

JOSEPH RATZINGER
BENEDICTO XVI

JESÚS DE NAZARET

Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección

JESÚS DE NAZARET II

JOSEPH RATZINGER

(Adaptación informática DRAKE)

Título original

Jesus von Nazareth -

Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung

2011

INDICE

PRÓLOGO

1. ENTRADA EN JERUSALÉN Y PURIFICACIÓN DEL TEMPLO

1. ENTRADA EN JERUSALÉN

2. LA PURIFICACIÓN DEL TEMPLO

2. DISCURSO ESCATOLÓGICO DE JESÚS

1. EL FIN DEL TEMPLO

2. EL TIEMPO DE LOS PAGANOS

3. PROFECÍA Y APOCALÍPTICA

3. EL LAVATORIO DE LOS PIES

La hora de Jesús

«Vosotros estáis limpios»

Sacramentum y exemplum

El misterio del traidor

Dos coloquios con Pedro

Lavatorio de los pies y confesión de los pecados

4. LA ORACIÓN SACERDOTAL DE JESÚS

1. LA FIESTA JUDÍA DE LA EXPIACIÓN

2. CUATRO GRANDES TEMAS

«Ésta es la vida eterna»

«Santificalos en la verdad»

«Les he dado a conocer tu nombre»

«Para que todos sean uno...»

5. LA ÚLTIMA CENA

1. LA FECHA DE LA ÚLTIMA CENA

2. LA INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA

3. LA TEOLOGÍA DE LAS PALABRAS DE LA INSTITUCIÓN

4. DE LA CENA A LA EUCARISTÍA DEL DOMINGO POR LA MAÑANA

6. GETSEMANÍ

1. EN CAMINO HACIA EL MONTE DE LOS OLIVOS

2. LA ORACIÓN DEL SEÑOR

3. LA VOLUNTAD DE JESÚS Y LA VOLUNTAD DEL PADRE

4. LA ORACIÓN DE JESÚS EN EL MONTE DE LOS OLIVOS

7. EL PROCESO DE JESÚS

1. DEBATE PREVIO EN EL SANEDRÍN
2. JESÚS ANTE EL SANEDRÍN
3. JESÚS ANTE PILATO

8. CRUCIFIXIÓN Y SEPULTURA DE JESÚS

1. REFLEXIÓN PRELIMINAR:
2. JESÚS EN LA CRUZ
 - La primera palabra de Jesús en la cruz:
 - Las burlas a Jesús
 - El grito de abandono de Jesús
 - Echan a suertes sus vestidos
 - «Tengo sed»
 - Las mujeres junto a la cruz – la Madre de Jesús
 - Jesús muere en la cruz
 - La sepultura de Jesús
3. LA MUERTE DE JESÚS COMO RECONCILIACIÓN

9. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

1. QUÉ SUCEDE EN LA RESURRECCIÓN
2. LOS DOS TIPOS DIFERENTES DE TESTIMONIOS
 - 2.1. LA TRADICIÓN EN FORMA DE CONFESIÓN
 - La muerte de Jesús
 - La cuestión del sepulcro vacío
 - El tercer día
 - Los testigos
 - 2.2. LA TRADICIÓN EN FORMA DE NARRACIÓN
 - Las apariciones de Jesús a Pablo
 - Las apariciones de Jesús en los Evangelios
3. RESUMEN: LA NATURALEZA DE LA RESURRECCIÓN

PERSPECTIVA:

BIBLIOGRAFÍA

1. ENTRADA EN JERUSALÉN
2. DISCURSO ESCATOLÓGICO DE JESÚS
3. EL LAVATORIO DE LOS PIES
4. LA ORACIÓN SACERDOTAL DE JESÚS
5. LA ÚLTIMA CENA
6. GETSEMANÍ
7. EL PROCESO DE JESÚS
8. CRUCIFIXIÓN Y SEPULTURA DE JESÚS
9. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

CITAS BÍBLICAS

Antiguo Testamento

Nuevo Testamento

PRÓLOGO

Puedo presentar finalmente al público la segunda parte de mi libro sobre Jesús de Nazaret. Dadas las numerosas reacciones a la primera parte, que ciertamente eran de esperar, me ha animado mucho el que grandes maestros de la exégesis, como Martin Hengel, lamentablemente fallecido entretanto, así como Peter Stuhlmacher y Franz Mußner, me hayan confirmado explícitamente en el proyecto de continuar este trabajo y llevar a término la obra

iniciada. Aunque no se identifican con todos los detalles de mi libro, lo han considerado, tanto desde el punto de vista del método como del contenido, una contribución importante que debería ser completada.

También ha sido para mí un motivo de alegría que el libro haya ganado en este tiempo, por decirlo así, un hermano ecuménico en la voluminosa obra *Jesus* (2008), del teólogo protestante Joachim Ringleben. Quien lea los dos libros notará, por un lado, la gran diferencia en el modo de pensar y en los planteamientos teológicos determinantes, en los que se manifiesta concretamente la distinta procedencia confesional de los dos autores. Pero, al mismo tiempo, se observa la profunda unidad en la comprensión esencial de la persona de Jesús y de su mensaje. Si bien con enfoques dispares, es la misma fe la que actúa, produciendo un encuentro con el mismo Señor Jesús. Espero que ambos libros, en su diversidad y en su esencial sintonía, sean un testimonio ecuménico que, a su modo, pueda servir en este tiempo a la misión fundamental común de los cristianos.

He podido comprobar también con gratitud que la discusión sobre el método y la hermenéutica de la exégesis, y sobre la exégesis como disciplina histórica y teológica a la vez, se está haciendo más vivaz, no obstante ciertas resistencias hacia los nuevos pasos. Me parece de particular interés el libro de Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, publicado en 2007, en el que se recoge un conjunto de ensayos publicados precedentemente, dotándoles de una unidad interna y ofreciendo indicaciones relevantes para las nuevas vías de la exégesis, sin abandonar la importancia que siempre tiene el método histórico-crítico.

Una cosa me parece obvia: en doscientos años de trabajo exegético la interpretación histórico-crítica ha dado ya lo que tenía que dar de esencial. Si la exégesis bíblica científica no quiere seguir agotándose en formular siempre hipótesis distintas, haciéndose teológicamente insignificante, ha de dar un paso metodológicamente nuevo volviendo a reconocerse como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico. Debe aprender que la hermenéutica positivista, de la que toma su punto de partida, no es expresión de la única razón válida, que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que constituye una determinada especie de racionalidad históricamente condicionada, capaz de correcciones e integraciones, y necesitada de ellas. Dicha exégesis ha de reconocer que una hermenéutica de la fe, desarrollada de manera correcta, es conforme al texto y puede unirse con una hermenéutica histórica consciente de sus propios límites para formar una totalidad metodológica.

Naturalmente, esta articulación entre dos géneros de hermenéutica muy diferentes entre sí es una tarea que ha de realizarse siempre de nuevo. Pero dicha articulación es posible, y por medio de ella las grandes intuiciones de la exégesis patristica podrán volver a dar fruto en un contexto nuevo, como demuestra precisamente el libro de Reiser. No pretendo afirmar que en mi libro esté ya totalmente acabada esta integración de las dos hermenéuticas. Pero espero haber dado un buen paso en dicha dirección. En el fondo, se trata de retomar finalmente los principios metodológicos para la exégesis formulados por el Concilio Vaticano II (cf. *Dei Verbum* 12), una tarea en la que, desgraciadamente, poco o nada se ha hecho hasta ahora.

Llegados a este punto, quizás sea útil poner de relieve una vez más la intención que guía mi libro.

No creo que sea necesario decir expresamente que no he querido escribir una «Vida de Jesús». Por lo que a esto se refiere, hay ya obras excelentes sobre las cuestiones cronológicas y topográficas; me remito en particular a Joachim Gnilka, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, y a la obra fundamental de John P. Meier, *A Marginal Jew* (3 volúmenes, Nueva York 1991, 1994, 2001).

Un teólogo católico ha calificado mi libro, junto a la obra maestra de Romano Guardini, *El Señor*, como «cristología desde arriba», poniendo en guardia sobre los peligros que ello comporta. En realidad, no he intentado escribir una cristología. En el ámbito de lengua alemana tenemos un grupo importante de cristologías, desde las de Wolfhart Pannenberg y Walter Kasper hasta la de Christoph Schönborn, a las que ahora debe añadirse la gran obra de Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn* (2008).

Mi intención se ve más claramente si se compara con el tratado teológico sobre los misterios de la vida de Jesús, al que Tomás de Aquino ha dado una forma clásica en su Suma Teológica (S. Theol., III, qq. 27-59). Si bien mi libro tiene muchos puntos de convergencia con este género de tratado, se coloca sin embargo en un contexto histórico-espiritual diferente, y por eso tiene también una orientación intrínseca distinta, que condiciona de manera esencial la estructura del texto.

En el Prólogo a la primera parte de esta obra decía que mi deseo era presentar «la figura y el mensaje de Jesús». Tal vez hubiera sido acertado poner estas dos palabras —figura y mensaje— como subtítulo al libro con el fin de aclarar su intención de fondo. Podría decirse, exagerando un poco, que quería encontrar al Jesús real, sólo a partir del cual es posible algo así como una «cristología desde abajo». El «Jesús histórico», como aparece en la corriente principal de la exégesis crítica, basada en sus presupuestos hermenéuticos, es demasiado insignificante en su contenido como para ejercer una gran eficacia histórica; está excesivamente ambientado en el pasado para dar buenas posibilidades de una relación personal con Él. Conjugando las dos hermenéuticas de las que he hablado antes, he tratado de desarrollar una mirada al Jesús de los Evangelios, un escucharle a Él que pudiera convertirse en un encuentro; pero también, en la escucha en comunión con los discípulos de Jesús de todos los tiempos, llegar a la certeza de la figura realmente histórica de Jesús.

Este cometido era aún más difícil en esta segunda parte del libro, porque es aquí donde se encuentran las palabras y los acontecimientos decisivos de la vida de Jesús. He tratado de mantenerme al margen de posibles controversias sobre muchos elementos particulares y reflexionar únicamente sobre las palabras y las acciones esenciales de Jesús. Y esto guiado por la hermenéutica de la fe, pero teniendo en cuenta al mismo tiempo con responsabilidad la razón histórica, necesariamente incluida en esta misma fe.

Aunque siempre quedarán naturalmente detalles que discutir, espero sin embargo que haya podido acercarme a la figura de Nuestro Señor de una manera que pueda ser útil a todos los lectores que desean encontrarse con Jesús y crearle.

Al presentar así el objetivo de fondo del libro, es decir, comprender la figura de Jesús, su obra y su palabra, es obvio que los relatos de la infancia no podían estar comprendidos directamente en la intención esencial de esta obra. No obstante, deseo intentar ser fiel a mi promesa (cf. primera parte, p. 20) y presentar también un pequeño fascículo sobre dicho argumento, si se me conceden las fuerzas necesarias para ello.

Roma, en la fiesta de San Marcos, 25 de abril de 2010

Joseph Ratzinger — Benedicto XVI

1. ENTRADA EN JERUSALÉN Y PURIFICACIÓN DEL TEMPLO

1. ENTRADA EN JERUSALÉN

El Evangelio de Juan refiere que Jesús celebró tres fiestas de Pascua durante el tiempo de su vida pública: una primera en relación con la purificación del templo (2,13-25); otra con ocasión de la multiplicación de los panes (6,4); y, finalmente, la Pascua de la muerte y resurrección (p. ej. 12,1; 13,1), que se ha convertido en «su» gran Pascua, en la cual se funda la fiesta cristiana, la Pascua de los cristianos. Los Sinópticos han transmitido información solamente de una Pascua: la de la cruz y la resurrección; para Lucas, el camino de Jesús se describe casi como un único subir en peregrinación desde Galilea hasta Jerusalén.

Es ante todo una «subida» en sentido geográfico: el Mar de Galilea está aproximadamente a 200 metros bajo el nivel del mar, mientras que la altura media de Jerusalén es de 760 metros sobre el nivel del mar. Como peldaños de esta subida, cada uno de los Sinópticos nos ha transmitido tres profecías de Jesús sobre su Pasión, aludiendo con ello también a la subida interior, que se va desarrollando a lo largo del camino exterior: el ir caminando hacia el templo como el lugar donde Dios quiso «establecer» su nombre, como se describe en el Libro del Deuteronomio (12,11; 14,23).

La última meta de esta «subida» de Jesús es la entrega de sí mismo en la cruz, una entrega que reemplaza los sacrificios antiguos; es la subida que la Carta a los Hebreos califica como un ascender, no ya a una tienda hecha por mano de hombre, sino al cielo mismo, es decir, a la presencia de Dios (9,24). Esta ascensión hasta la presencia de Dios pasa por la cruz, es la subida hacia el «amor hasta el extremo» (cf. Jn 13,1), que es el verdadero monte de Dios.

Naturalmente, la meta inmediata de la peregrinación de Jesús es Jerusalén, la Ciudad Santa con su templo y la «Pascua de los judíos», como la llama Juan (2,13). Jesús se había puesto en camino junto con los Doce, pero poco a poco se fue uniendo a ellos un grupo creciente de peregrinos; Mateo y Marcos nos dicen que, ya al salir de Jericó, había una «gran muchedumbre» que seguía a Jesús (Mt 20,29; cf. Mc 10,46).

En este último tramo del recorrido hay un episodio que aumenta la expectación por lo que está a punto de ocurrir, y que pone a Jesús de un modo nuevo en el centro de atención de quienes lo acompañan. Un mendigo ciego, llamado Bartimeo, está sentado junto al camino. Se entera de que entre los peregrinos está Jesús y entonces se pone a gritar sin cesar: «Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí» (Mc 10,47). En vano tratan de tranquilizarlo y, al final, Jesús le invita a que se acerque. A su súplica —«Rabbuní, ¡que pueda ver!»—, Jesús le contesta: «Anda, tu fe te ha curado».

Bartimeo recobró la vista «y le seguía por el camino» (Mc 10,48-52). Una vez que ya podía ver, se unió a la peregrinación hacia Jerusalén. De repente, el tema «David», con su intrínseca esperanza mesiánica, se apoderó de la muchedumbre: este Jesús con el que iban de camino ¿no será acaso verdaderamente el nuevo David? Con su entrada en la Ciudad Santa, ¿no habrá llegado la hora en que Él restablezca el reino de David?

Los preparativos que Jesús dispone con sus discípulos hacen crecer esta expectativa. Jesús llega al Monte de los Olivos desde Betfagé y Betania, por donde se esperaba la entrada del Mesías. Manda por delante a dos discípulos, diciéndoles que encontrarían un borrico atado, un pollino, que nadie había montado. Tienen que desatarlo y llevárselo; si alguien les pregunta el porqué, han de responder: «El Señor lo necesita» (Mc 11,3; Lc 19,31). Los discípulos encuentran el borrico, se les pregunta —como estaba previsto— por el derecho que tienen para llevárselo, responden como se les había ordenado y cumplen con el encargo recibido. Así, Jesús entra en la ciudad montado en un borrico prestado, que inmediatamente después devolverá a su dueño.

Todo esto puede parecer más bien irrelevante para el lector de hoy, pero para los judíos contemporáneos de Jesús está cargado de referencias misteriosas. En cada uno de los detalles está presente el tema de la realeza y sus promesas. Jesús reivindica el derecho del rey a requisar medios de transporte, un derecho conocido en toda la antigüedad (cf. Pesch, *Markusevangelium*, II, p. 180). El hecho de que se trate de un animal sobre el que nadie ha montado todavía remite también a un derecho real. Y, sobre todo, se hace alusión a ciertas palabras del Antiguo Testamento que dan a todo el episodio un sentido más profundo.

En primer lugar, las palabras de Génesis 49,10s, la bendición de Jacob, en las que se asigna a Judá el cetro, el bastón de mando, que no le será quitado de sus rodillas «hasta que llegue aquel a quien le pertenece y a quien los pueblos deben obediencia». Sc dice de Él que ata su borriquito a la vid (49,11). Por tanto, el borrico atado hace referencia al que tiene que venir, al cual «los pueblos deben obediencia».

Más importante aún es Zacarías 9,9, el texto que Mateo y Juan citan explícitamente para hacer comprender el «Domingo de Ramos»: «Decid a la hija de Sión: mira a tu rey, que viene a ti humilde, montado en un asno, en un pollino, hijo de acémila» (Mt 21,5; cf. Za 9,9; Jn 12,15). Ya hemos reflexionado ampliamente sobre el sentido de estas palabras del profeta para comprender la figura de Jesús al comentar la bienaventuranza de los humildes, de los mansos (cf. primera parte, pp. 108-112). Él es un rey que rompe los arcos de guerra, un rey de la paz y un rey de la sencillez, un rey de los pobres. Y hemos visto, en fin, que gobierna un reino que se extiende de mar a mar y abarca toda la tierra (cf. *ibíd.*, p. 109); esto nos ha recordado el nuevo reino universal de Jesús que, en las comunidades de la fracción del pan, es decir, en la

comuni3n con Jesucristo, se extiende de mar a mar como reino de su paz (cf. *ibid.*, p. 112). Todo esto no pod3a verse entonces, pero lo que, oculto en la visi3n prof3tica, hab3a sido apenas vislumbrado desde lejos, resulta evidente en retrospectiva.

Por ahora retengamos esto: Jes3s reivindica, de hecho, un derecho regio. Quiere que se entienda su camino y su actuaci3n sobre la base de las promesas del Antiguo Testamento, que se hacen realidad en 3l. El Antiguo Testamento habla de 3l, y viceversa: 3l act3a y vive de la Palabra de Dios, no seg3n sus propios programas y deseos. Su exigencia se funda en la obediencia a los mandatos del Padre. Sus pasos son un caminar por la senda de la Palabra de Dios. Al mismo tiempo, la referencia a Zacar3as 9,9 excluye una interpretaci3n «zelote» de la realeza: Jes3s no se apoya en la violencia, no emprende una insurrecci3n militar contra Roma. Su poder es de car3cter diferente: reside en la pobreza de Dios, en la paz de Dios, que 3l considera el 3nico poder salvador.

Volvamos al desarrollo de la narraci3n. Cuando se lleva el borrico a Jes3s, ocurre algo inesperado: los disc3pulos echan sus mantos encima del borrico; mientras Mateo (21,7) y Marcos (11,7) dicen simplemente que «Jes3s se mont3», Lucas escribe: «Y le ayudaron a montar» (19,35). 3sta es la expresi3n usada en el Primer Libro de los Reyes cuando narra el acceso de Salom3n al trono de David, su padre. All3 se lee que el rey David ordena al sacerdote Zadoc, al profeta Nat3n y a Bena3as: «Tomad con vosotros los veteranos de vuestro se3or, montad a mi hijo Salom3n sobre mi propia mula y bajadle a Guij3n. El sacerdote Zadoc y el profeta Nat3n lo ungir3n all3 como rey de Israel...» (1,33s).

Tambi3n el echar los mantos tiene su sentido en la realeza de Israel (cf. 2 R 9,13). Lo que hacen los disc3pulos es un gesto de entronizaci3n en la tradici3n de la realeza dav3dica y, as3, tambi3n en la esperanza mesi3nica que se ha desarrollado a partir de ella. Los peregrinos que han venido con Jes3s a Jerusal3n se dejan contagiar por el entusiasmo de los disc3pulos; ahora alfombran con sus mantos el camino por donde pasa. Cortan ramas de los 3rboles y gritan palabras del Salmo 118, palabras de oraci3n de la liturgia de los peregrinos de Israel que en sus labios se convierten en una proclamaci3n mesi3nica: «¡Hosanna, bendito el que viene en el nombre del Se3or! ¡Bendito el Reino que llega, el de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!» (Mc 11,9s; cf. Sal 118,25s).

Esta aclamaci3n la han transmitido los cuatro evangelistas, aunque con sus variantes espec3ficas. Estas diferencias no son irrelevantes para la historia de la transmisi3n y la visi3n teol3gica de cada uno de los evangelistas, pero no es necesario que nos ocupemos aqu3 de ellas. Tratamos solamente de comprender las l3neas esenciales de fondo, teniendo en cuenta, adem3s, que la liturgia cristiana ha acogido este saludo, interpret3ndolo a la luz de la fe pascual de la Iglesia.

Ante todo, aparece la exclamaci3n: «¡Hosanna!». Originalmente, 3sta era una expresi3n de s3plica, como: «¡Ay3danos!». En el s3ptimo d3a de la fiesta de las Tiendas, los sacerdotes, dando siete vueltas en torno al altar del incienso, la repet3an mon3tonamente para implorar la lluvia. Pero, as3 como la fiesta de las Tiendas se transform3 de fiesta de s3plica en una fiesta de alegr3a, la s3plica se convirti3 cada vez m3s en una exclamaci3n de j3bilo (cf. Lohse, ThWNT, IX, p. 682).

La palabra hab3a probablemente asumido tambi3n un sentido mesi3nico ya en los tiempos de Jes3s. As3, podemos reconocer en la exclamaci3n «¡Hosanna!» una expresi3n de m3ltiples sentimientos, tanto de los peregrinos que ven3an con Jes3s como de sus disc3pulos: una alabanza jubilosa a Dios en el momento de aquella entrada; la esperanza de que hubiera llegado la hora del Mes3as, y al mismo tiempo la petici3n de que fuera instaurado de nuevo el reino de David y, con ello, el reinado de Dios sobre Israel.

La palabra siguiente del Salmo 118, «bendito el que viene en el nombre del Se3or», perteneci3 en un primer tiempo, como se ha dicho, a la liturgia de Israel para los peregrinos y con ella se los saludaba a la entrada de la ciudad o del templo. Lo demuestra tambi3n la segunda parte del vers3culo: «Os bendecimos desde la casa del Se3or». Era una bendici3n que los sacerdotes dirigi3n y casi impon3an sobre los peregrinos a su llegada. Pero con el tiempo la expresi3n «que

viene en el nombre del Señor» había adquirido un sentido mesiánico. Más aún, se había convertido incluso en la denominación de Aquel que había sido prometido por Dios. De este modo, de una bendición para los peregrinos la expresión se transformó en una alabanza a Jesús, al que se saluda como al que viene en nombre de Dios, como el Esperado y el Anunciado por todas las promesas.

La referencia específicamente davídica, que se encuentra solamente en el texto de Marcos, nos presenta tal vez en su modo más originario la expectativa de los peregrinos en aquellos momentos. Lucas, que escribe para los cristianos procedentes del paganismo, ha omitido completamente el «Hosanna» y la referencia a David, reemplazándola con una exclamación que alude a la Navidad: «¡Paz en el cielo y gloria en las alturas!» (19,38; cf. 2,14). De los tres Evangelios sinópticos, pero también de Juan, se deduce claramente que la escena del homenaje mesiánico a Jesús tuvo lugar al entrar en la ciudad, y que sus protagonistas no fueron los habitantes de Jerusalén, sino los que acompañaban a Jesús entrando con Él en la Ciudad Santa.

Mateo lo da a entender de la manera más explícita, añadiendo después de la narración del Hosanna dirigido a Jesús, hijo de David, el comentario: «Al entrar en Jerusalén, toda la ciudad preguntaba alborotada: "¿Quién es éste?". La gente que venía con él decía: "Es Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea"» (21,10s). El paralelismo con el relato de los Magos de Oriente es evidente. Tampoco entonces se sabía nada en la ciudad de Jerusalén sobre el rey de los judíos que acababa de nacer; esta noticia había dejado a Jerusalén «trastornada» (Mt 2,3). Ahora se «alborota»: Mateo usa la palabra *eseísthe* (*seiö*), que expresa el estremecimiento causado por un terremoto.

Algo se había oído hablar del profeta que venía de Nazaret, pero no parecía tener ninguna relevancia para Jerusalén, no era conocido. La multitud que homenajeaba a Jesús en la periferia de la ciudad no es la misma que pediría después su crucifixión. En esta doble noticia sobre el no reconocimiento de Jesús —una actitud de indiferencia y de inquietud a la vez—, hay ya una cierta alusión a la tragedia de la ciudad, que Jesús había anunciado repetidamente, y de modo más explícito en su discurso escatológico.

Pero en Mateo hay también otro texto importante, exclusivamente suyo, sobre la acogida de Jesús en la Ciudad Santa. Después de la purificación del templo, algunos niños repiten en el templo las palabras del homenaje a Jesús: «¡Hosanna al hijo de David!» (21,15). Jesús defiende la aclamación de los niños ante los «sumos sacerdotes y los escribas» haciendo referencia al Salmo 8,3: «De la boca de los niños y de los que aún maman has sacado una alabanza». Volveremos de nuevo sobre esta escena en la reflexión sobre la purificación del templo. Tratemos aquí de comprender lo que Jesús ha querido decir con la referencia al Salmo 8, una alusión con la cual ha abierto una vasta perspectiva histórico-salvífica.

Lo que quería decir resulta muy claro si recordamos el episodio sobre los niños presentados a Jesús «para que los tocara», descrito por todos los evangelistas sinópticos. Contra la resistencia de los discípulos, que quieren defenderlo frente a esta intromisión, Jesús llama a los niños, les impone las manos y los bendice. Y explica luego este gesto diciendo: «Dejad que los niños se acerquen a mí: no se lo impedáis; de los que son como ellos es el Reino de Dios. Os aseguro que el que no acepte el Reino de Dios como un niño, no entrará en él» (Mc10,13-15). Los niños son para Jesús el ejemplo por excelencia de ese ser pequeño ante Dios que es necesario para poder pasar por el «ojo de una aguja», a lo que hace referencia el relato del joven rico en el pasaje que sigue inmediatamente después (Mc 10,17-27).

Poco antes había ocurrido el episodio en el que Jesús reaccionó a la discusión sobre quién era el más importante entre los discípulos poniendo en medio a un niño, y abrazándole dijo: «El que acoge a un niño como éste en mi nombre, me acoge a mí» (Mc 9,33-37). Jesús se identifica con el niño, Él mismo se ha hecho pequeño. Como Hijo, no hace nada por sí mismo, sino que actúa totalmente a partir del Padre y de cara a Él.

Si se tiene en cuenta esto, se entiende también la perícopa siguiente, en la cual ya no se habla de niños, sino de los «pequeños»; y la expresión «los pequeños» se convierte incluso en la

denominación de los creyentes, de la comunidad de los discípulos de Jesús (cf. Mc 9,42). Han encontrado este auténtico ser pequeño en la fe, que reconduce al hombre a su verdad.

Volvemos con esto al «Hosanna» de los niños. A la luz del Salmo 8, la alabanza de los niños aparece como una anticipación de la alabanza que sus «pequeños» entonarían en su honor mucho más allá de esta hora.

En este sentido, con buenas razones, la Iglesia naciente pudo ver en dicha escena la representación anticipada de lo que ella misma hace en la liturgia. Ya en el texto litúrgico post-pascual más antiguo que conocemos —en la Didaché, en torno al año 100—, antes de la distribución de los sagrados dones aparece el «Hosanna» junto con el «Maranatha»: «¡Venga la gracia y pase este mundo! ¡Hosanna al Dios de David! ¡Si alguno es santo, venga!; el que no lo es, se convierta. ¡Maranatha! Amén» (10,6).

También el Benedictus fue incluido muy pronto en la liturgia: para la Iglesia naciente el «Domingo de Ramos» no era una cosa del pasado. Así como entonces el Señor entró en la Ciudad Santa a lomos del asno, así también la Iglesia lo veía llegar siempre nuevamente bajo la humilde apariencia del pan y el vino.

La Iglesia saluda al Señor en la Sagrada Eucaristía como el que ahora viene, el que ha hecho su entrada en ella. Y lo saluda al mismo tiempo como Aquel que sigue siendo el que ha de venir y nos prepara para su venida. Como peregrinos, vamos hacia Él; como peregrino, Él sale a nuestro encuentro y nos incorpora a su «subida» hacia la cruz y la resurrección, hacia la Jerusalén definitiva que, en la comunión con su Cuerpo, ya se está desarrollando en medio de este mundo.

2. LA PURIFICACIÓN DEL TEMPLO

Marcos nos dice que Jesús, después de este recibimiento, fue al templo, lo estuvo observando todo y, siendo ya tarde, se fue a Betania, donde se alojaba aquella semana. Al día siguiente volvió al templo y empezó a echar fuera a los que vendían y compraban, «volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían palomas» (11,15).

Justifica su modo de obrar con una palabra del profeta Isaías, que Él integra con otra de Jeremías: «Mi casa se llama casa de oración para todos los pueblos. Vosotros, en cambio, la habéis convertido en cueva de bandidos» (Mc 11,17; cf. Is 56,7; Jr 7,11). ¿Qué es lo que hizo Jesús? ¿Qué quiso dar a entender con ello?

En la literatura exegética se pueden reconocer tres grandes líneas de interpretación que hemos de considerar brevemente.

En primer lugar, la tesis según la cual la purificación del templo no significaba un ataque contra el templo como tal, sino que se refería sólo a los abusos. Ciertamente, los mercaderes tenían permiso de la autoridad judía, que sacaba de eso pingües beneficios. En este sentido, la actividad de los cambistas y de los comerciantes de ganado era legítima según las normas vigentes; también es comprensible que estuviera previsto el cambio de las monedas romanas en uso por la moneda del templo, precisamente en el patio de los gentiles, dado que las primeras debían considerarse idolátricas por llevar la imagen del emperador; y también que allí se vendieran los animales para el sacrificio. Pero esta mezcla entre templo y negocios no se correspondía con el planteamiento arquitectónico del templo, con el destino propio del patio de los gentiles.

Con su intervención Jesús atacaba la normativa en vigor dispuesta por la aristocracia del templo, pero no violaba la Ley y los Profetas; al revés: contra una praxis profundamente corrupta que se había convertido en «derecho», reivindicaba el derecho esencial y verdadero, el derecho divino de Israel. Sólo así se explica por qué no intervino la policía del templo ni la cohorte romana que había en la fortaleza Antonia. Las autoridades del templo se limitaron a preguntar a Jesús qué autorización tenía para hacer lo que hizo.

En este sentido, es justa la tesis, argumentada minuciosamente sobre todo por Vittorio Messori, según la cual Jesús actuó conforme a la ley en la purificación del templo, impidiendo un abuso respecto al templo. Pero, si de eso se quisiera sacar la conclusión de que Jesús

«aparece como un simple reformador que defiende los preceptos judíos de santidad» (así Eduard Schweizer; cit. según Pesch, *Markusevangelium*, II, p. 200), no se valoraría bien el verdadero sentido del acontecimiento. Las palabras de Jesús demuestran que su reivindicación iba más al fondo, precisamente porque con su actuación pretendía dar cumplimiento a la Ley y los Profetas.

Llegamos así a una segunda explicación, que contrasta con la primera: la interpretación político-revolucionaria del acontecimiento. Ya en la Ilustración se habían producido intentos de interpretar a Jesús como un revolucionario político. Pero sólo la obra de Robert Eisler, *Jesus Basileus ou Basileusas*, publicada en dos volúmenes (Heidelberg 1929-1930), trató de demostrar coherentemente, basándose en el conjunto de los datos neotestamentarios, que «Jesús habría sido un revolucionario político de carácter apocalíptico: habría sido arrestado y ejecutado por los romanos por haber provocado una insurrección en Jerusalén» (Hengel, *Was Jesus Revolutionär?*, p. 7). El libro causó una enorme sensación, pero, dada la situación particular de los años treinta no obtuvo en aquel tiempo un efecto duradero.

Sólo en los años sesenta se formó el clima espiritual y político en el que una visión como ésta pudo desarrollar una fuerza explosiva. Entonces fue Samuel George Frederick Brandon, en su obra *Jesus and the Zealots* (Nueva York 1967), quien dio a la interpretación de Jesús como revolucionario político una aparente legitimación científica. Con eso, Jesús fue colocado en la línea del movimiento de los zelotes, que veía su fundamento bíblico en el sacerdote Pinjás, un nieto de Aarón: Pinjás traspasó con la lanza a un judío que se había juntado con una mujer idólatra. En aquel momento fue considerado como modelo de los «celantes» de la Ley, del culto ofrecido únicamente a Dios (cf. Nm 25).

El movimiento zelote reconocía su origen concreto en la iniciativa del padre de los hermanos macabeos, Matatías, que, frente al intento de uniformar a Israel totalmente según el modelo de la cultura unitaria helenística, privándolo con eso también de su identidad religiosa, había afirmado: «No obedeceremos las órdenes del rey, desviándonos de nuestra religión a derecha ni a izquierda» (1 M 2,22). Esta palabra inició la insurrección contra la dictadura helenística. Matatías llevó a la práctica su palabra: mató al hombre que, siguiendo los decretos de las autoridades helenísticas, quería ofrecer públicamente sacrificios a los ídolos. «Al verlo, Matatías se indignó..., corrió a degollar a aquel hombre sobre el ara... en su celo por la Ley» (1 M 2, 24ss). De allí en adelante, la palabra «celo» (zélus, en griego) fue el término clave para expresar la disponibilidad a comprometerse con la fuerza en favor de la fe de Israel, a defender el derecho y la libertad de Israel mediante la violencia.

Según la tesis de Eisler y Brandon habría que colocar a Jesús en esta línea del «zélus», de los zelotes, una tesis que en los años sesenta suscitó una oleada de teologías políticas y teologías de la revolución. Como prueba central de esta teoría se aducía entonces la purificación del templo, que habría sido evidentemente un acto de violencia, porque sin violencia ni siquiera habría podido ocurrir, aunque los evangelistas hayan tratado de ocultarlo. También el saludo a Jesús como hijo de David y fundador del reino davídico habría sido un acto político, y la crucifixión de Jesús por los romanos bajo la acusación de «rey de los judíos» demostraría plenamente que Él había sido un revolucionario —un zelote—, y como tal habría sido ajusticiado.

Con el tiempo se ha calmado la oleada de las teologías de la revolución que, basándose en un Jesús interpretado como zelote, trataron de legitimar la violencia como medio para establecer un mundo mejor, el «Reino». Los terribles resultados de una violencia motivada religiosamente están a la vista de todos nosotros de manera más que sobradamente rotunda. La violencia no instaura el Reino de Dios, el reino del humanismo. Por el contrario, es un instrumento preferido por el anticristo, por más que invoque motivos religiosos e idealistas. No sirve a la humanidad, sino a la inhumanidad.

Pero entonces, ¿cuál es la verdad acerca de Jesús? ¿Fue tal vez un zelote? La purificación del templo ¿fue quizás el principio de una revolución política? Toda la actividad y el mensaje de Jesús —desde las tentaciones en el desierto, su bautismo en el Jordán, el Sermón de la

Montaña, hasta la parábola del Juicio final (cf. Mt 25) y su respuesta a la confesión de Pedro— se oponen decididamente a ello, como hemos visto en la primera parte de esta obra.

No. La insurrección violenta, el matar a otros en nombre de Dios no se corresponde con su modo de ser. Su «celo» por el Reino de Dios fue completamente diferente. No sabemos precisamente lo que se imaginaron los peregrinos cuando, en la «entronización» de Jesús, hablaban de «el Reino que llega, el de nuestro padre David». Pero lo que Jesús mismo pensaba y pretendía lo ha mostrado muy a las claras con sus gestos y con las palabras proféticas en cuyo contexto se puso Él mismo.

Ciertamente, en los tiempos de David el burro había sido la expresión de su majestad y, siguiendo la estela de esta tradición, Zacarías presenta al nuevo rey de la paz que cabalga en un borrico cuando entra en la Ciudad Santa. Pero ya en los tiempos de Zacarías, y todavía más en los de Jesús, el caballo se había convertido en la expresión del poder y de los poderosos, mientras que el burro era el animal de los pobres y, por tanto, la imagen de una majestad bien diferente.

Es verdad que Zacarías anuncia un reino «de mar a mar». Pero precisamente con ello abandona el cuadro nacional e indica una nueva universalidad, en la que el mundo encuentra la paz de Dios y, en la adoración del único Dios, permanece unido por encima de todas las fronteras. En ese reino del que habla el profeta se rompen los arcos guerreros. Lo que en él es todavía una visión misteriosa, cuya configuración concreta no se puede percibir con nitidez cuando se avista en lontananza su llegada, se irá desvelando poco a poco en el obrar de Jesús, aunque sólo podrá adquirir su plena forma después de la resurrección y en la progresión del Evangelio hacia los paganos. Pero también en el momento de la entrada de Jesús en Jerusalén, la conexión con la profecía tardía, en la cual Jesús enmarca su acción, daba a su gesto una orientación en contraste radical con la interpretación de los zelotes.

Jesús no sólo encontró en Zacarías la imagen del rey de la paz que llega sobre un borrico, sino también la del pastor herido que, con su muerte, trae la salvación, y la imagen del traspasado hacia el que todos habrían vuelto la mirada. Otro gran punto de referencia en el cual Jesús enmarcaba su actuación era la visión del siervo de Dios que sufre y que sirviendo ofrece la vida por la multitud y trae así la salvación (cf. Is 52,13-53,12). Esta profecía tardía es la clave de interpretación con la que Jesús abre el Antiguo Testamento; a partir de ella, Él mismo se convierte más tarde, después de la Pascua, en la clave para leer de modo nuevo la Ley y los Profetas.

Vengamos ahora a las palabras de interpretación con las que Jesús mismo explica el gesto de la purificación del templo. Escuchemos ante todo a Marcos, con el que coinciden Mateo y Lucas, prescindiendo de pequeñas variantes. Después de la purificación, Jesús «enseñaba», nos dice Marcos. El evangelista ve resumido lo esencial de esta «enseñanza» en las palabras de Jesús: «¿No está quizás escrito: mi casa se llama casa de oración para todos los pueblos? Vosotros, en cambio, la habéis convertido en cueva de bandidos» (11,17). En esta síntesis de la «doctrina» de Jesús sobre el templo —como ya hemos visto— están como fundidas dos palabras proféticas.

Ante todo, la visión universalista del profeta Isaías (56,7), de un futuro en el que, en la casa de Dios, todos los pueblos adorarán al Señor como único Dios. En la estructura del templo, el patio de los gentiles donde se desarrolla la escena es el espacio abierto que invita a todo el mundo a rezar allí al único Dios. La acción de Jesús subraya esta apertura interior de la esperanza que estaba viva en la fe de Israel. Aunque Jesús limita conscientemente su intervención a Israel, está sin embargo movido siempre por la tendencia universalista de abrir a Israel, de manera que todos puedan reconocer en el Dios de este pueblo al único Dios común a todo el mundo. A la pregunta sobre lo que Jesús ha traído realmente a los hombres, respondíamos en la primera parte de esta obra que Él ha traído a Dios a los pueblos de la tierra (cf. pp. 69-70). Según su palabra, en la purificación del templo se trata precisamente de esta intención fundamental: quitar aquello que es contrario al conocimiento y a la adoración común de Dios, despejar por tanto el espacio para la adoración de todos.

En la misma dirección apunta un pequeño episodio que Juan incluye en el «Domingo de Ramos».

A este propósito debemos tener presente que, según Juan, la purificación del templo tuvo lugar durante la primera Pascua de Jesús, al principio de su actividad pública. Los Sinópticos, en cambio —como ya hemos visto—, sólo relatan una única Pascua de Jesús y, así, la purificación del templo se sitúa necesariamente en los últimos días de toda su actividad. Mientras que hasta hace algún tiempo la exégesis partía predominantemente de la tesis de que la datación de san Juan era «teológica», y no exacta en el sentido biográfico-cronológico, hoy se ven cada vez más claramente las razones que abogan por una datación exacta, también desde el punto de vista cronológico, del cuarto evangelista que, no obstante toda la impregnación teológica del contenido, se revela también aquí, como en otros casos, informado con mucha precisión sobre tiempos, lugares y desarrollo de los hechos. Pero no debemos entrar aquí en esta discusión, a fin de cuentas secundaria. Detengámonos sencillamente a examinar ese pequeño episodio que, para Juan, no está relacionado temporalmente con la purificación del templo, pero que aclara ulteriormente su sentido intrínseco.

El evangelista dice que había también entre los peregrinos algunos griegos «que habían subido para adorar en la fiesta» (Jn 12,20). Estos griegos se acercan a «Felipe, el de Betsaida de Galilea», y le ruegan: «Señor, queremos ver a Jesús» (12,21). En el discípulo con nombre griego procedente de la Galilea medio pagana ven obviamente a un intermediario que puede facilitarles el acceso a Jesús.

Esta palabra de los griegos —«Señor, queremos ver a Jesús»— nos recuerda en cierto modo la visión que san Pablo tuvo de aquel Macedonio que le dijo: «Ven a Macedonia y ayúdanos» (Hch 16,9). El Evangelio prosigue comentando que Felipe habló con Andrés y ambos expusieron la petición a Jesús. Como sucede a menudo en el Evangelio de Juan, Jesús responde de una manera misteriosa y, en aquel momento, enigmática: «Ha llegado la hora en que sea glorificado el Hijo del hombre. En verdad os digo que, si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero, si muere, da mucho fruto» (12,23s). A la solicitud de un grupo de peregrinos griegos de obtener un encuentro, Jesús contesta con una profecía de la Pasión, en la cual interpreta su muerte inminente como «glorificación», una glorificación que se demostrará en la gran fecundidad obtenida. ¿Qué significa esto?

Lo que cuenta no es un encuentro inmediato y externo entre Jesús y los griegos. Habrá otro encuentro que irá mucho más al fondo. Sí, los griegos lo «verán»: irá a ellos a través de la cruz. Irá como grano de trigo muerto y dará fruto para ellos. Ellos verán su «gloria»: encontrarán en el Jesús crucificado al verdadero Dios que estaban buscando en sus mitos y en su filosofía. La universalidad de la que habla la profecía de Isaías (cf. 56,7) se manifiesta a la luz de la cruz: a partir de la cruz, el único Dios se hace reconocible para los pueblos; en el Hijo conocerán al Padre y, de este modo, al único Dios que se ha revelado en la zarza ardiente.

Pero volvamos a la purificación del templo, donde la promesa universalista de Isaías se entrelaza también con aquella otra palabra de Jeremías: «Habéis hecho de mi casa una cueva de bandidos» (cf. 7,11). En el contexto de la explicación del discurso escatológico de Jesús retornaremos aún brevemente a la lucha del profeta Jeremías a propósito y en favor del templo. Anticipamos aquí lo esencial: Jeremías se bate apasionadamente por la unidad entre culto y vida en la justicia delante de Dios; lucha contra una politización de la fe, según la cual Dios debería defender en cualquier caso su templo para no perder el culto. Sin embargo, un templo que se ha convertido en una «cueva de bandidos» no tiene la protección de Dios.

En la convivencia entre culto y negocios que Jesús combate, Él ve obviamente que se produce de nuevo la situación de los tiempos de Jeremías. En este sentido, tanto su palabra como su gesto son una advertencia en la que, sobre la base de Jeremías, se podía percibir también la alusión a la destrucción de este templo. Pero, como Jeremías, tampoco Jesús es el destructor del templo: ambos indican con su pasión quién y qué es lo que destruirá realmente el templo.

Esta explicación de la purificación del templo resulta más clara aún a la luz de una palabra de Jesús que, en este contexto, es transmitida sólo por Juan, pero que de una manera deformada

se encuentra también en labios de los falsos testigos durante el proceso de Jesús, según el relato de Mateo y Marcos. No cabe duda de que dicha palabra se remonta a Jesús mismo, y es igualmente obvio que se la debe situar en el contexto de la purificación del templo.

En Marcos, el falso testigo dice que Jesús habría declarado: «Yo destruiré este templo, edificado por hombres, y en tres días construiré otro no edificado por hombres» (14,58). Con eso el «testigo» se aproxima mucho quizás a la palabra de Jesús, pero se equivoca en un punto decisivo: no es Jesús quien destruye el templo; lo abandonan a la destrucción quienes lo convierten en una cueva de ladrones, como había ocurrido en los tiempos de Jeremías.

En Juan, la verdadera palabra de Jesús se presenta así: «Destruid este templo y yo en tres días lo levantaré» (2,19). Con esto Jesús responde a la petición de la autoridad judía de una señal que probara su legitimación para un acto como la purificación del templo. Su «señal» es la cruz y la resurrección. La cruz y la resurrección lo legitiman como Aquel que establece el culto verdadero. Jesús se justifica a través de su Pasión; éste es el signo de Jonás, que Él ofrece a Israel y al mundo.

Pero la palabra va todavía más al fondo. Con razón dice Juan que los discípulos sólo comprendieron esa palabra en toda su profundidad al recordarla después de la resurrección, rememorándola a la luz del Espíritu Santo como comunidad de los discípulos, como Iglesia.

El rechazo a Jesús, su crucifixión, significa al mismo tiempo el fin de este templo. La época del templo ha pasado. Llega un nuevo culto en un templo no construido por hombres. Este templo es su Cuerpo, el Resucitado que congrega a los pueblos y los une en el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre. Él mismo es el nuevo templo de la humanidad. La crucifixión de Jesús es al mismo tiempo la destrucción del antiguo templo. Con su resurrección comienza un modo nuevo de venerar a Dios, no ya en un monte o en otro, sino «en espíritu y en verdad» (In 4,23). ¿Qué hay entonces acerca del «zélus» de Jesús? Sobre esta pregunta Juan —precisamente en el contexto de la purificación del templo— nos ha dejado una palabra preciosa que representa una respuesta precisa y profunda a la cuestión. Nos dice que, con ocasión de la purificación del templo, los discípulos se acordaron de lo que está escrito: «El celo de tu casa me devora» (2,17). Es una palabra tomada del gran Salmo 69, aplicable a la Pasión. A causa de su vida conforme a la Palabra de Dios, el orante es relegado al aislamiento; la palabra se convierte para él en una fuente de sufrimiento que le causan quienes lo circundan y lo odian. «Dios mío, sálvame, que me llega el agua al cuello... Por ti he aguantado afrentas... me devora el celo de tu templo...» (Sal69,2.8.10).

Los discípulos han reconocido a Jesús al recordar al justo que sufre: el celo por la casa de Dios lo lleva a la Pasión, a la cruz. Este es el vuelco fundamental que Jesús ha dado al tema del celo. Ha transformado el «celo» de servir a Dios mediante la violencia en el celo de la cruz. De este modo ha establecido definitivamente el criterio para el verdadero celo, el celo del amor que se entrega. El cristiano ha de orientarse por este celo; en eso reside la respuesta auténtica a la cuestión sobre el «zelotismo» de Jesús.

Esta interpretación encuentra confirmación nuevamente en dos pequeños episodios con los que Mateo concluye el relato de la purificación del templo.

«En el templo se acercaron a Él ciegos y tullidos, y los curó» (21,14). Al comercio de animales y al negocio con los dineros, Jesús contrapone subbondad sanadora. Ésta es la verdadera purificación del templo. Jesús no viene como destructor; no viene con la espada del revolucionario. Viene con el don de la curación. Se dedica a quienes son relegados al margen de la propia vida y de la sociedad a causa de su enfermedad. Muestra a Dios como Aquel que ama, y a su poder como la fuerza del amor.

En total armonía con todo esto, además, aparece el comportamiento de los niños, que repiten la aclamación del Hosanna que los adultos le niegan (cf. Mt 21,15). De estos «pequeños» recibirá siempre la alabanza (cf. Sal 8,3), de los que son capaces de ver con un corazón puro y simple, y que están abiertos a su bondad.

Así, en estos pequeños episodios se apunta ya al nuevo templo que Él ha venido a edificar.

2. DISCURSO ESCATOLÓGICO DE JESÚS

San Mateo, al final de las recriminaciones de Jesús a los escribas y fariseos, y por tanto en el contexto de las enseñanzas que siguieron a su entrada en Jerusalén, nos transmite unas palabras misteriosas de Jesús, que en Lucas se encuentran durante su camino hacia la Ciudad Santa: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus pollitos bajo las alas! Pero no habéis querido. Pues bien, vuestra casa quedará vacía» (Mt 23,37s; cf. Lc 13,34s). En estas frases se manifiesta ante todo el amor profundo de Jesús por Jerusalén, su lucha apasionada para lograr el «sí» de la Ciudad Santa al mensaje que Él ha de transmitir, y con el cual se pone en la gran línea de los mensajeros de Dios en la historia precedente de la salvación.

La imagen de la gallina protectora y preocupada proviene del Antiguo Testamento: Dios «encontró [a su pueblo] en tierra desierta... Y le envuelve, le sustenta, le cuida como a la niña de sus ojos. Como uno que vela por su nidada, revolotea sobre sus polluelos, así despliega él sus alas y le toma, lo lleva sobre sus plumas» (Dt 32,10s). Al lado de este texto puede ponerse la hermosa expresión del Salmo 36,8: «¡Qué inapreciable es tu misericordia, oh Dios! Los hombres se acogen a la sombra de tus alas».

Jesús aplica aquí la bondad poderosa de Dios mismo a su propio obrar y a su intento de atraer a la gente. No obstante, esta bondad que protege a Jerusalén con las alas desplegadas (cf. Lc 31,5) se dirige al libre albedrío de los polluelos, y éstos la rechazan: «Pero no habéis querido» (Mt 23,37).

La desdicha que se sigue de esto la indica Jesús de manera misteriosa, pero inequívoca, con una palabra que retorna una antigua tradición profética. Jeremías, ante el mal comportamiento en el templo, había proferido un oráculo de Dios: «Dejé mi casa, abandoné mi heredad» (12,7). Precisamente lo mismo que anuncia Jesús: «Vuestra casa quedará vacía» (Mt 23,38). Dios se marcha. El templo ya no es aquel lugar donde Él ha puesto su nombre. Quedará vacío; ahora es solamente «vuestra casa».

Estas palabras de Jesús encuentran un paralelismo sorprendente en Flavio Josefo, el historiógrafo de la guerra judía; también Tácito ha recogido esta noticia en su obra histórica (cf. Hist., 5,13). Flavio Josefo habla de acontecimientos extraños ocurridos en los últimos años antes de que estallara la guerra judía: todos anunciaban de modo diferente y preocupante el fin del templo. El historiador menciona siete de estos signos. Quisiera citar aquí sólo el que más se acerca a la palabra amenazadora de Jesús antes mencionada.

El acontecimiento tiene lugar en Pentecostés del año 66 después de Cristo: «Cuando en la fiesta llamada Pentecostés llegaron los sacerdotes al patio interior del templo para desempeñar su ministerio sagrado, siguiendo la costumbre, habrían notado en un primer momento, según dicen, un movimiento y un estruendo, y a continuación unos gritos: "¡Vamos fuera de aquí!"» (De bello Judaico, VI, 299s). Sea lo que fuere lo que ocurrió en concreto, una cosa está clara: en los últimos años antes del drama del año 70 aleteaba en torno al templo una misteriosa percepción de que se acercaba su fin. «Vuestra casa quedará vacía». «¡Vamos fuera de aquí!»: en la forma de la primera persona del plural, típica del hablar bíblico de Dios (cf. p. ej. Gn 1,26), Él mismo anuncia que se irá del templo, dejándolo «vacío». Había en el aire un cambio de alcance universal y de sentido imprevisible.

En Mateo, a la palabra de la «casa vacía» —palabra que no anuncia todavía directamente la destrucción del templo, pero sí ciertamente su fin intrínseco, el cese de su significado como lugar de encuentro entre Dios y el hombre— sigue inmediatamente el gran discurso escatológico de Jesús, con los temas centrales de la destrucción del templo, de la destrucción de Jerusalén, del Juicio final y del fin del mundo. Este discurso, transmitido por los tres Sinópticos con distintas variantes, ha de considerarse tal vez como el texto más difícil de los Evangelios.

Ello depende, por un lado, de la complejidad del contenido, que en parte se refiere a acontecimientos históricos que ya han sucedido con el paso del tiempo, pero que en gran

parte mira también hacia un futuro que va más allá de las realidades temporales y que podemos percibir, y que más bien las lleva a su cumplimiento. Se anuncia un porvenir que supera nuestras categorías y que, no obstante, puede representarse sólo mediante modelos tomados de nuestra experiencia, modelos que son necesariamente insuficientes frente al contenido que se ha de expresar. Así se comprende por qué Jesús, que habla siempre sustancialmente en continuidad con la Ley y los Profetas, explica el conjunto con una trama de palabras de la Escritura en la cual inserta la novedad de su misión, de la misión del Hijo del hombre.

Así, la visión del futuro se puede expresar en buena medida con imágenes de la tradición que quieren llevarnos más cerca de lo indescriptible; pero a estas dificultades del contenido se añaden también todos los problemas de la historia redaccional: precisamente porque las palabras de Jesús pretenden en este caso ser un desarrollo en continuidad con la tradición, y no descripciones del futuro, quienes las transmitieron han podido elaborar ulteriormente estos desarrollos según las circunstancias y las capacidades de entender de sus oyentes, teniendo cuidado en conservar fielmente el contenido esencial del auténtico mensaje de Jesús. Este libro no tiene la pretensión de entrar en los múltiples problemas particulares de la historia de la redacción y de la tradición del texto. Quisiera limitarme a destacar tres elementos del discurso escatológico de Jesús en los que se muestran con claridad las intenciones esenciales de esta composición.

1. EL FIN DEL TEMPLO

Antes de poner nuevamente nuestra atención en las palabras de Jesús, hemos de echar una mirada a los acontecimientos históricos del año 70. Con la expulsión del procurador Gesio Floro y la defensa eficaz frente al contraataque romano, en el año 66 comenzó la guerra judía que, sin embargo, no era solamente una guerra de los judíos contra los romanos, sino periódicamente también una guerra en buena parte civil entre corrientes judías rivales bajo la guía de sus cabecillas. Esto fue lo primero que dio a la batalla por Jerusalén tanta atrocidad.

Eusebio de Cesarea († ca. 339) y —con valoraciones diferentes— Epifanio de Salamina († 403), nos dicen que, ya antes de comenzar el asedio de Jerusalén, los cristianos se habían refugiado en la región al este del Jordán, en la ciudad de Pella. Según Eusebio, se decidieron a huir después de que les fuera impartida por revelación a sus «responsables» una orden precisa (cf. Hist. eccl., III, 5). Epifanio, en cambio, escribe: «Cristo les había dicho que abandonaran Jerusalén y se trasladaran a otro lugar, porque la ciudad sería asediada» (Haer., 29,8). De hecho, leemos en el discurso escatológico de Jesús una apremiante invitación a la fuga: «Cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe... entonces, los que estén en Judea, huyan a los montes» (Mc 13,14).

No se puede precisar en qué situación o vicisitud los cristianos vieran verificarse este signo de «abominación de la desolación» y decidieran marcharse. Pero en aquellos años de la guerra judía hubo suficientes acontecimientos que podían ser interpretados como este signo anunciado por Jesús, cuya formulación verbal está tomada del Libro de Daniel (9,27; 11,31; 12,11), donde se alude a la profanación helenista del templo. Esta expresión simbólica, tomada de la historia de Israel en cuanto anuncio del futuro, permitía diferentes interpretaciones. Así, el texto de Eusebio puede resultar ciertamente razonable en el sentido de que, por ejemplo, algunos miembros destacados de la comunidad paleocristiana reconocieran «por una revelación» en un cierto acontecimiento el signo del que habían oído hablar y lo interpretaran como la orden de iniciar inmediatamente la fuga.

Alexander Mittelstaedt hace notar que, en el verano del año 66, junto a José ben Gurion, fue elegido el ex sumo sacerdote Anán (Anás II) como estrategia para conducir la guerra: aquel Anán que el año 62 d. C. había decretado la condena a muerte del «hermano del Señor», Santiago, cabeza de la comunidad judeocristiana (Lukas als Historiker, p. 68). Esta elección podía ser interpretada sin duda por los judeocristianos como la señal para la salida, aunque, ciertamente, ésta es sólo una entre muchas hipótesis. En todo caso, la fuga de los

judeocristianos demuestra una vez más con toda evidencia el «no» de los cristianos a la interpretación zelote del mensaje bíblico y de la figura de Jesús: su esperanza es de naturaleza diferente.

Volvamos al desarrollo de la guerra judía. Vespasiano, que fue encargado por Nerón de la operación, suspendió todas las acciones militares cuando, el año 68, fue anunciada la muerte del emperador. Después de un breve intermedio, el mismo Vespasiano fue proclamado nuevo emperador el 1 de julio de 69. Por eso confió el encargo de la conquista de Jerusalén a su hijo Tito.

Este, según Flavio Josefo, debió de llegar ante la Ciudad Santa presumiblemente justo en el periodo de las festividades de la Pascua, el 14 del mes de Nisán, por tanto en el 40 aniversario de la crucifixión de Jesús. Miles de peregrinos aflúan a Jerusalén. Juan de Giscala, uno de los jefes de la insurrección, en lucha entre ellos, consiguió hacer entrar a escondidas en el templo a combatientes armados, disfrazados de peregrinos, que iniciaron allí una matanza de los seguidores de su rival Eleazar ben Simón, contaminando así una vez más el santuario con la sangre de inocentes (Mittelstaedt, p. 72). Esto, sin embargo, no era más que una primera demostración de las crueldades inimaginables que se desencadenarían después con creciente brutalidad, y en la que el fanatismo de los unos y la furia creciente de los otros se azuzaban mutuamente.

No es preciso tratar aquí los detalles de la conquista y la destrucción de la ciudad y del templo. No obstante, puede ser útil citar el texto en el que Mittelstaedt resume el desarrollo terrible del drama: «El fin del templo se desarrolla en tres etapas: en un primer momento se produce la suspensión del sacrificio regular, por lo cual el santuario queda reducido a una fortaleza; sigue luego el incendio, que a su vez se desarrolla en tres etapas... Y, en fin, se procede al desmantelamiento de las ruinas después de la caída de la ciudad. Las destrucciones decisivas... se producen por el fuego; los desmantelamientos sucesivos fueron ya sólo un colofón. Los que no murieron y pudieron sobrevivir incluso a la carestía o las epidemias, tenían ante sí la perspectiva del circo, del trabajo en las minas o de la esclavitud» (pp. 84s).

Según Flavio Josefo, el número de muertos llegó a 1.100.000 (De bello Jud., VI, 420). Orosio (Hist. adv. pag., VII, 9, 7) y, de modo similar, Tácito (Hist., V, 13) hablan de 600.000 muertos. Mittelstaedt opina que estas cifras son exageradas, y que siendo realistas se debería suponer un número aproximado de 80.000 muertos (p. 83). Quien lee por entero los informes y toma conciencia de la cantidad de homicidios, matanzas, saqueos, incendios, hambre, enañoamiento con los cadáveres y la destrucción del entorno (deforestación total en un radio de 18 kilómetros alrededor de la ciudad), puede entender que Jesús —retomando una palabra del Libro de Daniel (12,1)— comente el acontecimiento diciendo: «Aquellos días habrá una tribulación como no la hubo igual desde el principio de la creación que hizo Dios hasta el presente, ni la volverá a haber» (Mc 13,19).

En Daniel, a esta palabra de amenaza sigue una promesa: «Entonces se salvará tu pueblo: todos los que se encuentren inscritos en el libro» (12,1). También en el discurso de Jesús el horror no tiene la última palabra: los días serán abreviados y los elegidos salvados. Dios deja una medida grande —supergrande según nuestra impresión— de libertad al mal y a los malos; pero, no obstante, la historia no se le va de las manos.

En todo este drama, que por desgracia es sólo un ejemplo de tantas otras tragedias de la historia, hay un acontecimiento central para la historia de la salvación, un acontecimiento que significa un corte neto de grandes consecuencias para toda la historia de las religiones y, en general, para la historia de la humanidad: el 5 de agosto del año 70, «a causa de la carestía y la falta de los elementos necesarios, se tuvo que suspender el sacrificio cotidiano en el templo» (Mittelstaedt, p. 78).

Es verdad que, después de la destrucción del templo por Nabucodonosor en 587 a. C., el fuego para el sacrificio quedó apagado durante setenta años aproximadamente, y que una segunda vez, entre los años 166 y 164 a. C., bajo la dominación helenista de Antíoco IV, el templo había

sido profanado y el ministerio sacrificial al único Dios fue sustituido por sacrificios a Zeus. Pero en ambos casos el templo resurgió y se reanudó el culto prescrito por la Torá.

La destrucción del año 70, en cambio, fue definitiva: los intentos de una reconstrucción del templo bajo los emperadores Adriano, durante la insurrección de Bar-Kokebá (132-135 d. C.), y Juliano (361) fracasaron. La revuelta de Bar-Kokebá tuvo incluso como consecuencia el que Adriano prohibiera al pueblo judío el acceso al territorio de Jerusalén y sus alrededores. En el lugar de la Ciudad Santa, el emperador construyó una nueva, que después se llamó «Aelia Capitolina», donde se celebraba el culto a Júpiter Capitolino. «Sólo en el siglo IV, el emperador Constantino permitió a los judíos visitar la ciudad una vez al año en la conmemoración de la destrucción de Jerusalén para hacer luto ante el muro del templo» (Gnilka, Nazarener, p. 72).

Para el judaísmo, el cese del sacrificio y la destrucción del templo tuvo que ser una conmoción terrible. Templo y sacrificio estaban en el centro de la Torá. Pero ahora ya no había ninguna expiación en el mundo, nada que pudiera hacer de contrapeso a su creciente contaminación a causa del mal. Y todavía más: Dios, que había puesto su nombre en este templo y que, por tanto, habitaba en él de modo misterioso, ahora había perdido esta su morada sobre la tierra. ¿Dónde estaba la alianza? ¿Dónde la promesa?

Una cosa está clara: la Biblia —el Antiguo Testamento— debía leerse de un modo nuevo. El judaísmo de los saduceos, que estaba totalmente vinculado al templo, no ha sobrevivido a esta catástrofe, y también Qumrán, que en realidad se oponía al templo herodiano, pero que esperaba un templo nuevo, ha desaparecido de la historia. Existen dos respuestas a esta situación, dos maneras de leer de modo nuevo el Antiguo Testamento después del año 70: la lectura a la luz de Cristo, basándose en los profetas, y la lectura rabínica.

De las corrientes judías del tiempo de Jesús sólo ha sobrevivido el fariseísmo, que encontró una nueva guía en la escuela rabínica de Yabne y elaboró un modo particular de leer e interpretar —en la época ya sin templo— el Antiguo Testamento poniendo en su centro la Torá. Sólo a partir de este momento hablamos de «judaísmo» en el sentido propio del término, como modo de considerar y leer el canon de los escritos bíblicos en cuanto revelación de Dios sin el mundo concreto del culto en el templo. Este culto ya no existe. A este respecto, después del año 70, también la fe de Israel ha asumido una forma nueva.

Después de siglos de contraposición, reconocemos como tarea nuestra el esfuerzo para que estos dos modos de la nueva lectura de los escritos bíblicos —la cristiana y la judía— entren en diálogo entre sí, para comprender rectamente la voluntad y la Palabra de Dios.

Gregorio Nacianceno († ca. 390) ha tratado de establecer retrospectivamente una especie de periodos de la historia de la religión a partir del fin del templo jerosolimitano. El habla de la paciencia de Dios, que no impone al hombre nada incomprendible: Dios actúa como un buen pedagogo o un médico. Abroga lentamente ciertas costumbres, tolera otras y así lleva al hombre a hacer progresos. «No es fácil cambiar costumbres vigentes y veneradas desde hace mucho tiempo... ¿Qué quiero decir? El primer Testamento suprimió los ídolos, pero toleraba los sacrificios. El segundo puso fin a los sacrificios, pero no prohibió la circuncisión. Una vez aceptada la abolición [de dicha costumbre, los hombres] renunciaron a lo que solamente estaba tolerado» (cit. en Barbel, pp. 261-263). En la visión de este Padre de la Iglesia también los sacrificios, aunque previstos por la Torá, aparecen como una cosa solamente tolerada — como una etapa en el recorrido hacia un culto más verdadero—, como algo provisional, que durante el camino debía superarse y que Cristo ha superado.

Pero ahora se plantea decididamente la cuestión:

¿Cómo ha visto Jesús mismo todo esto? Y ¿cómo ha sido entendido Él por los cristianos? No es necesario examinar aquí en qué medida los detalles particulares del discurso escatológico de Jesús se remontan a su palabra personal. Que Él haya anunciado el fin del templo —y precisamente su fin teológico, histórico-salvífico— está fuera de dudas. Lo confirman sobre todo, además del discurso escatológico, la expresión sobre la casa que quedaría vacía, de la que hemos partido (cf. Mt 23,37s; Lc 13,34s), y la palabra de los falsos testigos en el proceso a Jesús (cf. Mt 26,61; 27,40; Mc 14,58; 15,29; Hch 6,14), que vuelve a aparecer bajo la cruz como

palabra de escarnio y es citada por Juan como palabra en labios de Jesús mismo y en su correcta formulación (cf. 2,19).

Jesús había amado el templo como propiedad del Padre (cf. Lc 2,49) y se había complacido en enseñar en él. Lo había defendido como casa de oración para todas las naciones y trató de prepararlo para esta finalidad. Pero sabía también que la época de este templo estaba acabada y que llegaría algo nuevo que estaba relacionado con su muerte y resurrección.

La Iglesia naciente tenía que reunir y leer juntos estos fragmentos en gran parte misteriosos de las palabras de Jesús —sus afirmaciones sobre el templo y, especialmente, sobre la cruz y la resurrección— para reconocer al final en dichos fragmentos todo el conjunto de lo que Jesús quiso expresar. Esto era una tarea nada fácil, pero fue afrontada a partir de Pentecostés, y podemos decir que, antes del fin material del templo, todos los elementos esenciales de la nueva síntesis se encontraban ya en la teología paulina.

Sobre la relación de la comunidad primitiva con el templo los Hechos de los Apóstoles nos dicen que «a diario acudían al templo todos unidos, celebraban la fracción del pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón» (2,46). Se mencionan, pues, dos lugares de la vida de la Iglesia naciente: para la predicación y la oración, se reúnen en el templo, que sigue siendo considerado y aceptado como la casa de la Palabra de Dios y de la oración; el partir el pan —el nuevo centro «cultural» de la existencia de los fieles— tiene lugar sin embargo en las casas, como lugares de la asamblea y de la comunión, gracias al Señor resucitado.

Aunque no se han tomado todavía explícitamente las distancias respecto de los sacrificios según la Ley, ya se perfila sin embargo una distinción esencial. Lo que hasta aquel momento habían sido los sacrificios es reemplazado por el «partir el pan». Pero, tras esta simple expresión, se esconde una referencia al legado de la Última Cena, a la comunión en el Cuerpo del Señor; a su muerte y su resurrección.

En la nueva síntesis teológica, que ve el fin histórico-salvífico del templo como ya cumplido en la muerte y resurrección de Jesús, antes aún de su destrucción material, destacan dos grandes nombres: Esteban y Pablo.

Esteban pertenece al grupo de los «helenistas» de la comunidad primitiva de Jerusalén, un grupo de judeocristianos de lengua griega que, con su nuevo modo de interpretar la Ley, prepararon el cristianismo paulino. El gran discurso con el que Esteban, según el relato de los Hechos de los Apóstoles, trata de explicar su nueva visión de la historia de la salvación es interrumpido en el punto decisivo. La indignación de sus adversarios ha llegado ya al colmo y se desahoga con la lapidación del orador. Pero el verdadero punto del desacuerdo queda expresado de manera absolutamente clara en la exposición de la acusación que se presenta ante el Sanedrín: «Le hemos oído decir que ese Jesús de Nazaret destruirá el templo y cambiará las tradiciones que recibimos de Moisés» (Hch 6,14). Se trata de las palabras de Jesús sobre el fin del templo de piedra y sobre el nuevo templo, del todo diferente; palabras que evidentemente Esteban ha hecho suyas y las ha puesto en el centro de su predicación.

Aunque no podemos reconstruir en todos los pormenores la visión teológica de san Esteban, resulta claro el punto esencial: se ha acabado la época del templo de piedra con su culto sacrificial. En efecto, Dios mismo ha dicho: «Mi trono es el cielo, la tierra el estrado de mis pies. ¿Qué templo podéis construirme —dice el Señor— o qué lugar para que descanse? ¿No ha hecho mi mano todo esto?» (Hch 7,49s; cf. Is 66,1s).

Esteban conoce la crítica de los profetas al culto. Para él, con Jesús ha pasado el periodo del sacrificio en el templo y, con ello, también la época del templo mismo; las palabras del profeta adquieren ahora su plena razón. Algo nuevo ha comenzado, algo donde se lleva a cumplimiento lo que, en realidad, era lo originario.

La vida y el mensaje de san Esteban se han quedado en un fragmento que se interrumpe de improviso con su lapidación, pero que, al mismo tiempo, lleva a cumplimiento su vida y su mensaje: él, en su pasión, se ha hecho uno con Cristo. Tanto el proceso como la muerte se asemejan a la Pasión de Jesús. Como hizo el Señor crucificado, también él implora: «Señor, no

les tengas en cuenta este pecado» (Hch 7,60). Correspondería a otro completar la visión teológica y edificar sobre esta base la Iglesia de los gentiles: a Pablo, quien, cuando era llamado Saulo, aprobó la muerte de Esteban (cf. Hch 8,1).

No es tarea de este libro trazar las líneas fundamentales de la teología de Pablo y ni siquiera tan sólo de su concepción del culto y del templo. Aquí se trata únicamente de subrayar que el cristianismo naciente, mucho antes de la destrucción material del templo, estaba convencido de que su papel en la historia había llegado a su fin, como Jesús había afirmado con la palabra sobre la «casa que quedará vacía» y con el discurso sobre el nuevo templo.

A decir verdad, la gran lucha de san Pablo en la edificación de la Iglesia de los gentiles, del cristianismo «libre de la Ley», no se refiere al templo. El contraste con los distintos grupos del judeocristianismo gira en torno a las «costumbres» de fondo, en las que se expresaba la identidad judía: la circuncisión, el sábado, las prescripciones alimentarias y las normas de pureza. Mientras que sobre la cuestión de la necesidad de estas «costumbres» para alcanzar la salvación se desencadenó una lucha dramática también entre los cristianos —lucha que al final llevó al arresto del Apóstol en Jerusalén—, parece extraño no encontrar por ningún lado huellas de un conflicto sobre el templo y sobre la necesidad de sus sacrificios; y esto a pesar de que, según el relato de los Hechos de los Apóstoles, «incluso muchos sacerdotes aceptaban la fe» (6,7).

Sin embargo, Pablo no ha omitido este problema: por el contrario, el centro de su enseñanza es el mensaje de que todos los sacrificios se llevan a cumplimiento en la cruz de Cristo; en Él se ha realizado lo que intentaban todos los sacrificios la expiación— y, así, Jesús mismo se ha puesto en lugar del templo: el nuevo templo es Él.

Baste una breve indicación. El texto más importante se encuentra en la Carta a los Romanos 3,23ss: «Todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, y son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención de Cristo Jesús, a quien constituyó sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre. Así quería Dios demostrar que no fue injusto dejando impunes con su tolerancia los pecados del pasado».

La palabra traducida aquí como «sacrificio de propiciación» en griego se dice «hilastérion», «kapporet» en hebreo. Así se llamaba la cubierta del Arca de la Alianza. Es el lugar sobre el que aparece JHWH en una nube, el lugar de la misteriosa presencia de Dios. En el Día de la Expiación —Yom Hakippurim(cf. Lv 16)—, este lugar sagrado es rociado con la sangre del novillo inmolado como víctima de expiación, «cuya vida se ofrece así a Dios en lugar de la de los hombres pecadores merecedores de la muerte» (Wilckens, II, 1, p. 235). La idea de fondo es que la sangre del sacrificio, en la que han sido puestos todos los pecados de los hombres, es purificada al tocar la divinidad misma y, así, mediante el contacto con Dios, también los hombres, representados por esta sangre, vuelven a ser puros: un concepto que, en su grandeza e insuficiencia a la vez, es conmovedor; una concepción que no podía ser la última palabra de la historia de las religiones, ni la última palabra en la historia de la fe de Israel.

Si Pablo aplica la palabra hilastérion a Jesús, designándolo de la misma manera que la cubierta del Arca de la Alianza, y por tanto como el lugar de la presencia del Dios vivo, entonces toda la teología veterotestamentaria del culto (y con ella las teologías del culto de toda la historia de las religiones) queda «abolida», y elevada al mismo tiempo a una altura totalmente nueva. Jesús mismo es la presencia del Dios vivo. En Él, Dios y el hombre, Dios y el mundo, están en contacto. En Él se cumple lo que el rito del Día de la Expiación quería expresar: en la entrega de sí mismo en la cruz, Jesús deposita, por decirlo así, todo el pecado del mundo en el amor de Dios, y en él lo limpia. Unirse a la cruz, entrar en comunión con Cristo, significa entrar en el ámbito de la transformación y la expiación.

Todo esto es difícil de entender hoy para nosotros; cuando reflexionemos sobre la Última Cena y la muerte en cruz de Jesús, hemos de volver con mayor amplitud sobre esto y esforzarnos por comprenderlo con más detalle. Aquí se ha tratado sólo de mostrar cómo Pablo ha previsto plenamente la abolición del templo e introducido su teología sacrificial en la cristología. Para Pablo, el templo, con su culto, ha sido «demolido» en la crucifixión de Cristo; en su lugar está

ahora el Arca de la Alianza viva de Cristo crucificado y resucitado. Si, con Ulrich Wilckens, podemos suponer que el pasaje de Romanos 3,25 es una «fórmula de la fe de los judeocristianos» (I, 3, p. 182), entonces vemos qué pronto había madurado esta convicción en el cristianismo; es decir, que éste sabía desde el principio que el Resucitado es el nuevo templo, el verdadero lugar de contacto entre Dios y el hombre. Por eso Wilckens puede decir también con razón: «Simplemente, quizás los cristianos no han participado desde el principio en el culto del templo... Por tanto, la destrucción del templo en el año 70 d. C. no era un problema religioso que les afectara» (II, 1, p. 31).

Pero así se pone de manifiesto claramente que la gran visión teológica de la Carta a los Hebreos se limita a desarrollar en detalle lo que, en su núcleo, está expresado ya en Pablo, y que Pablo mismo, a su vez, había ya encontrado como contenido esencial en la tradición preexistente de la Iglesia. Más tarde veremos que, a su modo, la oración sacerdotal de Jesús reinterpreta en el mismo sentido el desarrollo del gran Día de la Expiación y, por tanto, el centro de la teología veterotestamentaria de la redención, considerándola cumplida en la cruz.

2. EL TIEMPO DE LOS PAGANOS

Una lectura o una escucha superficial del discurso escatológico de Jesús da necesariamente la impresión de que, desde el punto de vista cronológico, Jesús vinculó directamente el fin de Jerusalén con el fin del mundo, particularmente cuando se lee en Mateo: «Después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá... Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre» (24,29s). Esta concatenación cronológicamente directa entre el fin de Jerusalén y el fin del mundo entero parece confirmarse más aún cuando, unos versículos después, se encuentran estas palabras: «Os aseguro que no pasará esta generación sin que todo esto suceda» (24,34).

A primera vista, parece que sólo Lucas haya atenuado esta relación. En él se lee: «Caerán a filo de espada, los llevarán cautivos a todas las naciones, Jerusalén será pisoteada por los gentiles, hasta que a los gentiles les llegue su hora» (21,24). Entre la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo se intercala «la hora de los gentiles». Se ha reprochado a Lucas el haber desplazado así el eje cronológico de los Evangelios y el mensaje originario de Jesús, de haber transformado el fin de los tiempos en el tiempo intermedio, inventando así el tiempo de la Iglesia como nueva fase de la historia de la salvación. Pero, mirando con atención, se descubre que esta «hora de los paganos» también se anuncia en Mateo y en Marcos con palabras diferentes en otros puntos de la predicación de Jesús.

En Mateo encontramos estas palabras del Señor: «Se proclamará esta Buena Nueva del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin» (24,14). En Marcos se lee: «Y es preciso que antes [del fin] sea proclamada la Buena Nueva a todas las naciones» (13,10).

Esto nos demuestra ante todo que hay que ser muy cautos con el entramado interno de este discurso de Jesús; el discurso ha sido compuesto con piezas sueltas que se habían transmitido, que no constituyen un desarrollo lineal, sino que se han de leer como si estuvieran juntas. Volveremos de modo más detallado en el curso del tercer subcapítulo («Profecía y apocalíptica...») sobre este problema redaccional, que tiene gran importancia para la comprensión correcta del texto.

Desde el punto de vista del contenido se ve claramente que los tres Sinópticos saben algo de un tiempo de los paganos: el fin del mundo sólo puede llegar cuando se haya llevado el Evangelio a todos los pueblos. El tiempo de los paganos —el tiempo de la Iglesia de los pueblos del mundo— no es una invención de san Lucas; es patrimonio común de la tradición de todos los Evangelios.

Aquí encontramos de nuevo el enlace entre la tradición de los Evangelios y los motivos fundamentales de la teología paulina. Si Jesús dice en el discurso escatológico que primero tiene que ser anunciado el Evangelio a las naciones, y sólo después puede llegar el fin, en Pablo encontramos una afirmación prácticamente idéntica en la Carta a los Romanos: «El

endurecimiento de una parte de Israel durará hasta que entren todos los pueblos; entonces todo Israel se salvará...» (11,25s). Todos los paganos e Israel entero: aparece en esta fórmula el universalismo de la voluntad divina de salvación. Pero, en nuestro contexto, es importante que también Pablo conozca el tiempo de los paganos que tiene lugar ahora, y que tiene que cumplirse para que el plan de Dios alcance su propósito.

El hecho de que el cristianismo primitivo no pudiera hacerse una idea cronológicamente adecuada de la duración de estos kairoí (tiempos) de los paganos, suponiéndolos seguramente bastante breves, es a fin de cuentas secundario. Lo esencial está en la afirmación fundamental y en la indicación de dicho tiempo, que debía ser entendido y fue entendido por los discípulos, sin cálculos sobre su duración, ante todo como tarea: realizar ahora lo que ha sido anunciado y exigido, es decir, llevar el Evangelio a todas las gentes.

El caminar incansable de san Pablo hacia los pueblos para llevar el mensaje a todos y cumplir así la tarea, posiblemente ya durante su vida, muestra precisamente una tenacidad que sólo se explica por su convencimiento del significado histórico y escatológico del anuncio: «No tengo más remedio, y ¡ay de mí si no anuncio el Evangelio!» (1 Co 9,16).

En este sentido, la urgencia de la evangelización en la generación apostólica no está motivada tanto

por la cuestión sobre la necesidad de conocer el Evangelio para la salvación individual de cada persona, cuanto más bien por esta gran concepción de la historia: para que el mundo alcance su meta, el Evangelio tiene que llegar a todos los pueblos. En algunos periodos de la historia la percepción de esta urgencia se ha debilitado mucho, pero siempre se ha vuelto a reavivar después, suscitando un nuevo dinamismo en la evangelización.

A este respecto queda siempre en el trasfondo también la cuestión sobre la misión de Israel. Hoy vemos desconcertados cuántos malentendidos cargados de consecuencias han pesado en los siglos sobre este punto. Sin embargo, una nueva reflexión puede hacer ver que en todo momento de ofuscación pueden hallarse siempre posibilidades de una comprensión correcta.

Quisiera hacer aquí una referencia a lo que Bernardo de Claraval aconsejaba sobre esta cuestión a su discípulo, el papa Eugenio III. Le recuerda al Papa que no sólo se le ha confiado el cuidado de los cristianos: «Tú eres deudor también respecto a los infieles, los judíos, los griegos y los paganos» (De cons., III, I, 2). Sin embargo, enseguida se corrige, precisando: «Admito que, por lo que se refiere a los judíos, quedas excusado por el tiempo; para ellos se ha establecido un determinado momento, que no se puede anticipar. Deben preceder los paganos en su totalidad. Pero ¿qué dices acerca de los paganos mismos?... ¿En qué pensaban tus predecesores para... interrumpir la evangelización, mientras la incredulidad sigue siendo todavía tan extendida? ¿Por qué motivo... la palabra que corre veloz se ha detenido?...» (III, I, 3).

Hildegard Brem comenta así este pasaje: «Según Romanos 11,25, la Iglesia no tiene que preocuparse por la conversión de los judíos, porque hay que esperar el momento establecido por Dios, "hasta que entren todos los pueblos" (Rm 11,25). Por el contrario, los judíos mismos son una predicación viviente, a la que la Iglesia se debe remitir porque hacen pensar en la Pasión de Cristo (cf. Ep 363)...» (Winkler I, p. 834).

El anuncio del tiempo de los paganos, y la tarea que se deriva de él, es un punto central del mensaje escatológico de Jesús. El cometido particular de evangelizar a los paganos, que Pablo recibió del Resucitado, está firmemente unido al mensaje que Jesús dirigió a los discípulos antes de su pasión. El tiempo de los paganos —«el tiempo de la Iglesia»— que, como hemos visto, ha sido transmitido por todos los Evangelios, constituye un elemento esencial del mensaje escatológico de Jesús.

3. PROFECÍA Y APOCALÍPTICA EN EL DISCURSO ESCATOLÓGICO

Antes de ocuparnos de lo que es la parte apocalíptica del discurso de Jesús en su sentido más estricto, tratemos de llegar a una visión de conjunto de todo lo que hemos encontrado hasta ahora.

Encontramos en primer lugar el anuncio de la destrucción del templo y, en Lucas de manera explícita, también de la destrucción de Jerusalén. No obstante, ha quedado claro que el núcleo de las palabras de Jesús no apunta a las acciones exteriores de la guerra y la destrucción, sino al final en el sentido histórico-salvífico del templo, que se convierte en la casa que «queda vacía»: deja de ser el lugar de la presencia de Dios y de la expiación para Israel, más aún, para el mundo. Ha pasado el tiempo de los sacrificios según la Ley de Moisés.

Hemos visto que la Iglesia naciente, mucho antes del fin material del templo, era consciente de este profundo viraje de la historia; y que, a pesar de tantas discusiones difíciles sobre lo que se debía conservar y declarar obligatorio de las costumbres judías, incluso para los paganos, sobre este punto obviamente no hubo ningún disenso: con la cruz de Cristo la época de los sacrificios llegó a su fin.

Hemos comprobado, además, que el anuncio de un tiempo de los gentiles forma parte del núcleo del mensaje escatológico de Jesús, un tiempo durante el cual se debe llevar el Evangelio a todo el mundo y a todos los hombres: sólo después la historia puede alcanzar su meta.

Entretanto, Israel conserva su propia misión. Está en las manos de Dios, que lo salvará «por entero» en el tiempo apropiado, una vez que el número de los paganos esté completo. Es obvio y nada sorprendente que no se pudiera calcular la duración histórica de este periodo. Pero se hizo cada vez más claro que la evangelización de los paganos se había convertido ahora en la tarea por excelencia de los discípulos, sobre todo merced al encargo particular que Pablo era consciente de haber asumido como carga y a la vez como gracia.

Según esto, también se comprende ahora que este «tiempo de los paganos» no es todavía verdadero tiempo mesiánico en el sentido de las grandes promesas de salvación, sino precisamente siempre tiempo de esta historia y de sus sufrimientos y, sin embargo, de modo nuevo, también tiempo de esperanza: «La noche está avanzada, el día se echa encima» (Rm 13,12).

Me parece obvio que algunas parábolas de Jesús —la parábola de la red con peces buenos y malos (Mt 13,47-50), la parábola de la cizaña en el campo (Mt 13,24-30)— se refieren a este tiempo de la Iglesia. En la pura perspectiva de la escatología inminente no tienen ningún sentido.

Como tema secundario hemos encontrado la invitación dirigida a los cristianos de huir de Jerusalén en el momento de una profanación del templo de la que no se dan más detalles. La historicidad de esta fuga en la ciudad transjordana de Pella no se puede poner seriamente en duda. Este detalle, bastante marginal para nosotros, tiene, sin embargo, un sentido teológico que no se debe infravalorar: el no participar en la defensa armada del templo, en aquella campaña que convirtió el mismo lugar sagrado en una fortaleza y en escenario de crueles acciones militares, correspondía exactamente a la línea adoptada por Jeremías durante el asedio de Jerusalén por parte de los babilonios (cf. p. ej. Jr 7,1-15; 38,14-28).

Joachim Gnilka, no obstante, hace notar sobre todo la conexión de esta actitud con el núcleo del mensaje de Jesús: «Es sumamente improbable que los creyentes en Cristo residentes en Jerusalén participaran en la guerra. El cristianismo palestino ha transmitido el Sermón de la Montaña. Por tanto, deben haber conocido los mandamientos de Jesús sobre el amor a los enemigos y la renuncia a la violencia. Sabemos, además, que no tomaron parte en la revuelta en tiempos del emperador Adriano» (Nazarener, p. 69).

Otro elemento esencial del discurso escatológico de Jesús es la advertencia contra los pseudo-mesías y contra las fantasías apocalípticas. Con esto se relaciona también la invitación a la sobriedad y a la vigilancia, que Jesús ha desarrollado ulteriormente en algunas parábolas, particularmente en la de las vírgenes sabias y necias (Mt 25,1-13), así como en las palabras sobre el portero vigilante (cf. Mc 13,33-36). Estas palabras muestran precisamente cómo ha de entenderse el término «vigilancia». No es un salir del presente, un especular sobre el futuro,

un olvidar el cometido actual; muy al contrario, vigilancia significa hacer aquí y ahora lo que es justo, tal como se debería obrar ante los ojos de Dios.

Mateo y Lucas transmiten la parábola del siervo que, al ver el retraso del retorno del dueño y contando con su ausencia, se yergue ahora él mismo como dueño, golpea a los siervos y a las siervas y se da a la buena vida. El siervo bueno, en cambio, permanece siervo, sabe que debe rendir cuentas. Da a cada uno lo que le corresponde y recibe alabanzas del dueño por haber actuado así: la verdadera vigilancia es practicar la justicia (cf. Mt 24,45-51; Lc 12,41-46). Ser vigilante significa saberse ante la mirada de Dios y obrar como suele hacerse ante sus ojos.

En la Segunda Carta a los Tesalonicenses, Pablo ha explicado a los destinatarios de manera tajante y concreta en qué consiste la vigilancia: «Cuando viví con vosotros os lo dije: el que no trabaja, que no coma. Porque me he enterado de que algunos viven sin trabajar, muy ocupados en no hacer nada. Pues a éstos les digo y les recomiendo, por el Señor Jesucristo, que trabajen con tranquilidad para ganarse el pan» (3,10ss).

Otro elemento importante del discurso escatológico de Jesús es la referencia a las futuras persecuciones de los suyos. También aquí se presupone el tiempo de los paganos, porque el Señor no dice solamente que sus discípulos serán entregados a tribunales y a sinagogas, sino que serán llevados también ante gobernadores y reyes (cf. Mc 13,9); el anuncio del Evangelio estará siempre bajo el signo de la cruz: esto es lo que los discípulos de Jesús han de aprender una y otra vez en cada generación. La cruz es y sigue siendo el signo del «Hijo del hombre»: a fin de cuentas, la verdad y el amor no tienen otra arma en su lucha contra la mentira y la violencia que el testimonio del sufrimiento.

Vengamos ahora a la parte propiamente apocalíptica del discurso escatológico de Jesús: al anuncio del fin del mundo, del retorno del Hijo del hombre y del Juicio universal (cf. Mc 13,24-27).

Llama la atención que este texto esté en gran parte entretelado con palabras del Antiguo Testamento, en particular del Libro de Daniel, pero también de Ezequiel, de Isaías y de otros pasajes de la Escritura. Estos textos están a su vez relacionados entre sí: en situaciones difíciles, las imágenes antiguas son reinterpretadas y desarrolladas ulteriormente; dentro del mismo Libro de Daniel puede observarse un proceso de este estilo, de re-lectura de las mismas palabras en la progresión de la historia. Jesús se adentra en esta forma de «relecture»y, basándose en ello, se puede entender también que la comunidad de los fieles — como hemos ya señalado brevemente— leyera a su vez las palabras de Jesús actualizándolas según las propias situaciones nuevas, conservando naturalmente el mensaje de fondo. Sin embargo, el hecho de que Jesús no hable de las cosas futuras con palabras propias, sino que se refiera a ellas de manera nueva con antiguas palabras proféticas, tiene un sentido más profundo.

Pero primero debemos prestar atención a lo que hay de novedad: el futuro Hijo del hombre, del que había hablado Daniel sin poderle dar un perfil personal (cf. 7,13s), se identifica ahora con el Hijo del hombre que está hablándoles en el presente a los discípulos. Las palabras apocalípticas de antaño adquieren un carácter personalista: en su centro entra la persona misma de Jesús, que une íntimamente el presente vivido con el futuro misterioso. El verdadero «acontecimiento» es la persona que, a pesar del transcurso del tiempo, sigue estando realmente presente. En esta persona el porvenir está ahora aquí. El futuro, a fin de cuentas, no nos pondrá en una situación distinta de la que ya se ha creado en el encuentro con Jesús.

Así, al centrar las imágenes cósmicas en una persona, en una persona actualmente presente y conocida, el contexto cósmico se convierte en algo secundario, y también la cuestión cronológica pierde importancia: en el desarrollo de las cosas físicamente mensurables, la persona «es», tiene su «tiempo» propio, «permanece».

Esta relativización de lo cósmico, o mejor, su concentración en lo personal, se muestra con especial claridad en la palabra final de la parte apocalíptica: «El cielo y la tierra pasarán, mis palabras no pasarán» (Mc 13,31). La palabra, casi nada en comparación con el enorme poder del inmenso cosmos material, un soplo del momento en la magnitud silenciosa del universo, es

más real y más duradera que todo el mundo material. Es la realidad verdadera y fiable, el terreno sólido sobre el que podemos apoyarnos y que resiste incluso al oscurecerse del sol y al derrumbe del firmamento. Los elementos cósmicos pasan; la palabra de Jesús es el verdadero «firmamento» bajo el cual el hombre puede estar y permanecer.

Esta concentración personalista, más aún, esta transformación de las visiones apocalípticas, que se corresponde sin embargo con la orientación interior de las imágenes veterotestamentarias, es la verdadera especificidad en las palabras de Jesús sobre el fin del mundo: esto es lo que cuenta en este asunto.

Con esto podemos comprender también por qué Jesús no describe el fin del mundo, sino que lo anuncia con palabras ya existentes del Antiguo Testamento. El hablar del futuro con palabras del pasado pone este discurso a resguardo de cualquier vinculación cronológica. No se trata de una nueva formulación de la descripción del porvenir, como sería de esperar de los adivinos, sino de insertar la visión del futuro en la Palabra de Dios, que ya se nos ha dado, y cuya estabilidad por un lado, y sus potencialidades abiertas por otro, resultan de este modo evidentes. Queda claro que la Palabra de Dios de entonces ilumina el futuro en su significado esencial. No ofrece, sin embargo, una descripción del futuro, sino que nos muestra solamente el camino recto para ahora y para el mañana.

Las palabras apocalípticas de Jesús nada tienen que ver con la adivinación. Quieren precisamente apartarnos de la curiosidad superficial por las cosas visibles (cf. Lc 17,20) y llevarnos a lo esencial: a la vida que tiene su fundamento en la Palabra de Dios que Jesús nos ha dado; al encuentro con Él, la Palabra viva; a la responsabilidad ante el Juez de vivos y muertos.

3. EL LAVATORIO DE LOS PIES

Después de las enseñanzas de Jesús que siguen al relato de su entrada en Jerusalén, los Evangelios sinópticos reanudan la narración con una datación precisa que lleva hasta la Última Cena.

Al comienzo del capítulo 14, Marcos empieza diciendo: «Faltaban dos días para la Pascua de los Ácidos» (14,1); después habla de la unción en Betania y de la traición de Judas y, retomando el hilo, continúa: «El primer día de los Ácidos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dijeron a Jesús sus discípulos: "¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua?"» (14,12).

Juan, en cambio, dice simplemente: «Antes de la fiesta de Pascua... Estaban cenando» (13,1s). La cena de la cual habla Juan tiene lugar «antes de la Pascua», mientras que los Sinópticos presentan la Última Cena como la cena pascual, comenzando así aparentemente con un día de diferencia respecto a Juan.

Volveremos luego a las cuestiones tan controvertidas sobre estas diferencias de cronología y su sentido teológico cuando reflexionemos sobre la Última Cena de Jesús y la institución de la Eucaristía.

La hora de Jesús

Detengámonos por el momento en Juan, que, en su narración sobre la última tarde de Jesús con sus discípulos antes de la Pasión, subraya dos hechos del todo particulares. Nos relata primero cómo Jesús prestó a sus discípulos un servicio propio de esclavos en el lavatorio de los pies; en este contexto refiere también el anuncio de la traición de Judas y la negación de Pedro. Después se refiere a los sermones de despedida de Jesús, que llegan a su culmen en la gran oración sacerdotal. Pongamos ahora la atención en estos dos puntos capitales.

«Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (13,1). Con la Última Cena ha llegado «la hora» de Jesús, hacia la que se había encaminado desde el principio con todas sus obras (cf. 2,4). Lo esencial de esta hora queda

perfilado por Juan con dos palabras fundamentales: es la hora del «paso» (metabaínein — metábasis); es la hora del amor (agápé) «hasta el extremo».

Los dos términos se explican recíprocamente, son inseparables. El amor mismo es el proceso del paso, de la transformación, del salir de los límites de la condición humana destinada a la muerte, en la cual todos estamos separados unos de otros, en una alteridad que no podemos sobrepasar. Es el amor hasta el extremo el que produce la «metábasis» aparentemente imposible: salir de las barreras de la individualidad cerrada, eso es precisamente el agápé, la irrupción en la esfera divina.

La «hora» de Jesús es la hora del gran «paso más allá», de la transformación, y esta metamorfosis del ser se produce mediante el agápé. Es un agápé «hasta el extremo», expresión con la cual Juan se refiere en este punto anticipadamente a la última palabra del Crucificado: «Todo está cumplido (tetélestai)» (19,30). Este fin (télos), esta totalidad del entregarse, de la metamorfosis de todo el ser, es precisamente el entregarse a sí mismo hasta la muerte.

El que aquí, como también en otras ocasiones en el Evangelio de Juan, Jesús hable de que ha salido del Padre y de su retorno a Él, podría suscitar el recuerdo del antiguo esquema del exitus y del reditus, de la salida y del retorno, como ha sido elaborado especialmente en la filosofía de Plotino. Sin embargo, el salir y volver del que habla Juan es totalmente diferente de lo que se piensa en el esquema filosófico. En efecto, tanto en Plotino como en sus seguidores el «salir», que para ellos tiene lugar en el acto divino de la creación, es un descenso que, al final, se convierte en un decaer: desde la altura del «único» hacia abajo, hacia zonas cada vez más bajas del ser. El retorno consiste después en la purificación de la esfera material, en un gradual ascenso y en purificaciones, que van eliminando lo que es inferior y, finalmente, reconducen a la unidad de lo divino.

El salir de Jesús, por el contrario, presupone ante todo una creación, pero no entendida como decadencia, sino como acto positivo de la voluntad de Dios. Es también un proceso del amor, que demuestra su verdadera naturaleza precisamente en el descenso —por amor a la criatura, por amor a la oveja extraviada—, revelando así en el descender lo que es verdaderamente propio de Dios. Y el Jesús que retorna no se despoja en modo alguno de su humanidad, como si ésta fuera una contaminación. El descenso tenía la finalidad de aceptar y acoger la humanidad entera y el retorno junto con todos, la vuelta de «toda carne».

En esta vuelta se produce una novedad: Jesús no vuelve solo. No abandona la carne, sino que atrae a todos hacia sí (cf. Jn 12,32). La metábasis vale para la totalidad. Aunque en el primer capítulo del Evangelio de Juan se dice que los «suyos» (ídiói) no recibieron a Jesús (cf. 1,11), ahora oímos que Él ha amado a los «suyos» hasta el extremo (cf. 13,1). En el descenso, Él ha recogido de nuevo a los «suyos» —la gran familia de Dios—, haciendo que, de forasteros, se conviertan en «suyos».

Escuchemos ahora cómo prosigue el evangelista: Jesús «se levanta de la mesa, se quita el manto y, tomando una toalla, se la ciñe; luego echa agua en la jofaina y comienza a lavarles los pies a los discípulos, secándoselos con la toalla que se había ceñido» (Jn 13,4s). Jesús presta a sus discípulos un servicio propio de esclavos, «se despojó de su rango» (Flp 2,7).

Lo que dice la Carta a los Filipenses en su gran himno cristológico —es decir, que en un gesto opuesto al de Adán, que intentó alargar la mano hacia lo divino con sus propias fuerzas, mientras que Cristo descendió de su divinidad hasta hacerse hombre, «tomando la condición de esclavo» y haciéndose obediente hasta la muerte de cruz (cf. Flp 2,7-8)—, puede verse aquí en toda su amplitud en un solo gesto. Con un acto simbólico, Jesús aclara el conjunto de su servicio salvífico. Se despoja de su esplendor divino, se arrodilla, por decirlo así, ante nosotros, lava y enjuga nuestros pies sucios para hacernos dignos de participar en el banquete nupcial de Dios.

Cuando encontramos en el Apocalipsis la formulación paradójica según la cual los salvados «han lavado y blanqueado sus mantos en la sangre del Cordero» (7,14), se nos está diciendo que el amor de Jesús hasta el extremo es lo que nos purifica, nos lava. El gesto de lavar los pies

expresa precisamente esto: el amor servicial de Jesús es lo que nos saca de nuestra soberbia y nos hace capaces de Dios, nos hace «puros».

«Vosotros estáis limpios»

En el pasaje del lavatorio de los pies aparece por tres veces la palabra «puro», limpio. Con eso Juan retorna un concepto fundamental de la tradición del Antiguo Testamento, como también del mundo de las religiones en general. Para poder comparecer ante Dios, entrar en comunión con Dios, el hombre ha de ser «puro». Pero cuanto más se adentra en la luz, tanto más se siente sucio y necesitado de purificación. Por eso las religiones han creado sistemas de «purificación» con el fin de dar al hombre la posibilidad de acceder a Dios.

En las prescripciones culturales de todas las religiones los ritos de purificación tienen un papel importante: dan al hombre una idea de la santidad de Dios, y también de la propia oscuridad, de la cual ha de ser liberado para poder acercarse a Él. En el judaísmo observante de los tiempos de Jesús, el sistema de las purificaciones culturales dominaba toda la vida. En el capítulo 7 del Evangelio de Marcos encontramos la toma de posición fundamental de Jesús ante este concepto de pureza cultural que se obtiene mediante prácticas rituales; Pablo ha tenido que afrontar repetidamente en sus cartas dicha cuestión sobre la «pureza» ante Dios.

En Marcos vemos el cambio radical que Jesús ha dado al concepto de pureza ante Dios: no son las prácticas rituales lo que purifica. La pureza y la impureza tienen lugar en el corazón del hombre y dependen de la condición de su corazón (cf. Mc 7,14-23).

Pero surge inmediatamente una pregunta: ¿Cómo se hace puro el corazón? ¿Quiénes son los hombres de corazón puro, los que pueden ver a Dios (cf. Mt 5,8)? La exégesis liberal ha dicho que Jesús habría reemplazado la concepción ritual de la pureza por una de orden moral: en el lugar del culto y su mundo se pondría ahora la moral. Consiguientemente, el cristianismo sería esencialmente una moral, una especie de «rearme» ético. Pero así no se hace justicia a la novedad del Nuevo Testamento.

La verdadera novedad se comienza a entrever cuando, en los Hechos de los Apóstoles, Pedro toma posición frente a la objeción de los fariseos convertidos a la fe en Cristo, que pretendían la circuncisión de los cristianos procedentes del paganismo y «exigirles guardar la Ley de Moisés». A esto Pedro replica: Dios mismo ha tomado la decisión de que «los gentiles oyeran de mi boca el mensaje del Evangelio y creyeran... No hizo distinción entre ellos y nosotros, pues ha purificado sus corazones con la fe» (15,5-11). La fe purifica el corazón. Y la fe se debe a que Dios sale al encuentro del hombre. No es simplemente una decisión autónoma de los hombres. Nace porque las personas son tocadas interiormente por el Espíritu de Dios, que abre su corazón y lo purifica.

Juan ha retomado y profundizado este gran tema de la purificación, mencionado sólo brevemente en las palabras de Pedro, en el relato del lavatorio de los pies y, bajo la palabra clave de «santificación», en la oración sacerdotal de Jesús. «Vosotros ya estáis limpios por las palabras que os he hablado», dice Jesús a sus discípulos en el discurso sobre la vida (15,3). Su palabra es lo que penetra en ellos, transforma su pensamiento y su voluntad, su «corazón», y lo abre de tal modo que se convierte en un corazón que ve.

En la reflexión sobre la oración sacerdotal encontraremos nuevamente la misma visión, aunque desde una perspectiva ligeramente diferente, cuando veamos la petición de Jesús: «Santificalos en la verdad» (17,17). En la terminología sacerdotal, «santificar», consagrar, quiere decir habilitar para el culto. La palabra designa las acciones rituales que el sacerdote debe cumplir antes de presentarse ante Dios. «Santificalos en la verdad». La verdad es ahora el «lavatorio» que hace a los hombres dignos de Dios. Esto nos permite comprender aquí a Jesús. El hombre debe estar inmerso en la verdad para que sea liberado de la suciedad que lo separa de Dios. A este respecto no podemos olvidar que Juan no toma en consideración un concepto abstracto de verdad; él sabe que Jesús es la verdad en persona.

En el capítulo 13 del Evangelio, el gesto de Jesús de lavar los pies aparece como la vía de purificación. Se expone una vez más lo mismo, pero desde otro punto de vista. El lavatorio que

nos purifica es el amor de Jesús, el amor que llega hasta la muerte. La palabra de Jesús no es solamente palabra, sino Él mismo. Y su palabra es la verdad y es el amor.

En el fondo es absolutamente lo mismo que Pablo expresa de un modo más difícil de entender para nosotros, cuando dice que somos «justificados por su sangre» (Rm 5,9; cf. Rm 3,25; Ef 1,7; etc.). Y es también lo mismo que explica la Carta a los Hebreos en su gran visión del sumo sacerdocio de Jesús. En el lugar de la pureza ritual no ha entrado simplemente la moral, sino el don del encuentro con Dios en Jesucristo.

Se impone aquí de nuevo la confrontación con las filosofías platónicas de la antigüedad tardía que giran en torno al tema de la purificación, como por ejemplo, una vez más, en Plotino. Esta purificación se alcanza, por un lado, a través de los ritos y, por otro, y sobre todo, a través de la ascensión gradual del hombre hacia las alturas de Dios. De este modo, el hombre se purifica de lo material, se convierte en espíritu y, por tanto, en puro.

Por el contrario, en la fe cristiana es precisamente el Dios encarnado quien nos purifica verdaderamente y atrae la creación hacia la unidad con Dios. La espiritualidad del siglo XIX ha vuelto a convertir en unilateral el concepto de pureza, reduciéndolo cada vez más a la cuestión del orden en el ámbito sexual, contaminándolo también nuevamente con la desconfianza respecto a la esfera material y al cuerpo. En la gran aspiración de la humanidad a la pureza, el Evangelio de Juan —Jesús mismo— nos indica el rumbo: Él, que es Dios y Hombre al mismo tiempo, nos hace capaces de Dios. Lo esencial es estar en su Cuerpo, el estar penetrados por su presencia.

Quizás sea útil hacer notar ahora que la transformación del concepto de pureza en el mensaje de Jesús demuestra una vez más lo que hemos visto en el capítulo segundo sobre el final de los sacrificios de animales respecto al culto y al nuevo templo. Así como los antiguos sacrificios eran un tender hacia el futuro en actitud de espera, y recibieron su luz y su dignidad de ese porvenir hacia el que estaban orientados, también los usos rituales de purificación, que pertenecían a este culto, eran igual que aquéllos —como dirían los Padres— «sacramentum futuri»: una etapa en la historia de Dios con los hombres o de los hombres con Dios; una etapa que quería crear una apertura hacia el futuro, pero que tuvo que ceder el puesto al haber llegado la hora de la novedad.

Sacramentum y exemplum,

don y tarea: el «mandamiento nuevo»

Retornemos al capítulo 13 del Evangelio de Juan. «Vosotros estáis limpios», dice Jesús a sus discípulos. El don de la pureza es un acto de Dios. El hombre por sí mismo no puede hacerse digno de Dios, por más que se someta a cualquier proceso de purificación. «Vosotros estáis limpios». En esta palabra maravillosamente simple de Jesús se expresa de manera prácticamente sintética lo sublime del misterio de Cristo. El Dios que desciende hacia nosotros nos hace puros. La pureza es un don.

Pero surge entonces una objeción. Pocos versículos después dice Jesús: «Pues si yo, el Maestro y el Señor, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros: os he dado ejemplo para que lo que yo he hecho con vosotros, vosotros también lo hagáis» (Jn 13,14s). Con esto, ¿no hemos llegado quizás, de hecho, a una concepción meramente moral del cristianismo?

En realidad, Rudolf Schnackenburg, por ejemplo, habla de dos interpretaciones que contrastan entre sí del lavatorio de los pies en el mismo capítulo 13: una primera, «teológicamente más profunda... entiende el lavatorio de los pies como un acontecimiento simbólico que indica la muerte de Jesús; la segunda es de carácter puramente paradigmático y se queda en el servicio de humildad de Jesús que representa el lavatorio de los pies» (Johannesevangelium, III, p. 7). Schnackenburg sostiene que esta última interpretación sería una «creación de la redacción», sobre todo teniendo en cuenta que, según él, «la segunda interpretación parece ignorar la primera» (p. 12; cf. p. 28). Pero eso es una manera de pensar demasiado limitada, demasiado

ceñida al esquema de nuestra lógica occidental. Para Juan, la entrega de Jesús y su acción continuada en sus discípulos van juntas.

Los Padres han resumido la diferencia de los dos aspectos, así como sus relaciones recíprocas, en las categorías de sacramentum y exemplum: con sacramentum no entienden aquí un determinado sacramento aislado, sino todo el misterio de Cristo en su conjunto —de su vida y de su muerte—, en el que Él se acerca a nosotros los hombres y entra en nosotros mediante su Espíritu y nos transforma. Pero, precisamente porque este sacramentum «purifica» verdaderamente al hombre, lo renueva desde dentro, se convierte también en la dinámica de una nueva existencia. La exigencia de hacer lo que Jesús hizo no es un apéndice moral al misterio y, menos aún, algo en contraste con él. Es una consecuencia de la dinámica intrínseca del don con el cual el Señor nos convierte en hombres nuevos y nos acoge en lo suyo.

Esta dinámica esencial del don, por la cual Él mismo obra en nosotros ahora y nuestro obrar se hace una sola cosa con el suyo, aparece de modo particularmente claro en estas palabras de Jesús: «El que cree en mí, también él hará las obras que yo hago, y aun mayores. Porque yo me voy al Padre» (In 14,12). Con ellas se expresa precisamente lo que se quiere decir en el lavatorio de los pies con las palabras «os he dado ejemplo». El obrar de Jesús se convierte en el nuestro, porque Él mismo es quien actúa en nosotros.

A partir de esto se entiende también el discurso sobre el «mandamiento nuevo» con el que, tras las palabras sobre la traición de Judas, Jesús vuelve a retomar la invitación a lavar los pies unos a otros, elevándolo a rango de principio (cf. 13,14s). ¿En qué consiste la novedad del mandamiento nuevo?

Puesto que, a fin de cuentas, aquí entra en juego la novedad del Nuevo Testamento y, por tanto, la cuestión sobre «la esencia del cristianismo», es muy importante escuchar con especial atención.

Se ha dicho que la novedad, más allá del mandamiento ya existente del amor al prójimo, se manifiesta en la expresión «amar como yo os he amado», es decir, en amar hasta estar dispuestos a sacrificar la propia vida por el otro. Si consistiera en esto la esencia y la totalidad del «mandamiento nuevo» entonces habría que definir el cristianismo como una especie de esfuerzo moral extremo. Así interpretan muchos también el Sermón de la Montaña. Respecto al antiguo camino de los Diez Mandamientos, que indicaría algo así como la senda normal para el hombre común, el cristianismo habría inaugurado con el Sermón de la Montaña el camino más elevado de una exigencia radical, en la cual se habría manifestado en la humanidad un grado superior de humanismo.

Pero, en realidad, ¿quién puede decir de sí mismo que se ha elevado por encima de la «mediocridad» del camino de los Diez Mandamientos, que los ha dejado atrás como algo que se da por descontado, por decirlo así, y que ahora camina por vías más elevadas en la «nueva Ley»? No, la verdadera novedad del mandamiento nuevo no puede consistir en la elevación de la exigencia moral. Lo esencial también en estas palabras no es precisamente la llamada a una exigencia suprema, sino al nuevo fundamento del ser que se nos ha dado. La novedad solamente puede venir del don de la comunión con Cristo, del vivir en Él.

De hecho, Agustín había comenzado su exposición del Sermón de la Montaña —su primer ciclo de homilías tras su ordenación sacerdotal— con la idea del ethos superior, de las normas más elevadas y más puras. Pero, en el transcurso de sus homilías, el centro de gravedad se va desplazando cada vez más. Tiene que admitir repetidamente que la antigua exigencia significaba ya una verdadera perfección. Y, en lugar de una pretendida exigencia superior, aparece cada vez más claramente la disposición del corazón (cf. De serm. Dom. in monte, I, 19, 59); el «corazón puro» (cf. Mt 5,8) se convierte progresivamente en el centro de la interpretación. Más de la mitad de todo el ciclo de homilías se desarrolla con la idea de fondo del corazón purificado. Así, sorprendentemente, puede verse la conexión con el lavatorio de los pies: sólo si nos dejamos lavar una y otra vez, si nos dejamos «purificar» por el Señor mismo, podemos aprender a hacer, junto con Él, lo que Él ha hecho.

La inserción de nuestro yo en el suyo —«vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí» (Ga2,20)— es lo que verdaderamente cuenta. Por eso la segunda palabra clave que aparece frecuentemente en la interpretación que hace Agustín del Sermón de la Montaña es «misericordia». Debemos dejarnos sumergir en la misericordia del Señor; entonces también nuestro «corazón» encontrará el camino recto. El «mandamiento nuevo» no es simplemente una exigencia nueva y superior. Está unido a la novedad de Jesucristo, al sumergirse progresivamente en Él.

Siguiendo en esta línea, Tomás de Aquino pudo decir: «La nueva ley es la misma gracia del Espíritu Santo» (S. Theol., I-II, q. 106, a. 1), no una norma nueva, sino la nueva interioridad dada por el mismo Espíritu de Dios. Agustín pudo resumir al final esta experiencia espiritual de la verdadera novedad en el cristianismo en la famosa fórmula: «Da quod iubes et iube quod vis», «dame lo que mandas y manda lo que quieras» (Conf., X, 29, 40).

El don —el sacramentum— se convierte en exemplum, ejemplo que, sin embargo, sigue siendo don. Ser cristiano es ante todo un don, pero que luego se desarrolla en la dinámica del vivir y poner en práctica este don.

El misterio del traidor

La perícopa del lavatorio de los pies nos pone ante dos formas diferentes de reaccionar a este don por parte del hombre: Judas y Pedro. Inmediatamente después de haberse referido al ejemplo que da a los suyos, Jesús comienza a hablar del caso de Judas. Juan nos dice a este respecto que Jesús, profundamente conmovido, declaró: «Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar» (13,21).

Juan habla tres veces de la «turbación» o «conmoción» de Jesús: junto al sepulcro de Lázaro (cf. 11,33.38); el «Domingo de Ramos», después de las palabras sobre el grano de trigo que muere, en una escena que remite muy de cerca a la hora en el Monte de los Olivos (cf. 12,24-27) y, por último, aquí. Son momentos en los que Jesús se encuentra con la majestad de la muerte y es tocado por el poder de las tinieblas, un poder que Él tiene la misión de combatir y vencer. Volveremos sobre esta «conmoción» del alma de Jesús cuando reflexionemos sobre la noche en el Monte de los Olivos.

Volvamos a nuestro texto. El anuncio de la traición suscita comprensiblemente al mismo tiempo agitación y curiosidad entre los discípulos. «Uno de ellos, al que Jesús tanto amaba, estaba en la mesa a su derecha. Simón Pedro le hizo señas para que averiguase por quién lo decía. Entonces él, apoyándose en el pecho de Jesús, le preguntó: "Señor, ¿quién es?". Jesús le contestó: "Aquel a quien yo le dé este trozo de pan untado"» (13,23ss).

Para comprender este texto hay que tener en cuenta primero que en la cena pascual estaba prescrito cómo acomodarse a la mesa. Charles K. Barrett explica el versículo que acabamos de citar de la siguiente manera: «Los participantes en una cena estaban recostados sobre su izquierda; el brazo izquierdo servía para sujetar el cuerpo; el derecho quedaba libre para poderlo usar. Por tanto, el discípulo que estaba a la derecha de Jesús tenía su cabeza inmediatamente delante de Jesús y, consiguientemente, se podía decir que estaba acomodado frente a su pecho. Como es obvio, podía hablar confidencialmente con Jesús, pero el suyo no era el puesto de honor; éste estaba a la izquierda del anfitrión. No obstante, el puesto ocupado por el discípulo amado era el de un íntimo amigo.; Barrett hace notar en este contexto que existe una descripción paralela en Plinio (p. 437).

Tal como está aquí, la respuesta de Jesús es totalmente clara. Pero el evangelista nos hace saber que, a pesar de ello, los discípulos no entendieron a quién se refería. Podemos suponer por tanto que Juan, repensando lo acontecido, haya dado a la respuesta una claridad que no tenía para los presentes en aquel momento. En 13,18 nos pone sobre la buena pista. En él Jesús dice: «Tiene que cumplirse la Escritura: "El que compartía mi pan me ha traicionado"» (Sal 41,10; cf. Sal 55,14). Éste es el modo de hablar característico de Jesús: con palabras de la Escritura, Él alude a su destino, insertándolo al mismo tiempo en la lógica de Dios, en la lógica de la historia de la salvación.

Estas palabras se hacen totalmente transparentes después; queda claro que la Escritura describe verdaderamente su camino, aunque, por el momento, permanece el enigma. Inicialmente se alcanza a entender únicamente que quien traicionará a Jesús es uno de los comensales; pero posteriormente se va clarificando que el Señor tiene que padecer hasta el final y seguir hasta en los más mínimos detalles el destino de sufrimiento del justo, un destino que aparece de muchas maneras sobre todo en los Salmos. Jesús debe experimentar la incompreensión, la infidelidad incluso dentro del círculo más íntimo de los amigos y, de este [nodo, «cumplir la Escritura». Él se revela como el verdadero sujeto de los Salmos, como el «David» del que provienen, y a través del cual adquieren sentido.

En lugar de la expresión usada por la Biblia griega para decir «comer», Juan utiliza el término *trógein* —con el cual Jesús indica en su gran sermón sobre el pan el «comer» su cuerpo y su sangre, es decir, recibir el Sacramento eucarístico (cf. Jn 6,54-58)— y, de este modo, añade una nueva dimensión a la palabra del Salmo retomada por Jesús como profecía sobre su propio camino. Así, la palabra del Salmo proyecta anticipadamente su sombra sobre la Iglesia que celebra la Eucaristía, tanto en el tiempo del evangelista como en todos los tiempos: con la traición de Judas, el sufrimiento por la deslealtad no se ha terminado. «Incluso mi amigo, de quien yo me fiaba, el que compartía mi pan, me ha traicionado» (Sal 41,10). La ruptura de la amistad llega hasta la fraternidad de comunión de la Iglesia, donde una y otra vez se encuentran personas que toman «su pan» y lo traicionan.

El sufrimiento de Jesús, su agonía, perdura hasta el fin del mundo, ha escrito Pascal basándose en estas consideraciones (cf. Pensées, VII, 553). Podemos expresarlo también desde el punto de vista opuesto: en aquella hora, Jesús ha tomado sobre sus hombros la traición de todos los tiempos, el sufrimiento de todas las épocas por el ser traicionado, soportando así hasta el fondo las miserias de la historia.

Juan no da ninguna interpretación psicológica del comportamiento de Judas; el único punto de referencia que nos ofrece es la alusión al hecho de que, como tesorero del grupo de los discípulos, Judas les habría sustraído su dinero (cf. 12,6). Por lo que se refiere al contexto que nos interesa, el evangelista dice sólo lacónicamente: «Entonces, tras el bocado, entró en él Satanás» (13,27).

Lo que sucedió con Judas, para Juan, ya no es explicable psicológicamente. Ha caído bajo el dominio de otro: quien rompe la amistad con Jesús, quien se sacude de encima su «yugo ligero», no alcanza la libertad, no se hace libre, sino que, por el contrario, se convierte en esclavo de otros poderes; o más bien: el hecho de que traicione esta amistad proviene ya de la intervención de otro poder, al que ha abierto sus puertas.

Y, sin embargo, la luz que se había proyectado desde Jesús en el alma de Judas no se oscureció completamente. Hay un primer paso hacia la conversión: «He pecado», dice a sus mandantes. Trata de salvar a Jesús y devuelve el dinero (cf. Mt 27,3ss). Todo lo puro y grande que había recibido de Jesús seguía grabado en su alma, no podía olvidarlo.

Su segunda tragedia, después de la traición, es que ya no logra creer en el perdón. Su arrepentimiento se convierte en desesperación. Ya no ve más que a sí mismo y sus tinieblas, ya no ve la luz de Jesús, esa luz que puede iluminar y superar incluso las tinieblas. De este modo, nos hace ver el modo equivocado del arrepentimiento: un arrepentimiento que ya no es capaz de esperar, sino que ve únicamente la propia oscuridad, es destructivo y no es un verdadero arrepentimiento.

La certeza de la esperanza forma parte del verdadero arrepentimiento, una certeza que nace de la fe en que la Luz tiene mayor poder y se ha hecho carne en Jesús.

Juan concluye el pasaje sobre Judas de una manera dramática con las palabras: «En cuanto Judas tomó el bocado, salió. Era de noche» (13,30). Judas sale fuera, y en un sentido más profundo: sale para entrar en la noche, se marcha de la luz hacia la oscuridad; el «poder de las tinieblas» se ha apoderado de él (cf. Jn 3,19; Lc 22,53).

En Judas encontramos el peligro que atraviesa todos los tiempos, es decir, el peligro de que también los que «fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron partícipes del Espíritu Santo» (Hb 6,4), a través de múltiples formas de infidelidad en apariencia intrascendentes, decaigan anímicamente y así, al final, saliendo de la luz, entren en la noche y ya no sean capaces de conversión. En Pedro vemos otro tipo de amenaza, de caída más bien, pero que no se convierte en deserción y, por tanto, puede ser rescatada mediante la conversión.

Juan 13 nos relata dos coloquios entre Jesús y Pedro en los que aparecen ambos aspectos de este peligro. En el primer coloquio, Pedro, el Apóstol, no quiere al principio dejarse lavar los pies por Jesús. Eso contrasta con su idea de la relación entre maestro y discípulo, contrasta con su imagen del Mesías, que él ha reconocido en Jesús. En el fondo, su resistencia a dejarse lavar los pies tiene el mismo sentido que su objeción contra el anuncio que Jesús hace de su pasión después de la confesión del Apóstol en Cesarea de Felipe: «¡No lo permita Dios, Señor! Eso no puede pasarte» (Mt 16,22), dijo entonces.

Y ahora, fundándose en la misma idea, dice: «No me lavarás los pies jamás» (In 13,8). Es la objeción a Jesús que recorre toda la historia, como diciendo: «Tú eres el triunfador. Tú tienes el poder. Tu abajamiento, tu humildad es inadmisibles». Y es siempre Jesús quien tiene que ayudarnos a entender una y otra vez que el poder de Dios es diferente, que el Mesías tiene que entrar en la gloria y llevar a la gloria a través del sufrimiento.

En el segundo coloquio, después de que Judas ha salido y se ha proclamado el mandamiento nuevo, se pasa al tema del martirio. Esto aparece bajo la palabra clave «irse», «ir hacia» (hypágó). Según Juan, Jesús habló en dos ocasiones de su «irse» donde los judíos no podían ir (cf. 7,34ss; 8,21s). Quienes lo escuchaban trataron de adivinar el sentido de esto y avanzaron dos suposiciones. En un caso dijeron: «¿Se irá a los que viven dispersos entre los griegos para enseñar a los griegos?» (7,35). En otro, comentaron: «Será que va a suicidarse?» (8,22). En ambas suposiciones se barrunta algo verdadero y, sin embargo, fallan radicalmente en la verdad fundamental. Sí, su irse es un ir a la muerte, pero no en el sentido de darse muerte a sí mismo, sino de transformar su muerte violenta en la libre entrega de su propia vida (cf. 10,18). Y así es como Jesús, aunque no fue personalmente a Grecia, ha llegado efectivamente a los griegos y ha manifestado el Padre, el Dios vivo, al mundo pagano mediante la cruz y la resurrección.

En la hora del lavatorio de los pies, en la atmósfera de la despedida que caracteriza la situación, Pedro pregunta abiertamente al Maestro: «Señor, ¿adónde vas?». Y, una vez más, recibe una respuesta cifrada: «A donde yo voy, no me puedes acompañar ahora, me acompañarás más tarde» (13,36). Pedro entiende que Jesús habla de su muerte inminente e intenta subrayar su fidelidad radical hasta la muerte con su pregunta: «Por qué no puedo acompañarte ahora? Daré mi vida por ti» (13,37). De hecho, después, en el Monte de los Olivos, decidido a poner en práctica su propósito, se comprometerá desenvainando la espada. Pero tiene que aprender que el martirio tampoco es un acto heroico, sino un don gratuito de la disponibilidad para sufrir por Jesús. Tiene que olvidarse de la heroicidad de sus propias acciones y aprender la humildad del discípulo. Su voluntad de llegar a las manos en la reyerta, su heroísmo, termina en su renegar de Jesús. Para lograr un puesto cercano al fuego en el patio del palacio del sumo sacerdote, y obtener posiblemente información de las últimas novedades sobre lo que ocurría con Jesús, dice que no lo conoce. Su heroísmo se ha derrumbado en una mezquina forma de táctica. Tiene que aprender a esperar su hora; tiene que aprender la espera, la perseverancia. Tiene que aprender el camino del seguimiento, para ser llevado después, a su hora, donde él no quiere (cf. in 21,18), y recibir la gracia del martirio.

En el fondo, en ambos coloquios se trata de lo mismo: no prescribir a Dios lo que Dios tiene que hacer, sino aprender a aceptarlo tal como Él mismo se nos manifiesta; no querer ponerse a la altura de Dios, sino dejarse plasmar poco a poco, en la humildad del servicio, según la verdadera imagen de Dios.

Lavatorio de los pies y confesión de los pecados

Finalmente hemos de prestar atención todavía a un último detalle del relato del lavatorio de los pies. Después de que el Señor explica a Pedro la necesidad de lavarle los pies, éste replica que, siendo así las cosas, Jesús le debería lavar no sólo los pies, sino también las manos y la cabeza. La respuesta de Jesús, una vez más, resulta enigmática: «Uno que se ha bañado no necesita lavarse más que los pies, porque todo él está limpio» (13,10). ¿Qué significa esto?

Las palabras de Jesús suponen obviamente que los discípulos, antes de ir a la cena, habían tomado un baño completo y que ahora, ya a la mesa, sólo hacía falta lavarles los pies. Está claro que Juan ve en estas palabras un sentido simbólico más profundo, que no es fácil de identificar. Tengamos presente ante todo que el lavatorio de los pies —como ya hemos visto— no es un sacramento particular, sino que significa la totalidad del servicio salvador de Jesús: el sacramentum de su amor, en el cual Él nos sumerge en la fe y que es el verdadero lavatorio de purificación para el hombre.

Pero el lavatorio de los pies adquiere en este contexto, más allá de su simbolismo esencial, también un significado más concreto que nos remite a la praxis de la vida de la Iglesia primitiva. ¿De qué se trata? El «baño completo» que se da por supuesto no puede ser otro que el Bautismo, con el cual el hombre queda inmerso en Cristo de una vez por todas y recibe su nueva identidad del ser en Cristo. Este proceso fundamental, mediante el cual no nos hacemos cristianos por nosotros mismos, sino que nos convertimos en cristianos gracias a la acción del Señor en su Iglesia, es irreplicable. No obstante, en la vida de los cristianos, para permanecer en una comunión de mesa con el Señor, este proceso necesita siempre un complemento: el lavatorio de los pies. ¿Qué significa esto? No hay una respuesta absolutamente segura. Pero me parece que la Primera Carta de Juan indica el buen camino y nos señala cuál es su significado. En ella se lee: «Si decimos que no hemos pecado, nos engañamos y no somos sinceros. Pero si confesamos nuestros pecados, él, que es fiel y justo, nos perdonará los pecados y nos lavará de nuestros delitos. Si decimos que no hemos pecado, le hacemos mentiroso y no poseemos su palabra» (1,8ss). Puesto que también los bautizados siguen siendo pecadores, tienen necesidad de la confesión de los pecados, que «nos lava de todos nuestros delitos».

La palabra «purificar» establece la conexión interior con la perícopa del lavatorio de los pies. La práctica misma de la confesión de los pecados, que procede del judaísmo, está atestiguada también en la Carta de Santiago (5,16), así como en la Didaché. En ésta leemos: «En la asamblea confesarás tus faltas» (4,14); y vuelve a decir más adelante: «En cuanto al domingo del Señor, una vez reunidos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados» (14,1). Franz Mußner, siguiendo a Rudolf Knopf, comenta: «En ambos textos se piensa en una confesión pública del individuo» (Jakobusbrief, p. 226, nota 5). En esta confesión de los pecados, que ciertamente formaba parte de las primeras comunidades cristianas en el ámbito de influjo judeocristiano, no se puede identificar seguramente el sacramento de la Penitencia tal como se ha desarrollado en el curso de la historia de la Iglesia, pero es ciertamente «una etapa hacia él» (ibid., p. 226).

De lo que se trata en el fondo es de que la culpa no debe seguir supurando ocultamente en el alma, envenenándola así desde dentro. Necesita la confesión. Por la confesión la sacamos a la luz, la exponemos al amor purificador de Cristo (cf. Jn 3,20s). En la confesión el Señor vuelve a lavar siempre nuestros pies sucios y nos prepara para la comunión de mesa con Él.

Al mirar en retrospectiva al conjunto del capítulo sobre el lavatorio de los pies, podemos decir que en este gesto de humildad, en el cual se hace visible la totalidad del servicio de Jesús en la vida y la muerte, el Señor está ante nosotros como el siervo de Dios; como Aquel que se ha hecho siervo por nosotros, que carga con nuestro peso, dándonos así la verdadera pureza, la capacidad de acercarnos a Dios. En el segundo «canto del siervo de Dios», en el profeta Isaías, se encuentra una frase que en cierto modo anticipa la línea de fondo de la teología joánica de la Pasión: «El Señor me dijo: "Tú eres mi siervo y en ti seré glorificado" (LXX: doxasthésomai)» (cf. 49,3).

Esta conexión entre el servicio humilde y la gloria (dóxa) es el núcleo de todo el relato de la Pasión en san Juan: precisamente en el abajamiento de Jesús, en su humillación hasta la cruz, se transparenta la gloria de Dios; Dios Padre es glorificado, y Jesús en Él. Un pequeño inciso en el «Domingo de Ramos» —que podría considerarse como la versión joánica de la narración del Monte de los Olivos— resume todo esto: «Ahora mi alma está agitada, y ¿qué diré?: Padre, líbrame de esta hora. Pero si para eso he venido, para esta hora. Padre, glorifica tu nombre. Entonces vino una voz del cielo: Le he glorificado y volveré a glorificarle» (12,27s). La hora de la cruz es la hora de la verdadera gloria de Dios Padre y de Jesús.

4. LA ORACIÓN SACERDOTAL DE JESÚS

En el Evangelio de Juan, después del lavatorio de los pies, siguen las palabras de despedida de Jesús (caps. 14-16), que al final, en el capítulo 17, desembocan en una gran oración, para la que el teólogo luterano David Chytraeus (1530-1600) acuñó la expresión oración sacerdotal. El carácter sacerdotal de esta oración fue subrayado en los tiempos de los Padres de la Iglesia sobre todo por Cirilo de Alejandría (t 444). André Feuillet cita en su monografía sobre Juan 17 un texto de Ruperto de Deutz (1 entre 1129 y 1130) en el que se resume el carácter esencial de la plegaria de una manera muy bella: «Haec pontifex summus propitiator ipse et propitiatorium, sacerdos et sacrificium, pro nobis oravit. Así ha orado por nosotros el Sumo Sacerdote, que era Él mismo quien ofrecía el sacrificio y la víctima propiciatoria sacrificada, sacerdote y sacrificio» (Joan., en: PL 169, 764B; cf. Feuillet, p. 35).

1. LA FIESTA JUDÍA DE LA EXPIACIÓN COMO TRASFONDO BÍBLICO DE LA ORACIÓN SACERDOTAL

He encontrado la clave para la comprensión justa de este gran texto en el libro citado de Feuillet. Él hace ver que esta oración sólo puede entenderse teniendo como telón de fondo la liturgia de la fiesta judía de la Expiación (Yom Hakkippurim). El rito de la fiesta, con su rico contenido teológico, tiene su cumplimiento en la oración de Jesús, se «realiza» en el más estricto sentido de la palabra: el rito se convierte en la realidad que significa. Lo que allí se representaba con acciones rituales, ahora sucede de manera real y se cumple definitivamente. Para entender esto hemos de fijarnos ante todo en el ritual de la fiesta de la Expiación descrito en Levítico 16 y 23,26-32. En aquel día, mediante los sacrificios prescritos (dos machos cabríos, un carnero para el holocausto, un novillo: 16,5s), el sumo sacerdote ha de ofrecer primero la expiación por sí mismo, después por «su casa», es decir; por la clase sacerdotal de Israel en general, y, finalmente, por toda la comunidad de Israel (cf. 16,17). «Así purificará el santuario de las impurezas de los hijos de Israel y de todas sus transgresiones con que hayan pecado. Lo mismo hará con la Tienda de Reunión, que mora con ellos, en medio de sus impurezas» (16,16).

Únicamente durante estos ritos, una sola vez al año, el sumo sacerdote pronuncia en presencia de Dios el santo Nombre, que normalmente no se podía nombrar, y que Dios había revelado desde la zarza ardiente: aquel nombre por el cual, por decirlo así, Él se había hecho tangible para Israel. La Finalidad del gran día de la Expiación, por tanto, es volver a dar a Israel su carácter de «pueblo santo» tras las transgresiones de todo un año, de encauzarlo de nuevo hacia su destino de ser el pueblo de Dios en medio del mundo (cf. Feuillet, pp. 56 y 78). En este sentido, se trata de lo que constituye el fin más íntimo de la creación en su conjunto: crear un espacio para dar respuesta al .1 mor de Dios, a su voluntad santa.

En efecto, según la teología rabínica, la idea de la alianza, de crear un pueblo santo que esté ante Dios y en unión con Él, es anterior a la idea de la creación del mundo; más aún, es su más honda razón de ser. El cosmos no fue creado para que hubiera multitud de astros y tantas otras cosas más, sino para que hubiera un espacio para la «alianza», para el «sí» del amor entre Dios y el hombre que le responde. La fiesta de la Expiación restablece una y otra vez esta

armonía, este sentido del mundo reiteradamente perturbado por el pecado, y por eso representa la cumbre del año litúrgico.

La estructura del rito descrito en Levítico 16 es retomada precisamente en la oración de Jesús: así como el sumo sacerdote hace la expiación por sí mismo, por la clase sacerdotal y por toda la comunidad de Israel, también Jesús ruega por sí mismo, por los Apóstoles y, finalmente, por todos los que después, por medio de su palabra, crearán en Él: por la Iglesia de todos los tiempos (cf. Jn 17,20).

Él se santifica a «sí mismo» y ofrece santidad a los suyos. El que aquí se trate a fin de cuentas de la salvación de todos, de la «vida del mundo» en su totalidad (cf. 6,51) —no obstante los límites que se establecen respecto al «mundo» (cf. 17,9)—, será objeto de ulteriores reflexiones. La oración de Jesús lo presenta como el sumo sacerdote del gran día de la Expiación. Su cruz y su exaltación son el día de la Expiación para todos, en el que la historia entera del mundo, frente a todas las culpas humanas con todos sus destrozos, encuentra su sentido, y se la introduce en su auténtica «razón de ser» y su «adonde».

A este respecto, la teología de Juan 17 se corresponde perfectamente con lo que la Carta a los Hebreos desarrolla con detalle. La interpretación que ésta expone del culto veterotestamentario en la perspectiva de Jesucristo es también el alma de la oración de Juan 17. Pero también la teología de san Pablo se orienta hacia este centro que, en la Segunda Carta a los Corintios, aparece en forma de una imploración dramática: «En nombre de Cristo os pedimos que os reconciliéis con Dios» (5,20).

Y ¿acaso no es verdad que el problema esencial de toda la historia del mundo es el ser hombres no reconciliados con Dios, con el Dios silencioso, misterioso, aparentemente ausente y sin embargo omnipresente?

La oración sacerdotal de Jesús es la puesta en práctica del día de la Expiación, es, por decirlo así, la fiesta siempre accesible de la reconciliación de Dios con los hombres. Llegados a este punto, se impone la cuestión sobre la relación entre la oración sacerdotal de Jesús y la Eucaristía. Hay intentos de interpretar esta oración como una especie de «plegaria eucarística», de presentarla de alguna manera como la versión joánica de la institución del Sacramento. Estos intentos no se pueden sostener. Sin embargo, existe una relación más profunda.

En el coloquio de Jesús con el Padre, el rito del día de la Expiación se transforma en plegaria: aquí se hace concreta aquella renovación del culto a la que apuntaban la purificación del templo y las palabras de Jesús para explicar aquel episodio. Los sacrificios de animales quedan superados. En su lugar se pone lo que los Padres griegos llamaban *thysía logike*, sacrificio en modo de palabra, y que Pablo califica de manera muy parecida como *logiké latreía*, como culto modelado por la palabra, correspondiente a la razón (cf. Rm 12,1).

Ciertamente, esta «palabra», que ocupa el lugar de los sacrificios, no es mera palabra. Ante todo, 110 es sólo un hablar humano, sino palabra de Aquel que es «la Palabra» y que, por tanto, arrastra todas las palabras humanas dentro del diálogo interior de Dios, en su razón y en su amor. Pero, además, es más que palabra, porque esta Palabra eterna ha dicho: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me has preparado un cuerpo» (Hb 10,5; cf. Sal 40,7). La Palabra es carne; más aún: es un cuerpo entregado, es sangre derramada.

Con la institución de la Eucaristía Jesús transforma su padecer la muerte en «palabra», en la radicalidad de su amor que se entrega hasta la muerte. De este modo, Él mismo se convierte en «templo». En la medida en que la oración sacerdotal es una forma de poner en práctica la autoentrega de Jesús, constituye el nuevo culto y está internamente unida con la Eucaristía. Debemos volver sobre todo esto cuando tratemos de la institución de este sacramento.

Antes de centrar nuestra atención en cada uno de los temas de la oración sacerdotal, hay que mencionar aún otra referencia al Antiguo Testamento, resaltada también por André Feuillet. El autor advierte que la profundización espiritual y la renovación de la idea del sacerdocio que se encuentran en Juan 17 ya se habían desarrollado con antelación en los cantos de Isaías sobre el siervo de Dios, especialmente en Isaías 53. El siervo de Dios, que carga con la iniquidad de

todos (53,6), que se ofrece a sí mismo como expiación (53,10), que lleva el pecado de muchos (53,12), desempeña con todo eso el ministerio del sumo sacerdote, cumple la figura del sacerdocio desde dentro. Es sacerdote y víctima a la vez, y de este modo realiza la reconciliación. Con ello, los cantos del siervo de Dios continúan en la línea de ahondar en la idea del sacerdocio y el culto, como ya se había hecho en la tradición profética, especialmente en Ezequiel.

Aunque en Juan 17 no se encuentra ninguna referencia directa a los cantos del siervo de Dios, la visión de Isaías 53 resulta fundamental para el nuevo concepto de sacerdocio y culto que aparece en todo el Evangelio de Juan y, de modo particular, en la oración sacerdotal. Hemos encontrado dicha relación de manera manifiesta en el capítulo sobre el lavatorio de los pies; aparece claramente perceptible también en el sermón del Buen Pastor, en el cual Jesús dice cinco veces que este Pastor ofrece la vida por sus ovejas (cf. Jn 10,11.15.17.18ss), retomando así de manera evidente Isaías 53.

En la novedad de la figura de Jesucristo —visible en la ruptura externa con el templo y sus sacrificios— se conserva no obstante la íntima unidad con la historia de la salvación de la Antigua Alianza. Si pensamos en la figura de Moisés que, intercediendo por la salvación de Israel, ofrece su vida a Dios, se puede ver claramente una vez más esta unidad, cuya demostración es precisamente un objetivo esencial del Evangelio de Juan.

2. CUATRO GRANDES TEMAS DE LA ORACIÓN SACERDOTAL

Quisiera entresacar ahora cuatro temas principales de la gran riqueza de Juan 17, en los que aparecen aspectos esenciales de este importante texto y, con ello, del mensaje joánico en general.

«Ésta es la vida eterna»

El primer tema lo encontramos el versículo 3: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único el Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo».

El tema «vida» (ζωή), que ya desde el Prólogo (1,4) impregna todo el Evangelio, aparece necesariamente también en la nueva liturgia de la expiación, que se realiza en la oración sacerdotal. La tesis de Rudolf Schnackenburg y otros, según los cuales este versículo sería una glosa añadida posteriormente, puesto que la palabra «vida» no vuelve a aparecer en lo sucesivo en Juan 17, nace a mi parecer —como ocurre en la distinción de las fuentes en el capítulo sobre el lavatorio de los pies— de esa lógica académica que adopta como criterio la forma de composición de un texto elaborado hoy por los estudiosos para valorar un modo de hablar y de pensar tan diferente del que encontramos en el Evangelio de Juan.

La expresión «vida eterna» no significa la vida que viene después de la muerte —como tal vez piensa de inmediato el lector moderno—, en contraposición a la vida actual, que es ciertamente pasajera y no una vida eterna. «Vida eterna» significa la vida misma, la vida verdadera, que puede ser vivida también en este tiempo y que después ya no puede ser rebatida por la muerte física. Esto es lo que realmente interesa: abrazar ya desde ahora «la vida», la vida verdadera, que ya nada ni nadie puede destruir.

Este significado de «vida eterna» aparece muy claramente en el capítulo sobre la resurrección de Lázaro: «El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; el que está vivo y cree en mí, no morirá para siempre» (Jn 11,25s). «Viviréis, porque yo sigo viviendo», dice Jesús a sus discípulos durante la Última Cena (Jn 14,19), enseñando con ello una vez más que lo característico del discípulo de Jesús es que «vive»; que él, mucho más allá del simple existir, ha encontrado y abrazado la verdadera vida que todos andan buscando. Basándose en estos textos, los primeros cristianos se han denominado sencillamente como «los vivientes» (hoi ζώντες). Ellos habían encontrado lo que todos buscan: la vida misma, la vida plena y, por tanto, indestructible.

Mas, ¿cómo se puede llegar a eso? La oración sacerdotal da una respuesta quizás sorprendente, pero que ya estaba preparada en el contexto del pensamiento bíblico: el

hombre encuentra la «vida eterna» a través del «conocimiento». No obstante, ha de tenerse en cuenta que el concepto veterotestamentario de «conocer» presupone un conocimiento que crea comunión, es hacerse una sola cosa con lo conocido. Por eso, la clave de la vida no es un conocimiento cualquiera, sino el hecho de «que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (17,3). Ésta es una especie de fórmula sintética de la fe en la que aparece el contenido esencial de la decisión de ser cristianos: el conocimiento que se nos ha dado por la fe. El cristiano no cree una multiplicidad de cosas. En el fondo cree simplemente en Dios, cree que hay realmente un único Dios.

Pero este Dios se le hace accesible en quien ha enviado, Jesucristo: en el encuentro con Él se produce ese conocimiento de Dios que se hace comunión y, con ello, llega a ser «vida». En la doble fórmula —«Dios y su enviado»— se puede percibir el eco de lo que aparece muchas veces en el Libro del Éxodo, especialmente en los oráculos del Señor: han de creer en «mí» —en Dios— y en Moisés, su enviado. Dios muestra su rostro en el enviado, y definitivamente en su Hijo.

La «vida eterna» es por tanto un acontecimiento relacional. El hombre no la ha adquirido por sí mismo, ni sólo para sí. Mediante la relación con quien es Él mismo la vida, también el hombre llega a ser un viviente.

Se pueden encontrar estadios preparatorios de este pensamiento hondamente bíblico también en Platón, que ha incorporado a su obra tradiciones y reflexiones muy diferentes sobre el tema de la inmortalidad. Así encontramos en él la idea según la cual el hombre puede hacerse inmortal uniéndose a lo que es inmortal. Cuanto más acoge en sí la verdad, se une a la verdad y se adhiere a ella, tanto más vive en función de ella y se ve colmado de lo que no puede ser destruido. En la medida en que, por decirlo así, se adhiere a la verdad, en la medida en que está sujeto a lo que permanece, puede estar seguro de la vida después de la muerte, de una vida plena de salvación.

Lo que en este caso se busca a tientas, aparece con espléndida claridad en la palabra de Jesús. El hombre ha encontrado la vida cuando se sustenta en Él, que es la vida misma. Entonces, muchas cosas en el hombre pueden ser abandonadas. La muerte puede sacarlo de la biosfera, pero la vida que la trasciende, la vida verdadera, ésa perdura.

El hombre tiene que insertarse en esa vida que Juan, distinguiéndola del bios, llama zóé. Lo que da esa vida que ninguna muerte puede quitar es la relación con Dios en Jesucristo.

Es obvio que con este «vivir en relación» se entiende un modo de existencia bien concreta; se entiende que fe y conocimiento no son un saber cualquiera que tiene el hombre entre otros saberes más, sino que constituyen la forma de su existencia. Aunque en este punto no se habla del amor, es evidente sin embargo que el «conocimiento» de Aquel que es el amor mismo se convierte en amor en toda la magnitud de su don y su exigencia.

«Santificalos en la verdad»

En segundo lugar quisiera escoger el tema de la consagración y del consagrar, santificar, el tema que indica de la manera más neta la conexión con el acontecimiento de la reconciliación y con el sumo sacerdocio.

En la plegaria por los discípulos, Jesús dice: «Santificalos en la verdad; tu palabra es verdad... Y por ellos me consagro yo para que también se consagren ellos en verdad» (Jn 17,17.19). Tomemos otro pasaje de los discursos en que se relatan polémicas con los adversarios, pero que entra dentro de este contexto. En él, Jesús se identifica como «quien el Padre consagró y envió al mundo» (10,36). Se trata por tanto de una triple «consagración»: el Padre ha consagrado al Hijo y lo ha enviado al mundo; el Hijo se consagra a sí mismo y ruega que, por su consagración, los discípulos sean consagrados en la verdad.

¿Qué significa «consagrar»? «Consagrado», es decir, «santo» (fiados en la Biblia hebrea), en su pleno sentido según la concepción bíblica, es sólo Dios mismo. Santidad es el término usado para expresar su particular modo de ser, el ser divino como tal. Así, la palabra «santificar, consagrar», significa traspasar algo —persona o cosa— a la propiedad de Dios, y especialmente su destinación para el culto. Esto puede consistir, por un lado, en la consagración para el

sacrificio (cf. Ex 13,2; Dt15,19); por otro, puede significar la consagración al sacerdocio (cf. Ex 28,41), destinar a un hombre a Dios y al culto divino.

El proceso de consagración, de «santificación», comprende dos aspectos aparentemente opuestos entre sí, pero que, en realidad, van interiormente unidos. Por una parte, «consagración», en el sentido de «santificación», es una segregación del resto del entorno propio de la vida personal del hombre. Lo consagrado es elevado a una nueva esfera que ya no está a disposición del hombre. Pero esta segregación incluye esencialmente al mismo tiempo el «para»: precisamente porque se entrega totalmente a Dios, esta realidad existe ahora para el mundo, para los hombres, los representa y los debe sanar. Podemos decir también: segregación y misión forman una única realidad completa.

Esta interrelación resulta muy clara si pensamos en la vocación especial de Israel: por un lado, el pueblo es segregado de todos los demás pueblos, pero, por otro, lo es precisamente para desempeñar un cometido para con todos ellos, para con todo el mundo. Esto es lo que se entiende con el título de Israel como «pueblo santo».

Volvamos al Evangelio de Juan. ¿Qué significan las tres santificaciones (consagraciones) de las que habla? Primero se nos dice que el Padre ha enviado al Hijo al mundo y lo ha consagrado (cf. 10,36). ¿Qué se quiere decir? Los exegetas nos hacen notar que se puede encontrar un cierto paralelismo con esta frase en las palabras sobre la vocación del profeta Jeremías: «Antes de formarte en el vientre te escogí; antes de que salieras del seno materno, te consagré. Te nombré profeta de los gentiles» (Jr 1,5). Consagración significa que Dios reivindica para sí al hombre en su totalidad, que sea «segregado» para Él, lo que, no obstante, comporta al mismo tiempo una misión para los pueblos.

También en las palabras de Jesús, consagración y misión están entrelazadas estrechamente una con otra. Por tanto, se puede decir que esta consagración de Jesús por el Padre es idéntica a la Encarnación: expresa a la vez la plena unidad con el Padre y su ser enteramente para el mundo. Jesús pertenece por entero a Dios y, precisamente por eso, está totalmente a disposición «de todos». «Tú eres el Santo de Dios», le había dicho Pedro en la sinagoga de Cafarnaún, formulando así una gran confesión cristológica (Jn 6,69).

Pero si el Padre le «ha consagrado», ¿qué significa entonces «me consagro yo (hagiázó)» (17,19)? La respuesta de Rudolf Bultmann a esta pregunta en su comentario a Juan es convincente: «Aquí, en la oración de despedida antes de la Pasión, y en relación con el enlace con el hyper autón (por ellos), hagiázó significa un "consagrar" en el sentido de "consagrar para el sacrificio"». En este contexto, Bultmann cita unas palabras de san Juan Crisóstomo con las que está de acuerdo: «Me consagro, me entrego a mí mismo como sacrificio» (Das Evangelium des Johannes, p. 391, nota 3; cf. también Feuillet, pp. 31 y 38). Mientras la primera «consagración» se refiere a la Encarnación, aquí se trata de la Pasión como sacrificio.

Bultmann ha explicado muy bellamente la íntima conexión entre las dos «consagraciones». La consagración de Jesús por el Padre, su «santidad», es un «ser para el mundo, o sea, para los suyos». Esta santidad «no es un ser diferente del mundo de modo estático, sustancial, sino una santidad que Él adquiere paulatinamente en el cumplimiento de su compromiso en favor de Dios y contra el mundo. Pero este cumplimiento significa sacrificio. En el sacrificio, Jesús está así, en ese modo que sólo es propio de Dios, tanto contra el mundo como a la vez en favor suyo» (ibid., p. 391). En esta afirmación se puede criticar la distinción radical entre el ser sustancial y el cumplimiento del sacrificio: el ser «sustancial» de Jesús, en cuanto tal, es totalmente una dinámica del ser para; ambos son inseparables. Pero quizás también Bultmann quiso decir precisamente esto. Hay que darle además la razón cuando dice que, en este versículo de Jn 17,19, «la alusión a las palabras en la Última Cena es incontestable (ibid., p. 391, nota 3).

Con estas pocas palabras estamos ante la nueva liturgia de la expiación de Jesucristo, la liturgia de la Nueva Alianza en toda su grandeza y pureza. Jesús mismo es el sacerdote enviado al mundo por el Padre; Él mismo es el sacrificio que se hace presente en la Eucaristía de todos los tiempos. Filón de Alejandría había intuido ya en cierto modo el significado correcto cuando

habló del Logos como sacerdote y sumo sacerdote (cf. Leg. all. III, 82; De somn., I, 215; II, 183; una alusión también en Bultmann, *ibid.*). El sentido de la fiesta de la Expiación se ha cumplido plenamente en el «Verbo» que se ha hecho carne «para la vida del mundo» (Jn6,51).

Llegamos ahora a la tercera consagración de la que se habla en la oración de Jesús: «Santificalos en la verdad» (17,17). «Me consagro yo para que también se consagren ellos en verdad» (17,19). Los discípulos han de estar implicados en la consagración de Jesús; también en ellos se debe cumplir este traspaso de propiedad, este traslado a la esfera de Dios y, con ello, hacerse realidad su envío al mundo. «Me consagro yo para que también se consagren ellos en verdad»: su pasar a ser propiedad de Dios, su «consagración», está unida a la consagración de Jesucristo, es participar en su ser consagrado.

Entre los dos versículos, el 17 y el 19, que hablan de la consagración de los discípulos hay una ligera pero importante diferencia. En el versículo 19 se dice que ellos han de ser consagrados «en verdad»: no sólo de manera ritual, sino realmente, en todo su ser. Así creo que se debe traducir este versículo. En el versículo 17, en cambio, se dice: «Santificalos en la verdad». Aquí, la verdad es considerada como fuerza de la santificación, como «su consagración».

Según el Libro del Éxodo, la consagración sacerdotal de los hijos de Aarón tiene lugar mediante su revestimiento con las vestiduras sagradas y con la unción (cf. 29,1-9); en el ritual del día de la Expiación se habla también de un baño completo antes de ponerse las vestiduras sagradas (cf. Lv 16,4). Los discípulos de Jesús son santificados, consagrados «en la verdad». La verdad es el baño que los purifica, la verdad es la vestidura y la unción que necesitan.

Esta «verdad» purificadora y santificadora es, en último análisis, Cristo mismo. Han de ser sumergidos en Él, han de ser como «revestidos» de Él y, de este modo, hacerse partícipes de su consagración, de su cometido sacerdotal, de su sacrificio.

Tras el fin del templo, también el judaísmo ha tenido que buscar por su parte una nueva interpretación de las prescripciones cultuales. Éste veía ahora la «santificación en el cumplimiento de los mandamientos: en la inmersión en la palabra sagrada de Dios y en la voluntad de Dios que en ella se manifiesta (cf. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, III, p. 211).

En la fe de los cristianos, Jesús es la Torá en persona, y la santificación se realiza por tanto en la comunión del querer y del ser con Él. Y, si con la consagración de los discípulos en la verdad se trata en último análisis de la participación en la misión sacerdotal de Jesús, podemos vislumbrar entonces en estas palabras del Evangelio de Juan la institución del sacerdocio de los Apóstoles, del sacerdocio neotestamentario que, en lo más hondo, es un servicio a la verdad.

«Les he dado a conocer tu nombre»

Otro tema fundamental de la oración sacerdotal es la revelación del nombre de Dios: «He manifestado tu nombre a los hombres que me diste de en medio del mundo» (Un 17,6). «Les he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre, para que el amor que me tenías esté con ellos, como también yo estoy con ellos» (17,26).

Es obvio que con estas palabras Jesús se presenta como el nuevo Moisés que lleva a término lo que antaño había comenzado junto a la zarza ardiente. Dios había revelado su «nombre» a Moisés. Este «nombre» era más que una palabra. Significaba que Dios se dejaba invocar, que había entrado en comunión con Israel. Así, en el curso de la historia de la fe de Israel, se hacía cada vez más nítido que con la expresión «nombre de Dios» se quería aludir a su «inmanencia»: a su presencia actual en medio de los hombres, una presencia por la cual Él está totalmente aquí y, no obstante, trasciende infinitamente todo lo que es humano y mundano.

«Nombre de Dios» significa: Dios como el que está presente entre los hombres. Así se dice que el templo en Jerusalén ha sido elegido por Dios como «morada de su Nombre» (Dt 12,11 *passim*). Israel jamás habría osado decir sencillamente: «Allí habita Dios». Sabía que Dios es infinitamente grande, que trasciende y abarca el universo. Y, sin embargo, estaba realmente presente: Él mismo. Esto es lo que se entiende cuando se dice: «Allí Él ha establecido su nombre». Está realmente presente y, no obstante, sigue siendo inmensamente más grande e inaprensible. El «nombre de Dios» es Dios mismo como Aquel que se nos entrega; a pesar de

toda la certeza de su cercanía y todo el regocijo por ello, Él sigue siendo siempre infinitamente más grande.

Jesús habla del nombre de Dios partiendo de este concepto. Cuando dice haber dado a conocer el nombre de Dios y de querer hacerlo conocer aún, no se refiere a una palabra nueva que Él habría enseñado a los hombres como un término particularmente adecuado para designar a Dios. La revelación del nombre es un modo nuevo de la presencia de Dios entre los hombres, un modo nuevo y radical en el que Dios se hace presente entre los hombres. En Jesús, Dios entra totalmente en el mundo de los hombres: quien ve a Jesús, ve al Padre (cf. Jn 14,9).

Si podemos decir que en el Antiguo Testamento la inmanencia de Dios estaba en la dimensión de la palabra y en el cumplimiento de los actos litúrgicos, ahora esta inmanencia se ha hecho ontológica: en Jesús, Dios se ha hecho hombre. Dios ha entrado en nuestro mismo ser. En Él, Dios es realmente el «Dios-con-nosotros». La Encarnación, por la que se ha realizado esta nueva forma de ser de Dios como hombre, se convierte mediante su sacrificio en un acontecimiento para toda la humanidad: como el Resucitado, viene de nuevo para hacer de todos su Cuerpo, el templo nuevo. La «revelación del nombre» tiende a que «el amor que me tenías esté con ellos, como también yo estoy con ellos» (17,26). Tiende a la transformación del cosmos, para que, en unidad con Cristo, se convierta de manera completamente nueva en la verdadera morada de Dios.

Basil Studer ha hecho notar que, en los comienzos del cristianismo, ciertos «ambientes de influencia judía» habrían «desarrollado una cristología particular del nombre». «Nombre, Ley, Alianza, Principio, Día», se convirtieron entonces en títulos de Cristo (Gott und unsere Erlösung... , pp. 56 y 61). Ya se sabe: Cristo mismo como persona es «el nombre» de Dios, la accesibilidad de Dios para nosotros.

«Les he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre». La autoentrega de Dios en Cristo no es algo del pasado: «les daré a conocer». En Cristo, Dios sale continuamente al encuentro de los hombres para que ellos puedan ir hacia Él. Dar a conocer a Cristo significa dar a conocer a Dios.

Mediante el encuentro con Cristo, Dios viene hacia nosotros, nos atrae dentro de sí (cf. Jn 12,32), para llevarnos, por decirlo así, más allá de nosotros mismos hacia la inmensidad infinita de su grandeza y su amor.

«Para que todos sean uno...»

El cuarto gran tema de la oración sacerdotal es la futura unidad de los discípulos de Jesús. Con él, la mirada de Jesús —de manera única en los Evangelios— va más allá de la comunidad de los discípulos de aquel momento y se dirige hacia todos aquellos que «crean en mí por su palabra» (Jn 17,20): el vasto horizonte de la comunidad futura de los creyentes se abre para todas las generaciones; la Iglesia futura está incluida en la plegaria de Jesús. Él invoca la unidad para los futuros discípulos.

El Señor repite por cuatro veces esta petición; en dos de ellas, la razón que se indica para dicha unidad es que el mundo crea, más aún, que «reconozca» que Jesús ha sido enviado por el Padre: «Padre santo, guárdalos en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno, como nosotros» (v. 11). «Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también lo sean en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (v. 21). «Que sean uno, como nosotros somos uno;... para que sean completamente uno, de modo que el mundo sepa que tú me has enviado» (vv. 21 s).

Cuando se habla de ecumenismo nunca falta la referencia a este «testamento» de Jesús: al hecho de que, antes de ir a la cruz, haya implorado suplicante al Padre por la unidad de los futuros discípulos y de la Iglesia de todos los tiempos. Y eso está bien. Pero es más urgente aún la pregunta: ¿Por qué unidad ha rogado Jesús? ¿Cuál es su petición para la comunidad de los creyentes a lo largo de la historia?

A propósito de esta pregunta es instructivo escuchar de nuevo a Rudolf Bultmann. En primer lugar dice que esta unidad —como está escrito en el Evangelio— se funda en la unidad entre el

Padre y el Hijo. Y prosigue después: «Se funda, por tanto, no en datos de hecho, naturales o de carácter histórico-universal, y tampoco puede ser establecida por organizaciones, instituciones y dogmas... La unidad puede crearse únicamente mediante la palabra del anuncio, en la que el Revelador —en su unidad con el Padre— está cada vez presente. Y, aunque el anuncio necesite de instituciones y dogmas para su realización en el mundo, éstos no pueden garantizar la unidad de un anuncio auténtico. Por otro lado, la unidad del anuncio no se frustra necesariamente por el fraccionamiento efectivo de la Iglesia que, por lo demás, es precisamente consecuencia de sus instituciones y sus dogmas. La Palabra puede resonar de modo auténtico en cualquier lugar en que se mantenga la tradición. Y, puesto que la autenticidad del anuncio no es... controlable, y dado que la fe que responde a la Palabra es invisible, también la unidad auténtica de la comunidad es invisible... Es invisible porque no es en absoluto un fenómeno mundano» (Das Evangelium des Johannes, pp. 393s).

Estas frases son sorprendentes. Habría que discutir en ellas muchas cosas; ante todo el concepto de «instituciones» y de «dogmas», pero después, y más aún, el concepto de «anuncio», que obviamente sería el artífice de la unidad. ¿Es verdad que en el anuncio está presente el Revelador en su unidad con el Padre? ¿Acaso no está con frecuencia sorprendentemente ausente? Pues bien, Bultmann nos da un cierto criterio sobre el ambiente donde la Palabra resuena «de modo auténtico»: allí donde «se mantiene la tradición». ¿Qué tradición?, habría que preguntar. ¿De dónde proviene, en qué consiste? Además, se dice, no cualquier modo es «auténtico», pero ¿cómo podemos reconocerlo? El «anuncio auténtico» crearía él mismo la unidad. El «fraccionamiento de hecho» de la Iglesia no sería capaz de obstaculizar la unidad que proviene del Señor, nos dice Bultmann.

Por tanto, ¿qué necesidad hay del ecumenismo, puesto que la unidad se crea en el anuncio y no se ve obstaculizada por las divisiones de la historia? Quizá sea significativo también que Bultmann use la palabra «Iglesia» donde habla de fraccionamiento y, en cambio, de «comunidad» donde trata de la unidad. La unidad del anuncio no es controlable, nos dice. Por eso la unidad de la comunidad sería invisible como lo es la fe. La unidad sería invisible porque «no es en absoluto un fenómeno mundano».

Pero entonces, ¿es ésta la interpretación correcta de la súplica de Jesús? Ciertamente es verdad que la unidad de los discípulos —de la futura Iglesia— que Jesús pide «no es un fenómeno mundano». Esto lo dice el Señor muy claramente: la unidad no viene del mundo; no es posible lograrla con las fuerzas que son propias del mundo. Las mismas fuerzas del mundo conducen a la división: eso lo vemos. En la medida en que el mundo actúa en la Iglesia, en el cristianismo, se producen divisiones. La unidad sólo puede venir del Padre a través del Hijo. Está relacionada con la «gloria» que da el Hijo: con su presencia que se nos da por el Espíritu Santo; una presencia que es fruto de la cruz, de la transformación del Hijo en la muerte y la resurrección.

Pero la fuerza de Dios actúa entrando en medio del mundo, en el cual viven los discípulos. Y lo ha de hacer de tal manera que permita al mundo «reconocerla», y llegar así a la fe. Lo que no proviene del mundo puede y debe ser absolutamente algo que sea eficaz en y para el mundo, y que éste lo pueda percibir. La oración de Jesús por la unidad apunta precisamente a eso: que a través de la unidad de los discípulos se haga visible a los hombres la verdad de su misión. La unidad ha de aparecer, ser reconocible, y reconocible precisamente como algo que no existe en ninguna otra parte en el mundo; como algo inexplicable desde las fuerzas propias de la humanidad y que, por tanto, deja ver la acción de una fuerza diferente. Jesús mismo queda legitimado mediante la unidad humanamente inexplicable de sus discípulos a lo largo de todos los tiempos. Se hace patente que Él es realmente el «Hijo». Dios se hace reconocible así como creador de una unidad que supera la tendencia del mundo a la disgregación.

El Señor ha pedido por esto: por una unidad que sólo es posible a partir de Dios y a través de Cristo, pero una unidad que aparece de una manera tan concreta que deja ver la presencia y la acción de la fuerza de Dios. Por eso, los esfuerzos por una unidad visible de los discípulos de

Cristo siguen siendo una tarea urgente para los cristianos de todo tiempo y lugar. No basta la unidad invisible de la «comunidad».

¿Podemos conocer algo más aún sobre la naturaleza y el contenido de la unidad por la que implora Jesús? Un primer elemento esencial de dicha unidad ha surgido ya en nuestras consideraciones precedentes: se funda en la fe en Dios y en su enviado, Jesucristo. La unidad de la Iglesia futura se basa, pues, en la fe que Pedro, tras la deserción de los discípulos, profesó en nombre de los Doce en la sinagoga de Cafarnaúm: «Nosotros creemos. Y sabemos que tú eres el Santo, consagrado por Dios» (Jn 6,69).

Por lo que se refiere al contenido, esta confesión de fe es muy cercana a la oración sacerdotal. Aquí encontramos a Jesús como quien el Padre ha consagrado, santificado, que se consagra para los discípulos y que consagra a los mismos discípulos en la verdad. La fe es más que una palabra, más que una idea: significa entrar en comunión con Jesucristo y, a través de Él, con el Padre. Él es el verdadero fundamento de la comunidad de los discípulos, la base para la unidad de la Iglesia.

En su núcleo, esta fe es «invisible». Pero, puesto que los discípulos se unen al único Cristo, la fe se convierte en «carne» e incorpora a cada uno en un verdadero «cuerpo». La Encarnación del Logos continúa hasta la plenitud de Cristo (cf. Ef 4,13).

En la fe en Cristo como enviado del Padre se incluye, como segundo elemento, la estructura de la misión. Hemos visto que santidad, es decir, pertenencia al Dios vivo, significa misión.

Así, en todo el Evangelio de Juan, y precisamente también en el capítulo 17, Jesús, como el Santo de Dios, es el enviado de Dios. Todo su ser es «ser enviado». El significado de esto se ve en una expresión del capítulo 7, donde el Señor dice: «Mi doctrina no es mía» (v. 16). Él vive enteramente del Padre y no se le opone en nada, nada que sea meramente suyo. En los sermones de despedida, este ser característico del Hijo se extiende y se aplica también al Espíritu Santo: «No hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga» (16,13). El Padre envía el Espíritu en nombre de Jesús (cf. 14,26); Jesús lo envía desde el Padre (cf. 15,26).

Después de la resurrección, Jesús atrae a los discípulos dentro de esta corriente de la misión: «Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo» (20,21). Para la comunidad de los discípulos de todos los tiempos, la condición de ser enviada por Jesús ha de ser un signo característico. Esto significa siempre para ella: «Mi doctrina no es mía»; los discípulos no se anuncian a sí mismos, sino que dicen lo que han oído. Ellos representan a Cristo, como Cristo representa al Padre. Se dejan guiar por el Espíritu Santo, sabiendo que en esta fidelidad absoluta está operando al mismo tiempo un dinamismo de maduración: «El Espíritu de la Verdad os guiará hasta la verdad plena» (16,13).

Para expresar esta característica esencial de los discípulos de Cristo de ser enviados, y su vinculación a su palabra y a la fuerza de su Espíritu, la Iglesia antigua ha encontrado la forma de la «sucesión apostólica». El perdurar de la misión es «sacramento», es decir, no una facultad administrada autónomamente ni tampoco una institución hecha por los hombres, sino un estar incluidos en el «Verbo desde el principio» (1 Jn 1,1), en la comunidad de los testigos creada por el Espíritu. La palabra griega «sucesión» —diadoche— tiene un sentido estructural y de contenido a la vez: significa el perdurar de la misión en los testigos. Pero también indica el contenido: la palabra transmitida, a la cual el testigo está vinculado por el sacramento.

Junto con la «sucesión apostólica», la Iglesia antigua ha encontrado (no inventado) otros dos elementos fundamentales para su unidad: el Canon de la Escritura y la llamada regla de fe. Esta última es un breve sumario de los contenidos esenciales de la fe todavía no fijado literalmente en cada uno de sus enunciados; un sumario que ha encontrado una forma elaborada según criterios litúrgicos en las distintas confesiones de fe bautismales de la Iglesia primitiva. Esta regla de fe o confesión de fe es la verdadera «hermenéutica» de la Escritura, la clave tomada de ella misma para interpretarla según su espíritu.

La unidad de estos tres elementos constitutivos de la Iglesia —el sacramento de la sucesión, la Escritura y la regla de fe (confesión)— es la verdadera garantía de que «la Palabra» pueda

«resonar de modo auténtico» y «se mantenga la tradición» (cf. Bultmann). Naturalmente, en el Evangelio de Juan no se habla de este modo de los tres pilares de la comunidad de los discípulos, de la Iglesia, pero con la referencia a la fe trinitaria y al ser enviados se han puesto sus fundamentos.

Volvamos una vez más al hecho de que Jesús ruega para que, mediante la unidad de los discípulos, el mundo pueda reconocerlo como el enviado del Padre. Este reconocer y creer no es una cuestión meramente intelectual; es el ser tocado por el amor de Dios, algo, pues, que transforma, el don de la vida verdadera.

Se puede ver así la universalidad de la misión de Jesús: no concierne solamente a un círculo limitado de elegidos; su meta es el cosmos, el mundo en su totalidad. A través de los discípulos y su misión, el mundo en su conjunto ha de ser rescatado de su alienación, debe hallar la unidad con Dios.

Este horizonte universal de la misión de Jesús aparece también en otros dos textos importantes del cuarto Evangelio; primero en el coloquio nocturno de Jesús con Nicodemo: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su hijo único» (3,16); y después —ahora poniendo el acento en el sacrificio de la vida— en el sermón sobre el pan en Gafarnaún: «El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo» (6,51).

Pero ¿cómo se relaciona este universalismo con las duras palabras del versículo 9 de la oración sacerdotal: «Te ruego por ellos; no ruego por el mundo»? Para comprender la unidad interior de las dos peticiones aparentemente opuestas, hemos de tener en cuenta que Juan usa la palabra «cosmos» —mundo— en un doble sentido. Por un lado, toda la creación de Dios, que es buena, especialmente los hombres como criaturas suyas, que Él ama hasta entregarse a sí mismo en el Hijo. Por otro, el término designa el mundo humano tal como se ha desarrollado históricamente: en él, la corrupción, la mentira, la violencia, se han convertido, por decirlo así, en algo «natural». Blaise Pascal habla de una segunda naturaleza que se habría superpuesto en el curso de la historia a la primera. Algunos filósofos modernos han explicado esta situación histórica del hombre de muchas maneras; Martin Heidegger, por ejemplo, cuando habla del ser condicionado por el «se» impersonal, del existir en la «no-autenticidad». La misma problemática aparece de forma muy diferente cuando Karl Marx explica la alienación del hombre.

En el fondo, la filosofía describe con esto precisamente lo que la fe llama «pecado original». Esta especie de «mundo» tiene que desaparecer; debe ser transformado en el mundo de Dios. Ésta es propiamente la misión de Jesús, en la que se implica a los discípulos: llevar al «mundo» fuera de la alienación del hombre respecto de Dios y de sí mismo, para que el mundo vuelva a ser de Dios y el hombre, al hacerse una sola cosa con Dios, torne a ser totalmente él mismo. Esta transformación, sin embargo, tiene el precio de la cruz y, para los testigos de Cristo, el de la disponibilidad al martirio.

Si miramos finalmente en retrospectiva el conjunto de la petición por la unidad, podemos decir que en ella se cumple la institución de la Iglesia, aunque no se use la palabra «Iglesia». En efecto, ¿qué es la Iglesia sino la comunidad de los discípulos que, mediante la fe en Jesucristo como enviado del Padre, recibe su unidad y se ve implicada en la misión de Jesús de salvar el mundo llevándolo al conocimiento de Dios?

La Iglesia nace de la oración de Jesús. Pero esta oración no es solamente palabra: es el acto en que Él se «consagra» a sí mismo, es decir, «se sacrifica» por la vida del mundo. También podemos decir, dándole la vuelta a la afirmación: en la oración, el acontecimiento cruel de la cruz se hace «palabra», se convierte en fiesta de la expiación entre Dios y el mundo. De eso brota la Iglesia como la comunidad de los que, por la palabra de los Apóstoles, creen en Cristo (cf. 17,20).

5. LA ÚLTIMA CENA

Las narraciones sobre la Última Cena de Jesús y la institución de la Eucaristía —más aún que el discurso escatológico de Jesús del que hemos hablado en el capítulo segundo de este libro—

están cubiertas por una maraña de hipótesis discrepantes entre sí, y esto parece impedir el acceso a lo realmente acontecido, haciendo inútil cualquier esfuerzo. Pero esto no sorprende, tratándose de un texto que se refiere al núcleo esencial del cristianismo y que, de hecho, plantea cuestiones históricas difíciles.

Intentaré seguir el mismo procedimiento ya aplicado al caso del discurso escatológico. El cometido de este libro, que intenta reconstruir la figura de Jesús dejando a los especialistas los problemas específicos, no es el de abordar las numerosas cuestiones particulares, absolutamente justas, sobre cada uno de los detalles de las palabras y de la historia. Pero no podemos eximirnos ciertamente de afrontar la cuestión de la historicidad real de los acontecimientos históricos esenciales.

El mensaje neotestamentario no es sólo una idea; pertenece a su esencia precisamente el que se haya producido en la historia real de este mundo: la fe bíblica no relata historias como símbolos de verdades metahistóricas, sino que se funda en la historia que ha sucedido sobre la faz de esta tierra (cf. primera parte, p. 11). Si Jesús no dio a sus discípulos su cuerpo y su sangre bajo las especies del pan y del vino, la celebración eucarística quedaría vacía, sería una ficción piadosa, no una realidad que establece la comunión con Dios y de los hombres entre sí.

En este contexto se plantea ciertamente una vez más la cuestión sobre el modo posible y adecuado de una constatación histórica. Pero hemos de tener claramente en cuenta que una investigación histórica siempre puede llegar sólo a un alto grado de probabilidad, no a una certeza definitiva y absoluta sobre todos los detalles. Si la certeza de la fe se basara únicamente en una comprobación histórica y científica, sería continuamente revisable.

Tomemos un ejemplo de la historia reciente de la investigación exegética. El gran estudioso alemán Joachim Jeremias, dada la confusión cada vez mayor de hipótesis exegéticas, históricas y filológicas, ha tratado de filtrar con la máxima precisión metodológica las *ipsissima verba* Jesu —las palabras auténticas de Jesús— de la gran cantidad del material transmitido, con el fin de encontrar en ellas la roca segura de la fe: sobre lo que Jesús mismo ha dicho realmente podemos basarnos. Aunque los resultados de Jeremias son siempre relevantes, y, desde una perspectiva científica, de gran importancia, quedan sin embargo preguntas críticas bien fundadas que demuestran, al menos, cómo la certeza lograda tiene sus límites.

Entonces, ¿qué podemos esperar? Y, por el contrario, ¿qué es lo que no cabe esperar? Desde el punto de vista teológico se debe decir que, si fuera realmente imposible demostrar de manera científica la historicidad de las palabras y de los acontecimientos esenciales, la fe perdería su fundamento. Pero, por otra parte, como ya se ha dicho, dada la naturaleza misma del conocimiento histórico, no se pueden esperar pruebas de una certeza absoluta en todos los pormenores. Por eso es importante para nosotros determinar si las convicciones de fondo de la fe son históricamente posibles y creíbles, incluso frente a la seriedad de los actuales conocimientos exegéticos.

Así pues, muchos detalles pueden permanecer abiertos. Pero el «factum est» del Prólogo de Juan (1,14) sigue siendo una categoría cristiana fundamental, no sólo por lo que se refiere a la Encarnación, sino que se requiere también para la Última Cena, la Cruz y la Resurrección: la Encarnación de Jesús está ordenada a la entrega de sí mismo por los hombres, y ésta a la Resurrección. De otro modo, el cristianismo no sería verdadero. Podemos examinar la verdad de este «factum est» —como se ha dicho—, no a la manera de una certeza histórica absoluta, pero sí reconociendo su seriedad al leer correctamente la Escritura como tal.

La última certeza sobre la que basamos toda nuestra existencia nos viene dada por la fe, por el creer humilde con la Iglesia de todos los siglos guiada por el Espíritu Santo. A partir de ahí, en lo demás podemos observar confiadamente las diversas hipótesis exegéticas que, por su parte, se presentan con demasiada frecuencia con un énfasis de certeza que se pone en entredicho ya por el mero hecho de que posturas contrapuestas se proponen de continuo con la misma actitud de presentarse como certeza científica.

A partir de estos principios metodológicos quisiera intentar seleccionar del conjunto de los debates las cuestiones esenciales para la fe. Se hará en cuatro secciones. En primer lugar, se ha

de reflexionar sobre el problema de la fecha de la celebración de la Última Cena de Jesús, un problema en el que se trata esencialmente de aclarar si ésta fue una cena pascual o no. En segundo lugar, se deberán examinar los textos que nos hablan de la Última Cena de Jesús. Con ello habrá que abordar la cuestión sobre la credibilidad histórica de dichas narraciones. En tercer lugar quisiera intentar una interpretación de los contenidos esenciales de la tradición teológica sobre la Última Cena. Finalmente, en la cuarta sección deberemos echar una mirada más allá de la tradición del Nuevo Testamento y reflexionar sobre la formación de la celebración eucarística de la Iglesia, ese proceso que Agustín describe como la transición del sacrificio vespertino al «don matutino» (cf. En. in Ps., 140, 5).

1. LA FECHA DE LA ÚLTIMA CENA

El problema de la datación de la Última Cena de Jesús se basa en las divergencias sobre este punto entre los Evangelios sinópticos, por un lado, y el Evangelio de Juan, por otro. Marcos, al que Mateo y Lucas siguen en lo esencial, da una datación precisa al respecto. «El primer día de los ácidos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dijeron a Jesús sus discípulos: "¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua?"... Y al atardecer, llega él con los Doce» (Mc 14,12.17). La tarde del primer día de los ácidos, en la que se inmolaban en el templo los corderos pascuales, es la víspera de Pascua. Según la cronología de los Sinópticos es un jueves. La Pascua comenzaba tras la puesta de sol, y entonces se tenía la cena pascual, como hizo Jesús con sus discípulos, y como hacían todos los peregrinos que llegaban a Jerusalén. En la noche del jueves al viernes —según la cronología sinóptica— arrestaron a Jesús y lo llevaron ante el tribunal; el viernes por la mañana fue condenado a muerte por Pilato y, seguidamente, a la «hora tercia» (sobre las nueve de la mañana), le llevaron a crucificar. La muerte de Jesús es datada en la hora nona (sobre las tres de la tarde). «Al anochecer, como era el día de la preparación, víspera del sábado, vino José de Arimatea..., se presentó decidido ante Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús» (Mc 15,42s). El entierro debía tener lugar antes de la puesta del sol, porque después comenzaba el sábado. El sábado es el día de reposo sepulcral de Jesús. La resurrección tiene lugar la mañana del «primer día de la semana», el domingo.

Esta cronología se ve comprometida por el hecho de que el proceso y la crucifixión de Jesús habrían tenido lugar en la fiesta de la Pascua, que en aquel año cayó en viernes. Es cierto que muchos estudiosos han tratado de demostrar que el juicio y la crucifixión eran compatibles con las prescripciones de la Pascua. Pero, no obstante tanta erudición, parece problemático que en ese día de fiesta tan importante para los judíos fuera lícito y posible el proceso ante Pilato y la crucifixión. Por otra parte, esta hipótesis encuentra un obstáculo también en un detalle que Marcos nos ha transmitido. Nos dice que, dos días antes de la Fiesta de los Ácidos, los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo apresar a Jesús con engaño para matarlo, pero decían: «No durante las fiestas; podría amotinarse el pueblo» (14,1s). Sin embargo, según la cronología sinóptica, la ejecución de Jesús habría tenido lugar precisamente el mismo día de la fiesta.

Pasemos ahora a la cronología de Juan. El evangelista pone mucho cuidado en no presentar la Última Cena como cena pascual. Todo lo contrario. Las autoridades judías que llevan a Jesús ante el tribunal de Pilato evitan entrar en el pretorio «para no incurrir en impureza y poder así comer la Pascua» (18,28). Por tanto, la Pascua no comienza hasta el atardecer; durante el proceso se tiene todavía por delante la cena pascual; el juicio y la crucifixión tienen lugar el día antes de la Pascua, en la «Parasceve», no el mismo día de la fiesta. Por tanto, la Pascua de aquel año va desde la tarde del viernes hasta la tarde del sábado, y no desde la tarde del jueves hasta la tarde del viernes.

Por lo demás, el curso de los acontecimientos es el mismo. El jueves por la noche, la Última Cena de Jesús con sus discípulos, pero que no es una cena pascual; el viernes —vigilia de la fiesta y no la fiesta misma—, el proceso y la ejecución. El sábado, reposo en el sepulcro. El domingo, la resurrección. Según esta cronología, Jesús muere en el momento en que se

sacrifican los corderos pascuales en el templo. El muere como el verdadero Cordero, del que los corderos pascuales eran mero indicio.

Esta coincidencia teológicamente importante de que Jesús muriera al mismo tiempo en que tenía lugar la inmolación de los corderos pascuales ha llevado a muchos estudiosos a descartar la cronología de la versión joánica, porque se trataría de una cronología teológica. Juan habría cambiado la datación de los hechos para crear esta conexión teológica que, sin embargo, no se manifiesta explícitamente en el Evangelio. Con todo, hoy se ve cada vez más claramente que la cronología de Juan es históricamente más probable que la de los Sinópticos, porque —como ya se ha dicho— el proceso y la ejecución en el día de la fiesta parecen difícilmente imaginables. Por otra parte, la Última Cena de Jesús está tan estrechamente vinculada a la tradición de la Pascua que negar su carácter pascual resulta problemático.

Por eso, siempre se han dado intentos de conciliar entre sí ambas cronologías. El más importante de ellos —y fascinante en numerosos detalles particulares— para lograr una compatibilidad entre las dos tradiciones proviene de la estudiosa francesa Annie Jaubert, que desde 1953 ha desarrollado su tesis en una serie de publicaciones. Sin entrar aquí en los detalles de esta propuesta, nos limitaremos a lo esencial.

La señora Jaubert se basa principalmente en dos textos antiguos que parecen llevar a una solución del problema. El primero es un antiguo calendario sacerdotal transmitido por el Libro de los Jubileos, redactado en hebreo en la segunda mitad del siglo II antes de Cristo. Este calendario no tiene en cuenta la revolución de la Luna, y prevé un año de 364 días, dividido en cuatro estaciones de tres meses, dos de los cuales tienen 30 días y uno 31. Cada trimestre, siempre con 91 días, tiene exactamente 13 semanas y, por tanto, hay sólo 52 semanas por año. En consecuencia, las celebraciones litúrgicas caen cada año el mismo día de la semana. Esto significa, por lo que se refiere a la Pascua, que el 15 de Nisán es siempre un miércoles, y que la cena de Pascua tiene lugar tras la puesta del sol en la tarde del martes. Jaubert sostiene que Jesús habría celebrado la Pascua de acuerdo con este calendario, es decir, la noche del martes, y habría sido arrestado la noche del miércoles.

La investigadora ve resueltos con esto dos problemas: en primer lugar, Jesús habría celebrado una verdadera cena pascual, como dicen los Sinópticos; por otro lado, Juan tendría razón en que las autoridades judías, que se atenían a su propio calendario, habrían celebrado la Pascua sólo después del proceso de Jesús, quien, por tanto, habría sido ejecutado la víspera de la verdadera Pascua y no en la fiesta misma. De este modo, la tradición sinóptica y la joánica aparecen igualmente correctas, basadas en la diferencia entre dos calendarios diferentes.

La segunda ventaja destacada por Annie Jaubert muestra al mismo tiempo el punto débil de este intento de encontrar una solución. La estudiosa francesa hace notar que las cronologías transmitidas (en los Sinópticos y en Juan) deben concentrar una serie de acontecimientos en el estrecho espacio de pocas horas: el interrogatorio ante el Sanedrín, el traslado ante Pilato, el sueño de la mujer de Pilato, el envío a Herodes, el retorno a Pilato, la flagelación, la condena a muerte, el vía crucis y la crucifixión. Encajar todo esto en unas pocas horas parece —según Jaubert— casi imposible. A este respecto, su solución ofrece un espacio de tiempo que va desde la noche entre martes y miércoles hasta el viernes por la mañana.

En este contexto, la investigadora hace notar que en Marcos hay una precisa secuencia de acontecimientos por lo que se refiere a los días del «Domingo de Ramos», lunes y martes, pero que después salta directamente a la cena pascual. Por tanto, según la datación transmitida, quedarían dos días de los que no relata nada. Finalmente, Jaubert recuerda que, de este modo, el proyecto de las autoridades judías de matar a Jesús precisamente antes de la fiesta habría podido funcionar. Sin embargo, Pilato, con sus titubeos, habría pospuesto la crucifixión hasta el viernes.

A este cambio de la fecha de la Última Cena del jueves al martes se opone sin embargo la antigua tradición del jueves, que, en todo caso, encontramos claramente ya en el siglo II. Pero la señora Jaubert aduce un segundo texto sobre el que basa su tesis: la llamada Didascalia de los Apóstoles, un escrito de comienzos del siglo III donde se establece el martes como fecha de

la Cena de Jesús. La estudiosa trata de demostrar que este libro habría recogido una antigua tradición cuyas huellas podrían detectarse también en otras fuentes.

Sin embargo, a todo esto se debe responder que las huellas de la tradición que se manifiestan en este sentido son demasiado débiles como para resultar convincentes. Otra dificultad es que el uso por parte de Jesús de un calendario difundido principalmente en Qumrán es poco verosímil. Jesús acudía al templo para las grandes fiestas. Aunque predijo su fin, y lo confirmó con un dramático gesto simbólico, Él observó el calendario judío de las festividades, como lo demuestra sobre todo el Evangelio de Juan. Ciertamente se podrá estar de acuerdo con la estudiosa francesa sobre el hecho de que el Calendario de los Jubileos no se limitaba estrictamente a Qumrán y los esenios. Pero esto no es razón suficiente como para poder aplicarlo a la Pascua de Jesús. Esto explica por qué la tesis de Annie Jaubert, fascinante a primera vista, es rechazada por la mayoría de los exegetas.

He presentado de manera tan detallada dicha tesis porque nos da una idea de lo variado y complejo que era el mundo judío en tiempos de Jesús; un mundo que, a pesar de nuestro creciente conocimiento de las fuentes, sólo podemos reconstruir de manera precaria. Por tanto, no negaría a esta tesis una cierta probabilidad, aunque, considerando sus problemas, no se la pueda aceptar sin más.

Entonces, ¿qué diremos? La evaluación más precisa de todas las soluciones ideadas hasta ahora la he encontrado en el libro sobre Jesús de John P. Meier, quien, al final de su primer volumen, ha presentado un amplio estudio sobre la cronología de la vida de Jesús. Él llega a la conclusión de que hemos de elegir entre la cronología de los Sinópticos y la de Juan, demostrando que, ateniéndonos al conjunto de las fuentes, la decisión debe ser en favor de Juan.

Juan tiene razón: en el momento del proceso de Jesús ante Pilato las autoridades judías aún no habían comido la Pascua, y por eso debían mantenerse todavía culturalmente puras. Él tiene razón: la crucifixión no tuvo lugar el día de la fiesta, sino la víspera. Esto significa que Jesús murió a la hora en que se sacrificaban en el templo los corderos pascuales. Que los cristianos vieran después en esto algo más que una mera casualidad, que reconocieran a Jesús como el verdadero Cordero y que precisamente por eso consideraran que el rito de los corderos había llegado a su verdadero significado, todo esto es simplemente normal.

Pero queda en pie la pregunta: ¿Por qué entonces los Sinópticos han hablado de una cena de Pascua? ¿Sobre qué se basa esta línea de la tradición? Una respuesta realmente convincente a esta pregunta ni siquiera Meier la puede dar. No obstante, lo intenta —al igual que otros muchos exegetas— por medio de la crítica redaccional y literaria. Trata de demostrar que los pasajes de Mc 14,1 y 14,12-16 —los únicos en los que Marcos habla de la Pascua— habrían sido añadidos más tarde. En el propio y verdadero relato de la Última Cena no se habría mencionado la Pascua.

Esta propuesta —por más que la sostengan muchos nombres importantes— es artificial. Pero sigue siendo justa la indicación de Meier de que en la narración de la Última Cena como tal el rito pascual aparece en los Sinópticos tan poco como en Juan. Así, aunque sea con alguna reserva, se puede aceptar esta afirmación: «El conjunto de la tradición joánica... está totalmente de acuerdo con la que proviene de los Sinópticos por lo que se refiere al carácter de la Cena, que no corresponde a la Pascua» (A Marginal Jew, I, p. 398).

Pero, entonces, ¿qué fue realmente la Última Cena de Jesús? Y, ¿cómo se ha llegado a la idea, sin duda muy antigua, de su carácter pascual? La respuesta de Meier es sorprendentemente simple y en muchos aspectos convincente. Jesús era consciente de su muerte inminente. Sabía que ya no podría comer la Pascua. En esta clara toma de conciencia invita a los suyos a una Última Cena particular, una cena que no obedecía a ningún determinado rito judío, sino que era su despedida, en la cual daba algo nuevo, se entregaba a sí mismo como el verdadero Cordero, instituyendo así su Pascua.

En todos los Evangelios sinópticos la profecía de Jesús de su muerte y resurrección forma parte de esta cena. En Lucas adopta un tono particularmente solemne y misterioso: «He deseado ardientemente comer esta comida pascual con vosotros antes de padecer, porque os digo que

ya no la volveré a comer hasta que se cumpla en el Reino de Dios» (22,15s). Estas palabras siguen siendo equívocas: pueden significar que Jesús, por una última vez, come la Pascua acostumbrada con sus discípulos. Pero pueden significar también que ya no la come más, sino que se encamina hacia la nueva Pascua.

Una cosa resulta evidente en toda la tradición: la esencia de esta cena de despedida no era la antigua Pascua, sino la novedad que Jesús ha realizado en este contexto. Aunque este convite de Jesús con los Doce no haya sido una cena de Pascua según las prescripciones rituales del judaísmo, se ha puesto de relieve claramente en retrospectiva su conexión interna con la muerte y resurrección de Jesús: era la Pascua de Jesús. Y, en este sentido, Él ha celebrado la Pascua y no la ha celebrado: no se podían practicar los ritos antiguos; cuando llegó el momento para ello Jesús ya había muerto. Pero Él se había entregado a sí mismo, y así había celebrado verdaderamente la Pascua con aquellos ritos. De esta manera no se negaba lo antiguo, sino que lo antiguo adquiría su sentido pleno.

El primer testimonio de esta visión unificadora de lo nuevo y lo antiguo, que da la nueva interpretación de la Última Cena de Jesús en relación con la Pascua en el contexto de su muerte y resurrección, se encuentra en Pablo, en 1 Corintios 5,7: «Barred la levadura vieja para ser una masa nueva, ya que sois panes ácimos. Porque ha sido inmolada nuestra víctima pascual: Cristo» (cf. Meier, *A Marginal Jew*, I, p. 429s). Como en Marcos 14,1, la Pascua sigue aquí al primer día de los Ácimos, pero el sentido del rito de entonces se transforma en un sentido cristológico y existencial. Ahora, los «ácimos» han de ser los cristianos mismos, liberados de la levadura del pecado. El cordero inmolado, sin embargo, es Cristo. En este sentido, Pablo concuerda perfectamente con la descripción joánica de los acontecimientos. Para él, la muerte y resurrección de Cristo se han convertido así en la Pascua que perdura.

Podemos entender con todo esto cómo la Última Cena de Jesús, que no sólo era un anuncio, sino que incluía en los dones eucarísticos también una anticipación de la cruz y la resurrección, fuera considerada muy pronto como Pascua, su Pascua. Y lo era verdaderamente.

2. LA INSTITUCIÓN DE LA EUCARISTÍA

El llamado relato de la institución, es decir, de las palabras y los gestos con los que Jesús se entregó a sí mismo a sus discípulos en el pan y el vino, es el núcleo de la tradición de la Última Cena. Este relato se encuentra en los Evangelios sinópticos —Mateo, Marcos y Lucas—, pero, además, también en la Primera Carta de san Pablo a los Corintios (cf. 11,23-26). Las cuatro narraciones son muy parecidas en su núcleo, pero muestran algunas diferencias en los detalles que se han convertido comprensiblemente en objeto de amplios debates exegéticos.

Se pueden distinguir dos modelos de fondo: por un lado la narración de Marcos, con el cual concuerda en gran parte el texto de Mateo; por otro, el texto de Pablo, que se asemeja al de Lucas. El relato paulino es el texto literariamente más antiguo: la Primera Carta a los Corintios fue escrita en torno al año 56. El periodo de redacción del Evangelio de Marcos es posterior, pero es indiscutible que su texto recoge una tradición muy anterior. La controversia entre los exegetas versa ahora sobre cuál de los dos modelos —el de Marcos o el de Pablo— es el más antiguo.

Rudolf Pesch se ha pronunciado con argumentos dignos de consideración en favor de la mayor antigüedad de la tradición de Marcos, que se debería datar en los años treinta. Pero también el relato de Pablo se remonta a la misma década. Pablo dice que transmite lo que él mismo ha recibido como tradición que se remonta al Señor. El relato de la institución y la tradición de la resurrección (cf. 1 Co 15,3-8) ocupan un lugar especial en las cartas de Pablo: son textos ya fijados que el Apóstol ha «recibido» así, y que transmite literalmente con todo cuidado. Las dos veces dice que transmite lo que ha recibido. En 1 Corintios 15 insiste explícitamente en el tenor literal, cuya conservación es necesaria para la salvación. De esto se deduce que Pablo recibió las palabras de la Última Cena en el seno de la comunidad primitiva, y de un modo que le hacía estar seguro de que provenían del Señor mismo.

Pesch considera probada la precedencia histórica de la narración de Marcos por el hecho de que ésta sería aún un simple relato, mientras que considera 1 Corintios 11 como una «etiología cultural» y, por tanto, como un texto ya formulado litúrgicamente y adaptado a la liturgia (cf. *Markusevangelium*, II, pp. 364-377, especialmente p. 369). Esto es seguramente cierto. Pero no me parece que haya una diferencia tan decisiva entre el carácter histórico y el teológico de los dos textos.

Es verdad que Pablo quiere hablar de manera normativa con vistas a la celebración de la liturgia cristiana; si éste es el verdadero significado de la expresión «etiología cultural», entonces puedo estar de acuerdo. Sin embargo, según la convicción del Apóstol, el texto es normativo precisamente porque reproduce exactamente el testamento del Señor. En ese sentido, orientación cultural y formulación ya existente para el culto no representan contradicción alguna con la transmisión estricta de lo que el Señor ha dicho y querido. Por el contrario, la formulación es normativa precisamente porque es verdadera y originaria. Esta precisión en el transmitir no excluye una concentración y una selección. Pero la formulación y la selección —ésta es la convicción de Pablo— no debe tergiversar lo que aquella noche fue confiado a los discípulos por el Señor.

Pero una selección análoga y una formulación referida a la liturgia se encuentra también en el Evangelio de Marcos. En efecto, tampoco este «relato» puede prescindir de su significado normativo para la liturgia de la Iglesia, y presupone ya a su vez una tradición litúrgica vigente. Ambos modelos de la tradición intentan transmitirnos el verdadero testamento del Señor. Entre los dos hacen ver la riqueza de perspectivas teológicas del acontecimiento y, al mismo tiempo, nos muestran la novedad inaudita que Jesús instituyó aquella noche.

Ante un acontecimiento tan imponente y único desde el punto de vista teológico y de la historia de las religiones como el que manifiestan los relatos de la Última Cena, no podía faltar el cuestionamiento por parte de la teología moderna: con la imagen del rabino afable que muchos exegetas han trazado de Jesús no es compatible algo tan inaudito. No se puede creer que «fuera capaz» de tanto. Y, naturalmente, tampoco se armoniza con la idea de Jesús como un agitador político. Así las cosas, una buena parte de la exégesis actual cuestiona que las palabras de la institución se remonten realmente a las palabras de Jesús. Dado que lo que aquí está en juego es el núcleo del cristianismo y el aspecto central de la figura de Jesús, hemos de examinar la cuestión más detenidamente.

La principal objeción contra la originalidad histórica de las palabras y los gestos de la Última Cena puede resumirse así: habría una contradicción insalvable entre el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios y la idea de su muerte expiatoria en función vicaria. El núcleo íntimo de las palabras de la Última Cena, sin embargo, es el «por vosotros-por muchos», la autoentrega vicaria de Jesús y, con ello, también la idea de la expiación. Si Juan el Bautista había llamado a la conversión ante el juicio inminente, Jesús, como mensajero de alegría, habría anunciado la cercanía del reinado de Dios y la voluntad incondicional de perdón, el régimen de la bondad y la misericordia de Dios. «La última palabra que Dios pronuncia a través de su último mensajero (el mensajero de la alegría después de Juan, el último mensajero del juicio) es una palabra de salvación. El anuncio de Jesús está caracterizado por su orientación claramente prioritaria a la promesa de salvación por parte de Dios, así como por la superación del Dios del juicio inminente por el Dios actual de la bondad». Pesch resume con estas palabras el contenido esencial del razonamiento que apoya la incompatibilidad de la tradición sobre la Última Cena con la novedad y la peculiaridad del anuncio de Jesús (*Abendmahl*, p. 104).

Peter Fiedler ha desarrollado de manera drástica la lógica de esta visión cuando escribe: «Jesús había anunciado al Padre que quiere perdonar incondicionalmente»; y después se pregunta: «Pero ¿acaso no resulta ser menos generoso en su gracia, o incluso totalmente soberano, desde el momento que insiste en una expiación?» (op. cit., p. 569; cf. Pesch, *Abendmahl*, pp. 16 y 106). Explica así la idea de una expiación como incompatible con la imagen que Jesús tiene de Dios y, en esto, ya son muchos los exegetas y representantes de la teología sistemática que están de acuerdo con él.

En efecto, aquí reside el verdadero motivo por el que una buena parte de los teólogos modernos (y no sólo los exegetas) no admiten que las palabras de la Última Cena provengan de Jesús. La razón no radica en los datos históricos: como hemos visto, los textos eucarísticos pertenecen a la más antigua tradición. Según los datos históricos no hay nada más originario precisamente que la tradición de la Última Cena. Pero la idea de expiación es inconcebible para la sensibilidad moderna. Jesús, en su anuncio del Reino de Dios, debe situarse en el polo opuesto. Aquí está en juego nuestra imagen de Dios y del hombre. Por eso toda esta discusión es sólo aparentemente un debate histórico.

La verdadera cuestión es más bien: ¿Qué es la expiación? ¿Es compatible con una imagen limpia de Dios? ¿Acaso no se trata de un grado del desarrollo religioso de la humanidad que ha de ser superado? Jesús, para ser el nuevo mensajero de Dios, ¿no debería quizás oponerse a esta idea? La verdadera discusión deberá versar, pues, sobre si los textos neotestamentarios —leídos correctamente— nos revelan un concepto de expiación aceptable también para nosotros, siempre que estemos dispuestos a escuchar en su integridad el mensaje que nos llega de ellos.

Hemos de reflexionar definitivamente sobre esta cuestión en el capítulo sobre la muerte de Jesús en la cruz. Esto requiere, sin embargo, la disponibilidad a no limitarse simplemente a contraponer el Nuevo Testamento de manera «crítico-racional» a nuestra propia presuntuosidad, sino aprender a dejarnos guiar: la voluntad de no tergiversar los textos según nuestros criterios, sino dejar que su Palabra purifique y profundice nuestros conceptos.

Tratemos mientras tanto de acercarnos a tientas a la comprensión mediante una escucha como ésta. En primer lugar, hagamos una pregunta: ¿Existe realmente una contradicción entre el mensaje de Galilea del Reino de Dios y el último pronunciamiento de Jesús en Jerusalén?

Ciertos exegetas notables —Rudolf Pesch, Gerhard Lohfink, Ulrich Wilckens— ven, sí, una diferencia profunda entre las dos posiciones, pero no un conflicto insoluble. Suponen que Jesús, en un primer momento, hizo la generosa oferta del mensaje del Reino de Dios y del perdón sin condiciones, pero, cuando se dio cuenta del fracaso de este ofrecimiento, identificó su misión con la del siervo de Dios. Reconoció que tras el rechazo de su oferta sólo quedaba el camino de la expiación vicaria: debía tomar sobre sí la desgracia que se cernía sobre Israel para que muchos logaran llegar a la salvación.

¿Qué podemos decir a este propósito? De por sí, una evolución similar, es decir, el emprender un nuevo camino del amor después de un primer ofrecimiento fallido, es ciertamente posible según toda la estructura de la imagen bíblica de Dios y la historia de la salvación. Precisamente esa «flexibilidad» de Dios, que espera la libre decisión del hombre y que, de cada «no», hace brotar una nueva vía del amor, forma parte del camino de la historia de Dios con los hombres, como nos lo describe el Antiguo Testamento. Al «no» de Adán responde con una nueva preocupación por los hombres. Ante el «no» de Babel inaugura una nueva perspectiva de la historia con la elección de Abraham. La petición de un rey para los israelitas representa en un primer momento una obstinación contra Dios, que quisiera reinar sobre su pueblo de manera inmediata. Pero en la profecía dirigida a David transforma esta terquedad en una vía que lleva luego directamente hacia Cristo, el Hijo de David. Así pues, una evolución parecida en dos etapas en el obrar de Jesús es ciertamente posible.

El capítulo 6 del Evangelio de Juan parece aludir a un punto de inflexión similar en el camino de Jesús con los hombres. Después de su sermón eucarístico, el pueblo y muchos de sus discípulos le dan la espalda. Sólo los Doce permanecen. Encontramos un cambio análogo en el Evangelio de Marcos, cuando Jesús, después de la segunda multiplicación de los panes y la confesión de Pedro (cf. 8,27-30), comienza con el anuncio de la Pasión y se pone en camino hacia Jerusalén y su última Pascua.

En 1929, Erik Peterson, en su artículo sobre la Iglesia —un artículo que todavía hoy bien vale la pena leer—, sostenía que la Iglesia existe sólo bajo el supuesto de que «los judíos, como pueblo elegido de Dios no han aceptado la fe en el Señor». Si hubieran aceptado a Jesús, «el Hijo del hombre habría vuelto y el Reino mesiánico, en el que los judíos habrían ocupado el

puesto más importante, habría tenido su inicio» (Theologische Trakt., p. 247). Romano Guardini ha acogido y modificado esta tesis en sus obras sobre Jesús. Para él, el mensaje de Jesús comienza claramente con la oferta del Reino; el «no» de Israel habría provocado una nueva etapa en la historia de la salvación, a la cual pertenecen la muerte y resurrección del Señor, así como la Iglesia de los gentiles.

¿Qué decir sobre todo esto? Ante todo, que un cierto desarrollo en el mensaje de Jesús con nuevas decisiones es ciertamente posible. El mismo Peterson, sin embargo, no sitúa la ruptura durante el mensaje de Jesús mismo, sino en la época posterior a la Pascua, cuando los discípulos, de hecho, luchaban inicialmente todavía por un «sí» de Israel. Sólo en la medida en que se manifestó el fracaso de este intento se dirigieron a los paganos. Esta segunda fase la podemos percibir claramente en los textos del Nuevo Testamento.

Por el contrario, una evolución en el camino de Jesús la podemos entrever siempre y sólo con mayor o menor grado de probabilidad, pero nunca establecerla con claridad. Ciertamente no se da ese contraste neto entre el anuncio del Reino de Dios y el mensaje de Jerusalén, tal como se encuentra en las tesis de algunos exegetas modernos. Ya hemos hablado de algunos indicios sobre un cierto desarrollo en el camino de Jesús. Pero debemos decir ahora (como ha subrayado claramente, por ejemplo, John P. Meier) que la estructura de los Evangelios sinópticos no nos permite establecer una cronología del anuncio de Jesús. Ciertamente, el énfasis sobre la necesidad de la muerte y resurrección se hace más claro a medida que progresa el camino de Jesús. Pero el conjunto del material no está ordenado cronológicamente de tal manera que podamos distinguir claramente un antes y un después.

Bastan algunas indicaciones. Ya en el segundo capítulo de Marcos, en la discusión sobre el ayuno de los discípulos, se encuentra el anuncio de Jesús: «Llegará un día en que se lleven al novio; aquel día sí que ayunarán» (2,20). Mucho más importante aún es la definición de su misión que se esconde tras su hablar en parábolas, en las parábolas que explican a los hombres su mensaje sobre el Reino de Dios. Jesús identifica su misión con la que se confió a Isaías tras el encuentro con el Dios vivo en el templo: se dijo al profeta que, en un primer momento, su misión sólo contribuiría a una mayor obstinación y que únicamente a través de ella podría llegar después la salvación. En la primera fase de su anuncio, Jesús dice a los discípulos que ésta sería precisamente la estructura de su camino (cf. Mc 4,10ss; Is 6,9s).

Pero de este modo todas las parábolas —todo el mensaje sobre el Reino de Dios— se ponen bajo el signo de la cruz. Partiendo de la Última Cena y de la resurrección, podemos afirmar que la cruz es la extrema radicalización del amor incondicional de Dios, amor en el que, a pesar de todas las negaciones por parte de los hombres, Él se entrega, toma sobre sí el «no» de los hombres, para atraerlo de este modo a su «sí» (cf. 2 Co 1,19). Esta interpretación teológica de las parábolas según la teología de la cruz y su mensaje sobre el Reino de Dios se encuentra también en los textos paralelos de los otros dos Sinópticos (cf. Mt 13,10-17, Lc 8,9s).

La orientación del mensaje de Jesús según la perspectiva de la cruz, válida ya desde el comienzo, aparece en los Evangelios sinópticos todavía de otro modo. Me limito a dos breves observaciones.

En Mateo, al comienzo del camino de Jesús se encuentra el Sermón de la Montaña con la solemne apertura de las Bienaventuranzas. En su conjunto, éstas se caracterizan por la perspectiva de la cruz, que en la última bienaventuranza aparece con toda claridad: «Dichosos los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos. Dichosos vosotros cuando os insulten, y os persigan, y os calumnien de cualquier modo por mi causa. Estad alegres y contentos, porque vuestra recompensa será grande en el cielo, que de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros» (Mt 5,10ss).

En segundo lugar hemos de recordar también que Lucas pone al comienzo de su descripción del camino de Jesús el rechazo que sufrió en Nazaret (cf. 4,16-29). Jesús anuncia que la promesa de Isaías de un año de gracia del Señor se ha cumplido: «Me ha enviado para dar la Buena Noticia a los pobres, para anunciar a los cautivos la libertad, y a los ciegos la vista. Para dar libertad a los oprimidos...» (4,18). Pero a causa de su pretensión, sus conciudadanos se

pusieron furiosos enseguida y lo expulsaron fuera de la ciudad: «Lo empujaron fuera del pueblo hasta un barranco del monte en donde se alzaba su pueblo, con intención de despeñarlo» (4,29). Precisamente con el mensaje de gracia que Jesús trae se inaugura la perspectiva de la cruz. Lucas, que ha redactado con gran cuidado su Evangelio, ha puesto muy conscientemente esta escena como una especie de título para toda la obra de Jesús.

No hay contradicción entre el jubiloso mensaje de Jesús y su aceptación de la cruz como muerte por muchos; al contrario: sólo en la aceptación y la transformación de la muerte alcanza el mensaje de la gracia toda su profundidad. Por otra parte, la idea de que la Eucaristía se habría formado en la «comunidad» es completamente absurda también desde el punto de vista histórico. ¿Quién podría haberse permitido pensar una cosa así, crear una realidad semejante? ¿Cómo podría haber ocurrido que los primeros cristianos —claramente ya en los años 30— aceptaran una invención como ésta sin oponer ningún tipo de objeción?

A este respecto Pesch dice con razón que «hasta ahora no se ha podido presentar ninguna explicación crítica convincente de la tradición de la Cena» (Abendmahl, p. 21). No existe. Todo esto sólo podía nacer de la peculiaridad de la conciencia personal de Jesús. Únicamente Él era capaz de entrelazar tan soberanamente en la unidad los hilos de la Ley y los Profetas, en total fidelidad a la Escritura y en la novedad total de su ser de Hijo. Sólo porque Él mismo lo había dicho y lo había hecho, la Iglesia en sus diferentes corrientes y desde el principio podía «partir el pan», como Jesús había hecho la noche en que fue traicionado.

3. LA TEOLOGÍA DE LAS PALABRAS DE LA INSTITUCIÓN

Después de todas estas reflexiones sobre el marco histórico y la fiabilidad histórica de las palabras de la institución pronunciadas por Jesús, ha llegado el momento de prestar atención al contenido de su mensaje. Hay que recordar ante todo, una vez más, que en los cuatro relatos sobre la Eucaristía encontramos dos tipos de tradición con características peculiares que aquí no debemos examinar en sus pormenores, aunque sí mencionar brevemente las diferencias más importantes.

Mientras en Marcos (14,22) y Mateo (26,26) las palabras sobre el pan son sólo: «Tomad, esto es mi cuerpo», en Pablo se lee: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros» (1 Co 11,24), y Lucas completa con pleno sentido: «Esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros» (22,19). En Lucas y Pablo sigue inmediatamente el mandato de repetir lo que hizo Jesús: «Haced esto en conmemoración mía», que falta en Mateo y Marcos. Las palabras sobre el cáliz en Marcos rezan: «Ésta es mi sangre, sangre de la alianza, derramada por muchos» (14,24); Mateo añade aún: «... por muchos para el perdón de los pecados» (26,28). Según Pablo, sin embargo, Jesús dijo: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre; haced esto cada vez que lo bebáis, en memoria mía» (1 Co 11,25). Lucas lo formula de modo similar, pero con pequeñas diferencias: «Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros» (22,20). Aquí falta la segunda orden de repetir la acción.

Pero hay dos claras diferencias importantes entre Pablo y Lucas, por un lado, y Marcos y Mateo por otro. En Marcos y Mateo, «sangre» es el sujeto: Ésta «es mi sangre». Pablo y Lucas, sin embargo, dicen: «Ésta es la nueva alianza sellada con mi sangre». Muchos ven aquí un respeto por la aversión de los judíos a ingerir sangre: como contenido directo de lo que se da a beber no se indica «la sangre», sino «la nueva alianza». Con esto hemos llegado ya a la segunda diferencia: mientras Marcos y Mateo hablan simplemente de la «sangre de la alianza», aludiendo así a Éxodo 24,8, que es la estipulación de la Alianza en el Sinaí, Pablo y Lucas hablan de la Nueva Alianza, remitiéndose con ello a Jeremías 31,31. Aparece, pues, en cada caso un trasfondo veterotestamentario diferente. Además, Marcos y Mateo hablan de la sangre derramada «por muchos», aludiendo con ello a Isaías 53,12, mientras que Pablo y Lucas dicen «por vosotros», haciendo pensar así inmediatamente en la comunidad de los discípulos. Es comprensible por tanto que haya en la exégesis un amplio debate sobre cuáles sean las palabras originarias de Jesús. Rudolf Pesch ha mostrado que, en un primer momento, surgen aquí cuarenta y seis posibilidades que, intercambiándose una de las respectivas

introducciones, pueden ser el doble (cf. *Das Evangelium in Jerusalem*, p. 134s). Estos esfuerzos tienen su importancia, pero no entran en el cometido de este libro.

Nosotros partimos del presupuesto de que la transmisión de las palabras de Jesús no existe sin su recepción por parte de la Iglesia naciente, que se sabía rigurosamente comprometida en la fidelidad en lo esencial, pero que también era consciente de que el ámbito de resonancia de las palabras de Jesús, con sus correspondientes alusiones sutiles a textos de la Escritura, permitía algún retoque en los matices. Así se podía percibir en las palabras de Jesús tanto el eco de Éxodo 24 como de Jeremías 31, y acentuar más un contenido u otro, sin por ello faltar a la fidelidad a aquellas palabras que, casi de manera imperceptible, pero inequívoca, acogían en sí la Ley y los Profetas. Pero con esto hemos pasado ya a la interpretación de las palabras del Señor.

La narración de la institución comienza en los cuatro textos con dos afirmaciones sobre el obrar de Jesús que han adquirido un significado esencial para la recepción en la Iglesia de todo el conjunto. Se nos dice que Jesús tomó pan, pronunció la bendición y la acción de gracias, y lo partió. Al comienzo se pone la eucaristia (Pablo y Lucas) o bien la eulogia (Marcos y Mateo): ambos términos indican la *berakha*, la gran oración de acción de gracias y bendición de la tradición judía, que forma parte tanto del rito pascual como de otros convites. No se come sin dar las gracias a Dios por el don que Él ofrece: por el pan que nace y crece en la tierra, y también por el fruto de la vid.

Las dos palabras distintas que usan Marcos y Mateo, por una parte, y Pablo y Lucas, por otra, indican las dos direcciones intrínsecas de esta oración: es acción de gracias y de alabanza por el don de Dios. Pero esta alabanza se torna en bendición sobre el don, como se lee en 1 Tm 4,4s: «Todo lo que Dios ha creado es bueno y no se ha de rechazar ningún alimento que se coma con acción de gracias (eucaristia); pues está santificado por la

Palabra de Dios y por la oración». En la Última Cena (como en la multiplicación de los panes, Jn 6,11), Jesús ha acogido esta tradición. Las palabras de la institución están en este contexto de oración; en ellas, el agradecimiento se convierte en bendición y transformación.

Desde los primeros momentos, la Iglesia ha comprendido las palabras de la consagración no simplemente como una especie de mandato casi mágico, sino como parte de la oración hecha junto con Jesús; como parte central de la alabanza impregnada de gratitud, mediante la cual el don terrenal se nos da nuevamente por Dios como cuerpo y sangre de Jesús, como autodonación de Dios en el amor acogedor del Hijo. Louis Bouyer ha tratado de trazar el desarrollo de la eucaristia cristiana —el «canon»— a partir de la *berakha* judía. Se puede comprender así que «Eucaristía» se haya convertido en la denominación del conjunto del nuevo acontecimiento cultural dispensado por Jesús. Sobre este tema hemos de volver todavía en la cuarta sección de este capítulo.

Lo segundo que se nos dice es que Jesús «partió el pan». Partir el pan para todos es principalmente la función del padre de familia, que en cierto modo representa con ello también a Dios Padre que, a través de la fertilidad de la tierra, distribuye a todos nosotros lo necesario para vivir. Es también el gesto de hospitalidad con la que se hace partícipe de lo propio al extraño, acogiéndolo en la comunión de mesa. Partir y compartir: precisamente el compartir crea comunión. Este gesto humano primordial de dar, de compartir y unir, adquiere en la Última Cena de Jesús una profundidad del todo nueva: Él se entrega a sí mismo. La bondad de Dios, que se manifiesta en el repartir, se convierte de manera totalmente radical en el momento en que el Hijo se comunica y se reparte a sí mismo en el pan.

El gesto de Jesús se ha transformado así en el símbolo de todo el misterio de la Eucaristía: en los Hechos de los Apóstoles, y en el cristianismo primitivo en general, «partir el pan» designa la Eucaristía. En ella nos beneficiamos de la hospitalidad de Dios, que se nos da en Jesucristo crucificado y resucitado. La fracción del pan y el repartir —el acto de atención amorosa por aquel que necesita de mí— es por tanto una dimensión intrínseca de la Eucaristía misma.

«Caritas», la preocupación por el otro, no es un segundo sector del cristianismo junto al culto, sino que está enraizada precisamente en el culto y forma parte de él. En la Eucaristía, en la

«fracción del pan», la dimensión horizontal y la vertical están inseparablemente unidas. En ambas afirmaciones sobre el dar gracias y el compartir, que se encuentran al comienzo de la narración de la institución, queda clara la naturaleza del nuevo culto fundado por Cristo en la Última Cena, en la cruz y en la resurrección: con ello, el antiguo culto del templo queda abolido y, al mismo tiempo, es llevado a su cumplimiento.

Volvamos a las palabras pronunciadas sobre el pan. Según Marcos y Mateo rezan escuetamente: «Esto es mi cuerpo». Pablo y Lucas añaden: «Que será entregado por vosotros». De este modo ponen de manifiesto lo que, de por sí, está incluido en el acto de repartir. Cuando Jesús habla de su cuerpo, no se refiere obviamente al cuerpo como distinto del alma y del espíritu, sino a la persona en su totalidad, en carne y hueso. En este sentido, Rudolf Pesch comenta acertadamente: Jesús «en su interpretación del pan presupone el significado particular de su persona. Los discípulos podían entender: Esto soy yo, el Mesías» (Markusevangelium, II, p. 357).

Pero ¿cómo puede suceder esto? Jesús se encuentra ciertamente en medio de sus discípulos. ¿Qué está haciendo? Cumple lo que había dicho en el discurso del Buen Pastor: «Nadie me quita la vida, sino que yo la entrego libremente» (cf. Jn 10,18). Se le quitará la vida en la cruz, pero ya ahora la ofrece por sí mismo. Transforma su muerte violenta en un acto libre de entrega por otros y a los otros.

Y Él lo sabe: «Tengo poder para entregar mi vida y tengo poder para recuperarla» (cf. *ibíd.*). Él da la vida sabiendo que precisamente así la recupera. En el acto de dar la vida está incluida la resurrección. Por eso puede repartirse ya anticipadamente, porque ya ahora ofrece la vida, se ofrece a sí mismo y, con ello, la obtiene de nuevo ya ahora. Por ello puede instituir ahora el Sacramento, en el que se hace grano que muere y en el que, a través de los tiempos, se da a sí mismo a los hombres en la verdadera multiplicación de los panes.

La frase que se refiere al cáliz, a la que ahora dedicamos nuestra atención, es de una densidad teológica extraordinaria. Como ya se ha indicado antes, en las pocas palabras de esa frase se entrecruzan a la vez tres textos del Antiguo Testamento, de manera que toda la historia de la salvación queda reasumida y se hace presente de nuevo.

Encontramos en primer lugar Éxodo 24,8, la estipulación de la Alianza del Sinaí; después Jeremías 31,31, la promesa de la Nueva Alianza en medio de la crisis en la historia de la Alianza, una crisis cuyas manifestaciones más relevantes fueron la destrucción del templo y el exilio en Babilonia; y finalmente Isaías 53,12, la promesa misteriosa del siervo de Dios que carga con el pecado de muchos, y así obtiene la salvación para ellos.

Tratemos ahora de entender estos tres textos, cada uno en su significado propio y en su nuevo contexto. La Alianza del Sinaí, según la descripción de Éxodo 24, se fundaba en dos elementos. Por un lado, en la «sangre de la alianza», la sangre de animales sacrificados, con la cual se rociaba el altar —como símbolo de Dios— y el pueblo; y, en segundo lugar, en la palabra de Dios y la promesa de obediencia de Israel: «Ésta es la sangre de la alianza que hace el Señor con vosotros, sobre todos estos mandatos», había dicho solemnemente Moisés después del rito de la aspersión. Inmediatamente antes el pueblo había respondido a la lectura del libro de la alianza: «Haremos todo lo que manda el Señor y le obedeceremos» (Ex 24,7).

Esta promesa de obediencia, que era constitutiva de la alianza, se rompía inmediatamente después con la adoración del becerro de oro mientras Moisés estaba en la montaña. Toda la historia que sigue es una historia de reiteradas violaciones de la promesa de obediencia, como muestran tanto los libros históricos del Antiguo Testamento como los libros de los profetas. La ruptura parece irremediable en el momento en que Dios abandona a su pueblo al exilio y el templo a la destrucción.

En aquellos momentos surge la esperanza de la «nueva alianza», no basada ya en la fidelidad siempre frágil de la voluntad humana, sino grabada indestructiblemente en el corazón mismo (cf. Jr 31,33). En otras palabras, el nuevo pacto debe basarse en una obediencia que sea irrevocable e inviolable. Esta obediencia, fundada ahora en la raíz de la humanidad, es la

obediencia del Hijo que se ha hecho siervo y asume en su obediencia hasta la muerte toda desobediencia humana, la sufre hasta el fondo y la vence.

Dios no puede simplemente ignorar toda la desobediencia de los hombres, todo el mal de la historia, no puede tratarlo como algo irrelevante e insignificante. Esta especie de «misericordia» y «perdón incondicional» sería esa «gracia a bajo precio» contra la que protestó con razón Dietrich Bonhoeffer ante el abismo del mal de su tiempo.

La injusticia, el mal como realidad concreta, no se puede ignorar sin más, dejarlo estar. Se debe acabar con él, vencerlo. Sólo esto es verdadera misericordia. Y que ahora lo haga Dios, puesto que los hombres no son capaces de hacerlo, muestra la bondad «incondicional» divina, una bondad que no puede estar en contradicción con la verdad y la correspondiente justicia. «Si somos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo», escribe Pablo a Timoteo (2 Tm 2,13).

Esta fidelidad suya consiste en que Él no sólo actúa como Dios respecto a los hombres, sino también como hombre respecto a Dios, fundando así la alianza de modo irrevocablemente estable. Por eso, la figura del siervo de Dios que carga con el pecado de muchos (cf. Is 53,12), va unida a la promesa de la nueva alianza fundada de manera indestructible. Este injerto ya inmovible de la alianza en el corazón del hombre, de la humanidad misma, tiene lugar en el sufrimiento vicario del Hijo que se ha hecho siervo. Desde entonces, a toda la marea sucia del mal se contraponen la obediencia del Hijo, en el cual Dios mismo ha sufrido y cuya obediencia es, por tanto, siempre infinitamente mayor que la masa creciente del mal (cf. Rm 5,16-20).

La sangre de los animales no podía ni «expiar» el pecado ni unir a los hombres con Dios. Sólo podía ser un signo de la esperanza y de la perspectiva de una obediencia más grande y verdaderamente salvadora. En las palabras de Jesús sobre el cáliz, todo esto se ha reasumido y convertido en realidad: Él da la «nueva alianza sellada con su sangre». «Su sangre», es decir, el don total de sí mismo en que Él sufre todos los males de la humanidad hasta el fondo, elimina toda traición asumiéndola en su fidelidad incondicional. Éste es el culto nuevo, que Él instituyó en la Última Cena: atraer a la humanidad a su obediencia vicaria. Participar en el cuerpo y la sangre de Cristo significa que Él responde «por muchos» —por nosotros— y, en el Sacramento, nos acoge entre estos «muchos».

Queda por explicar ahora una expresión en las palabras de la institución que ha suscitado recientemente muchas discusiones. Según Marcos y Mateo, Jesús dice que su sangre fue derramada «por muchos», aludiendo con ello precisamente a Isaías 53, mientras en Pablo y Lucas se habla de darla o derramarla «por vosotros».

La teología reciente ha destacado con razón la palabra «por», común a los cuatro relatos; una palabra que puede ser considerada palabra clave no sólo de la narración de la Última Cena, sino de la figura misma de Jesús. Su significado general se define como «pro-existencia»: no un ser para sí mismo, sino para los demás; y esto no sólo como una dimensión cualquiera de esta existencia, sino como aquello que constituye su aspecto más íntimo e integral. Su ser es, en cuanto ser, un «ser para». Si alcanzamos a entender esto, entonces estaremos muy cercanos al misterio de Jesús y sabremos también lo que significa seguir a Jesús.

Pero ¿qué significa «derramada por muchos»? En su obra fundamental, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935), Joachim Jeremías ha tratado de mostrar que, en los relatos sobre la institución, la palabra «muchos» sería un semitismo y que, por tanto, no ha de leerse partiendo del significado de la palabra griega, sino según los textos correspondientes del Antiguo Testamento. Trata de probar que la palabra «muchos» significa en el Antiguo Testamento «la totalidad» y, por tanto, se debería traducir por «todos». Esta tesis se impuso rápidamente por entonces y se ha convertido en una convicción teológica común. Basándose en ella, en las palabras de la consagración, el «muchos» se ha traducido en distintas lenguas por «todos». «Derramada por vosotros y por todos». Así oyen hoy los fieles en muchos países las palabras de Jesús durante la celebración eucarística.

Con el tiempo, sin embargo, el consenso entre los exegetas se ha roto de nuevo. La opinión predominante tiende hoy a explicar el «muchos» de Isaías 53, y también de otros lugares, en el

sentido de que, si bien significa una totalidad, no puede simplemente equipararse al «todos». Ahora, teniendo en cuenta también el lenguaje de Qumrán, se supone predominantemente que «muchos», en Isaías y en Jesús, se refiere a la «totalidad de Israel» (cf. Pesch, *Abendmahl*, p. 99s; Wilckens, I, 2, p. 84). Sólo con la llegada del Evangelio a los paganos se habría puesto de manifiesto el horizonte universal de la muerte de Jesús y su expiación, que abarca tanto a los judíos como a los paganos.

Últimamente, el jesuita vienés Norbert Baumert, junto con María Irma Seewann, ha presentado una interpretación del «por muchos» que en líneas generales había desarrollado ya Joseph Pascher en su libro *Eucaristia* de 1947. El núcleo de la tesis es el siguiente: según la estructura lingüística del texto, el «ser derramado» no se refiere a la sangre, sino al cáliz; «se trataría, pues, de un "derramar" efectivamente la sangre del cáliz, un gesto en el que la vida divina misma se da en abundancia, sin hacer referencia alguna a la acción de los verdugos» (*Gregorianum* 89, p. 507). Así, las palabras sobre el cáliz no aludirían al acontecimiento de la muerte en la cruz y sus consecuencias, sino a la acción sacramental. De este modo se clarificaría también la palabra «muchos»: mientras que la muerte de Jesús vale «para todos», el alcance del Sacramento es más limitado. Llega a muchos pero no a todos (cf. especialmente p. 511).

Desde el punto de vista estrictamente filológico, esta solución puede ser verdadera en el texto de Marcos 14,24. Si no se atribuye originalidad alguna al texto de Mateo respecto a Marcos, la solución sobre las palabras de la Última Cena podría considerarse convincente. El énfasis en la distinción entre el ámbito de la Eucaristía y el alcance universal de la muerte de Jesús en la cruz es válido en cualquier caso, y permite proseguir la investigación. Pero con ello el problema de la palabra «muchos» queda explicado sólo en parte.

En efecto, falta la interpretación fundamental que da Jesús de su misión en Marcos 10,45, donde también aparece la palabra «muchos». «El Hijo del Hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos». Aquí se habla claramente de la entrega de la vida en cuanto tal, y queda claro con ello que Jesús retoma la profecía sobre el siervo de Dios de Isaías 53, y la pone en relación con la misión del Hijo del hombre que, consiguientemente, adquiere así un nuevo significado.

Así pues, ¿qué podemos decir? Me parece presuntuoso, y al mismo tiempo insensato, querer indagar en la conciencia de Jesús e intentar explicarla basándonos en lo que él pudo o no pudo haber pensado, según nuestro conocimiento de aquellos tiempos y de sus concepciones teológicas. Sólo podemos decir que Él sabía que en su persona se cumplía la misión del siervo de Dios y la del Hijo del hombre, por lo que la conexión entre los dos motivos comporta al mismo tiempo la superación de la limitación de la misión del siervo de Dios, una universalización que indica una nueva amplitud y profundidad.

Podemos observar también cómo crece lenta y simultáneamente la comprensión de la misión de Jesús en el camino de la Iglesia naciente, y cómo el «recordar» de los discípulos bajo la guía del Espíritu de Dios (cf. Jn 14,26) comienza poco a poco a percibir todo el misterio escondido tras las palabras de Jesús. 1 Tm 2,6 habla de Jesús como el único mediador entre Dios y los hombres, «que se entregó en rescate por todos». El significado salvífico universal de la muerte de Jesús se manifiesta aquí con claridad cristalina.

Podemos encontrar además respuestas históricamente diferenciadas, pero totalmente concordes en lo esencial, a la cuestión sobre el alcance de la obra salvífica de Jesús — respuestas indirectas al problema «muchos-todos»—, tanto en Pablo como en Juan. Pablo escribe a los Romanos que los paganos deben alcanzar la salvación «en su totalidad» (pléroma), y que, entonces, todo Israel se salvará (cf. 11,25s). Juan dice que Jesús murió «por el pueblo» (judío), pero «no solamente por el pueblo, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos» (11,50ss). La muerte de Jesús vale para judíos y paganos, para la humanidad en su conjunto.

Si en Isaías «muchos» podía significar esencialmente la totalidad de Israel, en la respuesta creyente que da la Iglesia al nuevo uso de la palabra por parte de Jesús queda cada vez más claro que Él, de hecho, murió por todos.

El teólogo protestante Ferdinand Kattenbusch trató de demostrar en 1921 que las palabras de Jesús en la Última Cena serían el acto fundacional propiamente dicho de la Iglesia. Jesús habría dado con ello a sus discípulos la novedad que los unía y hacía de ellos una comunidad. Kattenbusch tenía razón: con la Eucaristía quedó instituida la Iglesia misma. Se convierte en una unidad, llega a ser ella misma a partir del cuerpo de Cristo y, desde su muerte, queda abierta a la vez a la inmensidad del mundo y de la historia.

La Eucaristía es el acontecimiento visible de reunión que —en un lugar y más allá de todos los lugares— es un entrar en comunión con el Dios vivo, que acerca desde dentro a los hombres unos a otros. La Iglesia nace de la Eucaristía. De ella recibe su unidad y su misión. La Iglesia proviene de la Última Cena, pero precisamente por eso se deriva de la muerte y resurrección de Cristo, anticipadas por Él en el don de su cuerpo y su sangre.

4. DE LA CENA A LA EUCARISTÍA DEL DOMINGO POR LA MAÑANA

En Pablo y Lucas, a las palabras «Esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros» sigue el mandato de repetir el gesto: «Haced esto en conmemoración mía». Pablo lo dice también y de manera todavía más amplia después de las palabras sobre el cáliz. Marcos y Mateo no transmiten este mandato. Pero, puesto que la forma concreta de sus relatos lleva el sello de la práctica litúrgica, es evidente que también ellos han interpretado estas palabras como una institución: lo que había acontecido allí por vez primera debía continuar en la comunidad de los discípulos.

Pero surge todavía una pregunta: ¿Qué es exactamente lo que el Señor ha mandado repetir? Ciertamente no la cena pascual (en el caso de que la Última Cena de Jesús fuera una cena pascual). La Pascua era una fiesta anual, cuya celebración recurrente en Israel estaba claramente regulada por la tradición sagrada y vinculada a una determinada fecha. Y, aunque en aquella noche no se hubiera tratado de una verdadera cena pascual según la ley judía, sino de una última comida en la tierra antes de su muerte, éste no es el propósito del mandato de repetir.

Así pues, el mandato se refiere sólo a aquello que constituía una novedad en los gestos de Jesús de aquella noche: la fracción del pan, la oración de bendición y de acción de gracias y, con ella, las palabras de la transustanciación del pan y del vino. Podríamos decir: mediante aquellas palabras, nuestro momento actual es introducido en el momento de Jesús. Se verifica lo que Jesús anunció en Juan 12,32: desde la cruz, Él atrae a todos hacia sí, dentro de sí.

Con las palabras y gestos de Jesús se había dado ciertamente el elemento esencial del nuevo «culto», pero aún no se había establecido una forma litúrgica definitiva. Ésta debía desarrollarse todavía en la vida de la Iglesia. Según el modelo de la Última Cena, era obvio que antes se cenaba juntos, y que luego se añadía la Eucaristía. Rudolf Pesch ha demostrado que, dada la estructura social de la Iglesia naciente y los hábitos de vida, esta comida consistía probablemente sólo en pan, sin otros alimentos.

En la Primera Carta a los Corintios (11,20ss.34) vemos cómo las cosas podían hacerse de modo diferente en una sociedad distinta: los acomodados llevaban consigo su comida y se servían con abundancia, mientras que para los pobres que estaban allí sólo había pan. Experiencias de este tipo llevaron muy pronto a la separación entre la Cena del Señor y la comida normal, y aceleraron al mismo tiempo la formación de una estructura litúrgica específica. En ningún caso hemos de pensar que la «Cena del Señor» consistiera sólo en recitar las palabras de la consagración. A partir de Jesús mismo, éstas aparecen como una parte de su *berakha*, de su oración de acción de gracias y de bendición.

¿Por qué dio gracias Jesús? Por haber sido «escuchado» (cf. Hb 5,7). Dio gracias anticipadamente porque el Padre no le abandonaría a la muerte (cf. Sal 16,10). Dio gracias por

el don de la resurrección y, fundándose en ella, podía ya en aquel momento dar su cuerpo y su sangre en el pan y en el vino, como prenda de la resurrección y la vida eterna (cf. Jn 6,53-58).

Podemos pensar en el esquema de los Salmos que expresan promesas y votos, en los que el oprimido anuncia que, una vez salvado, dará gracias a Dios y proclamará su acción salvífica ante la gran asamblea. El Salmo 22, aplicable a la Pasión, que comienza con las palabras «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», termina con una promesa que anticipa el cumplimiento: «Él es mi alabanza en la gran asamblea, cumpliré mis votos delante de sus fieles. Los desvalidos comerán hasta saciarse, alabarán al Señor los que lo buscan» (vv. 26s). En efecto —y esto se cumple ahora: «Los desvalidos comerán»—, ellos reciben más que el alimento terreno; reciben el verdadero maná, la comunión con Dios en Cristo resucitado.

Naturalmente, estas interconexiones se fueron haciendo claras a los discípulos sólo paulatinamente. Pero, partiendo de las palabras de acción de gracias de Jesús, que dan a la berakha judía un nuevo centro, la oración de acción de gracias, la eucaristía, se manifiesta cada vez más como el verdadero modelo de referencia, como la forma litúrgica en la que las palabras de la institución poseen su propio sentido y se presenta el culto nuevo en sustitución de los sacrificios del templo: la glorificación de Dios en la palabra, pero en una palabra que se ha hecho carne en Jesús y que ahora, a partir de este cuerpo de Jesús que ha atravesado la muerte, abarca al hombre por entero, a toda la humanidad, y se convierte en el comienzo de una nueva creación.

Josef Andreas Jungmann, el gran estudioso de la historia de la celebración eucarística y uno de los arquitectos de la reforma litúrgica, resume todo esto cuando dice: «La forma fundamental es la oración de acción de gracias sobre el pan y sobre el vino. La liturgia de la Misa se ha originado a partir de la oración de acción de gracias después del banquete de la última noche, no del convite mismo. Este último fue considerado tan poco esencial y tan fácilmente separable que fue omitido ya en la Iglesia primitiva. La liturgia, y todas las liturgias, por el contrario, han desarrollado la oración de acción de gracias sobre el pan y sobre el vino... Lo que la Iglesia celebra en la Misa no es la Última Cena, sino lo que el Señor ha instituido durante la Última Cena, confiándolo a la Iglesia: el memorial de su muerte sacrificial» (Messe im Gottesvolk, p. 24).

Esto concuerda con la constatación histórica, según la cual «en toda la tradición del cristianismo, tras la separación de la Eucaristía de un verdadero convite (donde aparece el "partir el pan" y "la Cena del Señor") hasta la Reforma del siglo XVI, nunca se utiliza ningún término que signifique «convite para indicar la celebración de la Eucaristía» (p. 23, nota 73).

Pero hay todavía otro elemento determinante en la formación de la liturgia cristiana. Basándose en su certeza de haber sido escuchado, el Señor dio a sus discípulos ya en la Última Cena su cuerpo y su sangre como don de la resurrección: cruz y resurrección forman parte de la Eucaristía, y sin ellas no es ella misma. Pero como el don de Jesús es esencialmente un don radicado en la resurrección, la celebración del sacramento debía estar vinculada necesariamente con la memoria de la resurrección. El primer encuentro con el Resucitado se produjo la mañana del primer día de la semana —el tercer día después de la muerte de Jesús—, por tanto, la mañana del domingo. Por eso, la mañana del primer día se convirtió espontáneamente en el momento de la liturgia cristiana, en el domingo, el «día del Señor».

Esta fijación cronológica de la liturgia cristiana, que define su naturaleza íntima y al mismo tiempo su forma, tuvo lugar muy pronto. En efecto, el relato de un testigo ocular recogido en Hechos 20,6-11 habla del viaje de san Pablo y sus compañeros hacia Tróada y dice: «El primer día de la semana, estando nosotros reunidos para la fracción del pan...» (20,7). Esto significa que, ya durante la época de los Apóstoles, el «partir el pan» estaba fijado en la mañana del día de la resurrección: la Eucaristía se celebraba como un encuentro con el Resucitado.

En este contexto se inserta también la disposición de Pablo de que el «primer día de la semana» se haga la colecta para Jerusalén (cf. 1 Co 16,2). Es cierto que allí no habla de la celebración eucarística, pero, obviamente, el domingo es el día de la comunidad de Corinto y, por tanto, también claramente el día de su culto. En Apocalipsis 1,10, en fin, encontramos por

primera vez la expresión «día del Señor» para denominar el domingo. La nueva articulación cristiana de la semana queda claramente perfilada. El día de la resurrección es el día del Señor y, por ello, también el día de sus discípulos, de la Iglesia. Al final del siglo I, la tradición está ya netamente establecida, cuando, por ejemplo, la Didaché (ca. 100) dice con toda naturalidad: «En cuanto al domingo del Señor, una vez reunidos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados» (14,1). Para Ignacio de Antioquía († ca. 110), vivir «según el día del Señor» se ha convertido en la característica distintiva de los cristianos contra los que celebran el sábado (Ad Magn. 9,1).

Era lógico que la celebración eucarística se relacionara con la Liturgia de la Palabra —lectura de la Escritura, explicación y oración—, que inicialmente tenía lugar aún en la sinagoga. Consiguientemente, la formación del culto cristiano estaba concluida en sus partes esenciales ya a comienzos del siglo II. Este proceso de desarrollo forma parte de la institución misma. La institución presupone —como se ha dicho— la resurrección y, con ello, también la comunidad viva que, bajo la guía del Espíritu de Dios, da al don del Señor su forma en la vida de los fieles. Un arcaísmo que pretendiera volver a un momento anterior a la resurrección y a su dinámica, e imitar solamente la Última Cena, no se correspondería en absoluto con la naturaleza del don que el Señor ha dejado a sus discípulos. El día de la resurrección es el lugar exterior e interior del culto cristiano, y la acción de gracias como anticipación creativa de la resurrección por medio de Jesús es el modo en que el Señor hace de nosotros personas que dan gracias con Él, la manera en la que Él, en el don, nos bendice y nos hace participar en la transformación, que nos llega por sus dones y que ha de extenderse por el mundo: «hasta que Él venga» (cf. 1 Co 11,26).

6. GETSEMANÍ

1. EN CAMINO HACIA EL MONTE DE LOS OLIVOS

«Cantados los himnos, salieron para el Monte de los Olivos». Mateo y Marcos concluyen con estas palabras su narración de la Última Cena (Mt 26,30; Mc 14,26). La última comida de Jesús —fuera cena pascual o no— es sobre todo un acontecimiento cultural. En su centro está la oración de acción de gracias y de bendición, y desemboca al final de nuevo en la oración. Jesús sale con los suyos para orar en la noche, que recuerda aquella noche en la que mataron a los primogénitos de Egipto, e Israel fue salvado por la sangre del cordero (cf. Ex 12), la noche en la que Él debe asumir el destino del cordero.

Se supone que Jesús, en el contexto de la Pascua que había celebrado a su propio modo, haya cantado quizás algunos Salmos del Hallel (113-118 y 136), en los cuales se da gracias a Dios por la liberación de Israel de Egipto, pero en los que se habla

173

también de la piedra que desecharon los constructores, convertida ahora prodigiosamente en piedra angular. En estos Salmos la historia pasada se convierte siempre en momento presente. La acción de gracias por la liberación es al mismo tiempo un grito de socorro en medio de las pruebas y las amenazas siempre nuevas; y, en las palabras sobre la piedra descartada, se hacen presentes tanto la oscuridad como la promesa de aquella noche.

Jesús recita con sus discípulos los Salmos de Israel: éste es un dato fundamental para comprender, por una parte, la figura de Jesús, pero, por otra, también los Salmos mismos, que en cierto aspecto adquieren en Él un nuevo sujeto, un nuevo modo de presencia y a la vez una expansión más allá de Israel hacia la universalidad.

Veremos que con esto surge también una nueva visión de la figura de David: en el Salterio canónico se considera a David como el autor principal de los Salmos. Aparece así como quien guía e inspira la oración de Israel, quien resume todos sus sufrimientos y esperanzas, los lleva consigo y los transforma en oración. Por eso, Israel puede rezar continuamente con él y expresarse en los Salmos, de los que siempre recibe también nuevas esperanzas en cualquier oscuridad. En la Iglesia naciente, Jesús fue considerado muy pronto como el nuevo, el

auténtico David, y por eso, sin rupturas pero de modo nuevo, los Salmos podían ser recitados como una oración en comunión con Jesucristo. Agustín ha explicado perfectamente este modo
174

cristiano de orar con los Salmos —un modo desarrollado muy tempranamente— diciendo que, en los Salmos, es siempre Cristo quien habla, a veces como Cabeza, a veces como Cuerpo (cf. p. ej. En. in Ps., 60,1s; 61,4; 85,1.5). Pero por Él, Jesucristo, nosotros somos ahora un único sujeto y podemos por tanto, junto con Él, hablar realmente con Dios.

Este proceso de asumir y trasponer que comienza cuando Jesús recita los Salmos caracteriza la unidad de ambos Testamentos, tal como Él nos la enseña. Jesús oró en perfecta comunión con Israel y, sin embargo, Él mismo es Israel de un modo nuevo: la antigua Pascua aparece ahora como el anticipo de un gran boceto. La nueva Pascua, sin embargo, es Jesús mismo, y la verdadera «liberación» se realiza ahora mediante su amor que abarca a toda la humanidad.

Esta compenetración entre fidelidad y novedad, que hemos podido ver en la figura de Jesús a lo largo de todos los capítulos de este libro, se manifiesta también en otro detalle del relato del Monte de los Olivos. En otras noches Jesús se había retirado a Betania. En ésta, que celebra como su noche de Pascua, sigue la prescripción de no salir del territorio de la ciudad de Jerusalén, cuyos confines habían sido ampliados para aquella ocasión con el fin de dar la posibilidad a todos los peregrinos de ser fieles a esta ley. Jesús observa la norma, y precisamente por eso va conscientemente al encuentro del traidor y de la hora de la Pasión.

Si en este momento miramos retrospectivamente el camino de Jesús en su conjunto, podemos comprobar también aquí el mismo trenzado entre fidelidad y novedad total: Jesús es «observante». Celebra con los demás las fiestas judías. Ora en el templo. Se atiene a Moisés y los Profetas. Pero, al mismo tiempo, todo se hace nuevo: desde su explicación del sábado (cf. Mc 2,27; a este respecto, cf. también la primera parte, pp. 136-144), pasando por las prescripciones sobre pureza ritual (cf. Mc 7) y la nueva interpretación del Decálogo en el Sermón de la Montaña (cf. Mt 5,17-48), hasta la purificación del templo (cf. Mt 21,12s par.), que anticipa el fin del templo de piedra y anuncia el nuevo templo, la nueva adoración «en espíritu y en verdad» (jn 4,24).

Hemos visto cómo todo esto está en profunda continuidad con la voluntad originaria de Dios, a la vez que supone un cambio decisivo en la historia de las religiones, que se hace realidad en la cruz. Precisamente esta intervención —la purificación del templo— ha contribuido decisivamente a su condena a muerte en la cruz, y justamente así se ha cumplido su profecía, ha comenzado el culto nuevo.

«Fueron a una finca, que llaman Getsemaní, y dijo a sus discípulos: "Sentaos aquí mientras voy a orar"» (Mc 14,32). A este respecto, Gerhard Kroll observa: «En los tiempos de Jesús, en este terreno en la ladera del Monte de los Olivos había una finca con una almazara en la que se prensaban las aceitunas... ésta daba a la finca el nombre de Getsemaní... Muy cerca de allí había una gran cueva natural, que podía ofrecer a Jesús y sus discípulos un alojamiento seguro, aunque no precisamente cómodo para la noche» (p. 404). Ya a finales del siglo IV, la peregrina Eteria encontró aquí una «iglesia magnífica», que en los tiempos turbulentos que sobrevinieron después quedó en estado ruinoso, pero que fue redescubierta en el siglo XX por los franciscanos. «La iglesia actual de la agonía de Jesús, completada en 1924, abarca de nuevo, además del espacio de la "ecclesia elegans" [la iglesia de la peregrina Eteria], la roca sobre la que, según la tradición... oró Jesús» (Kroll, p. 410).

Éste es uno de los lugares más venerados del cristianismo. Ciertamente, los árboles no se remontan a la época de Jesús; durante el asedio de Jerusalén, Tito hizo talar todos los árboles en los vastos alrededores de la ciudad. El Monte de los Olivos, sin embargo, es el mismo de entonces. Quien se detiene en él, se encuentra aquí ante un dramático punto culminante del misterio de nuestro Redentor: Jesús ha experimentado aquí la última soledad, toda la tribulación del ser hombre. Aquí, el abismo del pecado y del mal le ha llegado hasta el fondo del alma. Aquí se estremeció ante la muerte inminente. Aquí le besó el traidor. Aquí todos los discípulos lo abandonaron. Aquí Él ha luchado también por mí.

San Juan recoge todas estas experiencias y da una interpretación teológica del lugar, diciendo: Fueron «al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto» (18,1). La misma palabra clave retorna de nuevo al final del relato de la Pasión: «Había un huerto en el sitio donde lo crucificaron, y en el huerto un sepulcro nuevo donde nadie había sido enterrado todavía» (19,41). Es evidente que con la palabra «huerto» Juan alude a la narración del Paraíso y del pecado original. Nos quiere decir que aquí se retoma aquella historia. En aquel huerto, en el «jardín» del Edén, se produce una traición, pero el huerto es también el lugar de la resurrección. En efecto, en el huerto Jesús ha aceptado hasta el fondo la voluntad del Padre, la ha hecho suya, y así ha dado un vuelco a la historia.

Después de la oración habitual de los Salmos, todavía en camino hacia el lugar del reposo, Jesús hace tres profecías.

Se aplica a sí mismo la profecía de Zacarías, cuando dijo que se heriría al «pastor» —que sería asesinado— y que, consiguientemente, se dispersarían las ovejas (cf. Za 13,7; Mt 26,31). Zacarías había aludido en una misteriosa visión a un Mesías que sufre la muerte y, por tanto, a una nueva dispersión de Israel. Sólo esperaba la salvación de Dios a través de estas tribulaciones extremas. Jesús da una forma concreta a esta visión, en sí misma sombría y dirigida hacia un futuro desconocido: sí, se hiere al pastor. Jesús mismo es el Pastor de Israel, Pastor de la humanidad. Y toma sobre sí la injusticia, la carga destructiva de la culpa. Se deja golpear. Se pone de parte de los vencidos de la historia. Ahora, en esta hora, eso significa también que la comunidad de los discípulos se dispersa, que esta nueva familia incipiente de Dios se disgrega antes incluso de haber comenzado a establecerse verdaderamente. «El pastor da la vida por las ovejas» (Un 10,11). Estas palabras de Jesús, basándose en Zacarías, aparecen bajo una nueva luz: ha llegado el momento en que se cumplen.

Sin embargo, a la profecía de adversidad sigue inmediatamente la promesa de salvación: «Pero cuando resucite, iré delante de vosotros a Galilea» (Mc 14,28). «Ir delante» es una expresión típica en el lenguaje de los pastores. Jesús, pasando a través de la muerte, vivirá de nuevo. Como el Resucitado, es plenamente ese Pastor que en la travesía de la muerte guía por el camino de la vida. Ambas dimensiones forman parte del Buen Pastor: dar la propia vida e ir por delante. Más aún, el dar la vida es ya un preceder. Él guía precisamente por este dar la vida. Justamente mediante este «dar», Él abre la puerta hacia la inmensidad de la realidad. A través de la dispersión se produce la reunión definitiva de las ovejas. Al comienzo de la noche en el Monte de los Olivos aparece la palabra sombría del golpear y del dispersar, pero también la promesa de que precisamente así Jesús se manifestará como el verdadero Pastor, reunirá a los dispersos y los guiará hacia Dios, introduciéndolos en la vida.

La tercera profecía es una ulterior modificación de las conversaciones con Pedro en la Última Cena.

Pedro no se fija en la profecía de la resurrección. Percibe sólo el anuncio de muerte y dispersión, y esto le ofrece la oportunidad de ostentar su valor inquebrantable y su fidelidad radical a Jesús. Al ser contrario a la cruz, no puede entender la palabra resurrección y quisiera —como ya en Cesarea de Felipe— el éxito sin la cruz. Él confía en sus propias fuerzas.

¿Quién puede negar que su actitud refleja la tentación constante de los cristianos, e incluso también de la Iglesia, de llegar al éxito sin la cruz? Por eso se le ha de anunciar su debilidad, su triple negación. Nadie es por sí mismo tan fuerte como para recorrer hasta el final el camino de la salvación. Todos han pecado, todos necesitan la misericordia del Señor, el amor del Crucificado (cf. Rm 3,23s).

2. LA ORACIÓN DEL SEÑOR

De la oración en el Huerto de los Olivos, que viene a continuación, tenemos cinco relatos: en primer lugar los tres de los Evangelios sinópticos (cf. Mt 26,36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46); a los que se han de añadir un breve texto en el Evangelio de Juan, pero que el autor ha colocado en el conjunto de las palabras pronunciadas el «Domingo de Ramos» (cf. 12,27s); y, finalmente, un texto de la Carta a los Hebreos, basado en una tradición particular (cf. Hb

5,7ss). Tratemos ahora de acercarnos en lo posible al misterio de aquella hora de Jesús atendiendo al conjunto de los textos.

Después del rezo ritual en común de los Salmos, Jesús oraba solo, como había hecho antes tantas otras noches. Pero deja cerca al grupo de los tres, conocido también en otras ocasiones, y particularmente en el relato de la Transfiguración: Pedro, Santiago y Juan. Así, aunque vencidos continuamente por el sueño, éstos se convierten en testigos de su lucha nocturna. Marcos nos dice que Jesús comenzó a «entristecerse y angustiarse». El Señor dice a sus discípulos: «Me muero de tristeza: quedaos aquí y velad conmigo» (14,33s).

El llamamiento a la vigilancia había sido ya un tema central en el anuncio en Jerusalén, y ahora aparece con una urgencia muy inmediata. Pero aunque se refiere a aquella hora precisa, este llamamiento apunta anticipadamente a la historia futura del cristianismo. La somnolencia de los discípulos sigue siendo a lo largo de los siglos una ocasión favorable para el poder del mal. Esta somnolencia es un embotamiento del alma, que no se deja inquietar por el poder del mal en el mundo, por toda la injusticia y el sufrimiento que devastan la tierra. Es una insensibilidad que prefiere ignorar todo eso; se tranquiliza pensando que, en el fondo, no es tan grave, para poder permanecer así en la autocomplacencia de la propia existencia satisfecha. Pero esta falta de sensibilidad de las almas, esta falta de vigilancia, tanto por lo que se refiere a la cercanía de Dios como al poder amenazador del mal, otorga un poder en el mundo al maligno. Ante los discípulos adormecidos y no dispuestos a inquietarse, el Señor dice de sí mismo: «Me muero de tristeza». Estas son palabras del Salmo 43,5, en las que resuenan también expresiones de otros salmos.

También en su pasión —tanto en el Monte de los Olivos como en la cruz— Jesús habla de sí mismo a Dios Padre usando las palabras de los Salmos. Pero estas palabras tomadas de los Salmos se han hecho del todo personales, palabras absolutamente propias de Jesús en su tribulación; en efecto, Él es en realidad el verdadero orante de estos Salmos, su auténtico sujeto. La plegaria totalmente personal y el rezar con las palabras de invocación del Israel creyente y afligido son aquí una misma cosa.

Después de esta exhortación a la vigilancia Jesús se aleja un poco. Comienza propiamente la verdadera oración del Monte de los Olivos. Mateo y Marcos nos dicen que Jesús cayó rostro en tierra: la postura de oración que expresa la extrema sumisión a la voluntad de Dios, el abandono más radical a Él; una postura que la liturgia occidental incluye aún en el Viernes Santo y en la profesión monástica, así como en la Ordenación de diáconos, presbíteros y obispos.

Sin embargo, Lucas dice que Jesús oró de rodillas. Introduce así, basándose en la postura de oración, esta lucha nocturna de Jesús en el contexto de la historia de la oración cristiana: mientras le lapidaban, Esteban dobla las rodillas y ora (cf. Hch 7,60); Pedro se arrodilla antes de resucitar a Tabita de la muerte (cf. Hch 9,40); se arrodilla Pablo cuando se despide de los presbíteros de Leso (cf. Hch 20,36), y también en otra ocasión, cuando los discípulos le dicen que no suba a Jerusalén (cf. Hch 21,5). Alois Stöger dice al respecto: «Todos éstos, de cara a la muerte, rezan de rodillas; el martirio sólo puede ser superado por la oración. Jesús es el modelo de los mártires» (Das Evangelium nach Lukas, p. 247).

Sigue después la oración propiamente dicha, en la que aparece todo el drama de nuestra redención. Marcos dice primero de modo sucinto que Jesús oró para que, «si era posible, se alejase de él aquella hora» (14,35). Después refiere la frase esencial de la oración de Jesús de la siguiente manera: «¡Abbá! (Padre): Tú lo puedes todo, aparta de mí este cáliz. Pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres» (14,36).

En esta plegaria de Jesús podemos distinguir tres elementos. En primer lugar la experiencia primordial del miedo, el estremecimiento ante el poder de la muerte, el pavor frente al abismo de la nada, que le hace temblar e incluso, según Lucas, le hace sudar como gotas de sangre (cf. 22,44). En Juan (cf. 12,27), este estremecimiento se expresa, como en los Sinópticos, en referencia al Salmo 43,5, pero con una palabra que destaca de manera especialmente clara la dimensión abismal de temor de Jesús: tetáraktai, que es la misma palabra, tarássein, usada por

Juan para describir la profunda turbación de Jesús ante la tumba de Lázaro (cf. 11,33), así como su conmoción interior al referirse a la traición de Judas en el Cenáculo (cf. 13,21).

Juan expresa sin duda con ello la angustia primordial de la criatura frente a la cercanía de la muerte, pero hay todavía algo más: el estremecimiento particular de quien es la Vida misma ante el abismo de todo el poder de destrucción, del mal, de lo que se opone a Dios, y que ahora se abate directamente sobre Él, que ahora debe tomar de modo inmediato sobre sí, más aún, lo debe acoger dentro de sí hasta el punto de llegar a ser él mismo «hecho pecado» (cf. 2 Co 5,21).

Precisamente porque es el Hijo, ve con extrema claridad toda la marea sucia del mal, todo el poder de la mentira y la soberbia, toda la astucia y la atrocidad del mal, que se enmascara de vida pero que está continuamente al servicio de la destrucción del ser, de la desfiguración y la aniquilación de la vida. Precisamente porque es el Hijo, siente profundamente el horror, toda la suciedad y la perfidia que debe beber en aquel «cáliz» destinado a Él: todo el poder del pecado y de la muerte. Todo esto lo debe acoger dentro de sí, para que en Él quede superado y privado de poder.

Bultmann dice con razón: Jesús es aquí «no sólo el prototipo en el que se hace visible de manera ejemplar la actitud que se requiere del hombre..., sino que Él es también y sobre todo el Revelador, cuya decisión es la única que hace posible la opción humana por Dios en una hora como ésta» (p. 328). La angustia de Jesús es algo mucho más radical que la angustia que asalta a cada hombre ante la muerte: es el choque frontal entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte, el verdadero drama de la decisión que caracteriza a la historia humana. En este sentido podemos aplicarnos a nosotros mismos, como hace Pascal, de manera totalmente personal, el acontecimiento del Monte de los Olivos: también mi pecado estaba en aquel cáliz pavoroso. Pascal oye al Señor en agonía en el Monte de los Olivos que le dice: «Aquellas gotas de sangre, las he derramado por ti» (cf. Pensées, VII, 553).

Las dos partes de la oración de Jesús aparecen como una contraposición entre dos voluntades: una es la «voluntad natural» del hombre Jesús, que se resiste ante el aspecto monstruoso y destructivo de aquello a lo que se enfrenta, y quisiera pedir que el «cáliz se aleje de él»; la otra es la «voluntad del Hijo» que se abandona totalmente a la voluntad del Padre. Si queremos tratar de entender en lo posible este misterio de las «dos voluntades», es útil volver la mirada una vez más a la versión de Juan de aquella oración. También en Juan encontramos las dos peticiones de Jesús: «Padre, líbrame de esta hora»; «Padre, glorifica tu nombre» (12,27s).

En el fondo, la articulación entre las dos peticiones no es diferente en Juan de la que se ve en los Sinópticos. La aflicción del alma humana de Jesús («Mi alma está agitada», que Bultmann traduce como «tengo miedo», p. 327) impulsa a Jesús a pedir ser salvado de aquella hora. Pero la conciencia de su misión, de que Él ha venido precisamente para esa hora, le hace pronunciar la segunda petición, la petición de que Dios glorifique su nombre: justamente la cruz, la aceptación de algo terrible, el entrar en la ignominia del exterminio de la propia dignidad, en la ignominia de una muerte infamante, se convierte en la glorificación del nombre de Dios. En efecto, Dios hace ver claramente así precisamente lo que es: el Dios que, en el abismo de su amor, en la entrega de sí mismo, opone a todos los poderes del mal el verdadero poder del bien. Jesús pronunció las dos peticiones, pero la primera, la de ser «librado» se funde con la segunda, en la que ruega por la glorificación de Dios en la realización de su voluntad; así, el conflicto en lo más íntimo de la existencia humana de Jesús se recompone en la unidad.

3. LA VOLUNTAD DE JESÚS Y LA VOLUNTAD DEL PADRE

Pero ¿qué significa esto? ¿Qué significa «mi» voluntad contrapuesta a «tu» voluntad? ¿Quiénes son los que se confrontan? ¿El Padre y el Hijo o el hombre Jesús y Dios, el Dios trinitario? En ningún otro lugar de las Escrituras podemos asomarnos tan profundamente al misterio interior de Jesús como en la oración del Monte de los Olivos. Por eso no es una casualidad que la búsqueda apasionada de la Iglesia antigua para comprender la figura de Jesucristo haya encontrado su forma conclusiva en la meditación creyente de esta oración.

En este punto quizás sea necesario echar una rápida mirada a la cristología de la Iglesia antigua, para entender su idea del entramado entre la voluntad divina y humana en la figura de Jesucristo. El Concilio de Nicea (325) había aclarado el concepto cristiano de Dios. Las tres personas —Padre, Hijo y Espíritu Santo— son uno en la única «substancia» de Dios. Más de cien años después, el Concilio de Calcedonia (451) trató de entender conceptualmente la unión de la divinidad y la humanidad en Jesucristo con la fórmula de que, en Él, la única Persona del Hijo de Dios lleva consigo y comprende las dos naturalezas —la humana y la divina— «sin confusión ni división».

Se preserva de este modo la diferencia infinita entre Dios y hombre: la humanidad permanece humanidad y la divinidad sigue siendo divinidad. La humanidad en Jesús no queda absorbida o reducida por la divinidad. Existe por completo como tal y, sin embargo, está sostenida por la Persona divina del Logos. Al mismo tiempo, en la diversidad no anulada de las naturalezas, con la palabra «única Persona» se expresa la unidad radical en la que Dios, en Cristo, ha entrado con el hombre. Esta fórmula —dos naturalezas, una única Persona— fue acuñada por el papa León Magno con una intuición que iba mucho más allá de aquel momento histórico, y que inmediatamente encontró el asentimiento entusiasta de los padres conciliares.

Pero se trataba de una anticipación: su significado concreto no había sido todavía sondeado a fondo. ¿Qué quiere decir «naturaleza»? Pero, sobre todo: ¿Qué significa «persona»? Como esto no se había aclarado en modo alguno, muchos obispos decían después de Calcedonia que preferían pensar como pescadores y no como Aristóteles; la fórmula seguía siendo oscura. Ésta es la razón por la que la recepción de Calcedonia ha avanzado de un modo muy complicado y entre enconadas discusiones. Finalmente ha quedado la división: sólo las Iglesias de Roma y Bizancio han aceptado definitivamente el Concilio y su fórmula. Alejandría (Egipto) ha preferido mantener la fórmula de «una naturaleza divinizada» (monofisismo); en Oriente, Siria permaneció escéptica ante el concepto de «una única persona», en cuanto parecía comprometer precisamente la humanidad real de Jesús (nestorianismo). Pero más que los conceptos, influían ciertos tipos de devoción, que se oponían entre sí y hacían crecer el contraste con el ímpetu propio de los sentimientos religiosos, haciéndolo así insoluble.

El Concilio ecuménico de Calcedonia sigue siendo para la Iglesia de todos los tiempos la indicación vinculante de la vía que introduce en el misterio de Jesucristo. Pero debe ser adquirida de nuevo en el contexto de nuestro pensamiento, en el que los conceptos de naturaleza y persona han asumido un significado distinto del que tenían entonces. Este esfuerzo por adquirirlo de nuevo debe ir acompañado por el diálogo ecuménico con las Iglesias pre-calcedonenses, para reencontrar la unidad perdida precisamente en el centro de la fe, en la confesión del Dios hecho hombre en Jesucristo.

En la gran lucha que se desarrolló después de Calcedonia, especialmente en el ambiente bizantino, se trataba esencialmente de la siguiente cuestión: si en Jesús hay una sola persona divina que comprende las dos naturalezas, ¿cómo quedan las cosas respecto a la naturaleza humana? ¿Puede subsistir ésta como tal, en su particularidad y su esencia propia, si está sostenida por la persona divina? ¿No debe acaso ser absorbida necesariamente por lo divino, al menos en su componente superior, la voluntad? Y así, la última de las grandes herejías cristológicas se llama «monotelismo». Dada la unidad de la persona —afirma— sólo puede existir una única voluntad: una persona con dos voluntades sería esquizofrénica; la persona, en última instancia, se manifiesta en la voluntad, y si hay una sola persona, no puede haber más que una sola voluntad. Pero contra esto surge la pregunta:

¿Qué hombre es el que no tiene su propia voluntad humana? Un hombre sin voluntad, ¿es verdaderamente hombre? ¿Se ha hecho Dios verdaderamente hombre en Jesús si este hombre resulta que no tenía una voluntad?

El gran teólogo bizantino Máximo el Confesor (t 662) ha elaborado la respuesta a esta pregunta en su esfuerzo por comprender la oración de Jesús en el Monte de los Olivos. Máximo es ante todo y sobre todo un decidido adversario del monotelismo: la naturaleza humana de Jesús no queda amputada por su unidad con el Logos, sino que permanece completa. Y la

voluntad es parte de la naturaleza humana. Esta incontestable dualidad de la voluntad humana y divina en Jesús no debe, sin embargo, llevar a la esquizofrenia de una doble personalidad. Por tanto, se ha de ver naturaleza y persona cada una en su propio modo de ser. Esto significa que hay en Jesús la «voluntad natural» propia de la naturaleza humana, pero hay una sola «voluntad de la persona», que acoge en sí la «voluntad natural». Y esto es posible sin destruir el elemento esencialmente humano, porque, partiendo de la creación, la voluntad humana está orientada a la divina. Al asumir la voluntad divina, la voluntad humana alcanza su cumplimiento, y no su destrucción. Máximo dice a este propósito que la voluntad humana, según la creación, tiende a la sinergia (a la cooperación) con la voluntad de Dios, pero, a causa del pecado, la sinergia se ha convertido en contraposición. El hombre, cuya voluntad se cumple en la adhesión a la voluntad de Dios, siente ahora comprometida su libertad por la voluntad de Dios. No ve en el «sí» a la voluntad de Dios la posibilidad de ser plenamente él mismo, sino la amenaza a su libertad, contra la cual opone resistencia.

El drama del Monte de los Olivos consiste en que Jesús restaura la voluntad natural del hombre de la oposición a la sinergia, y restablece así al hombre en su grandeza. En la voluntad natural humana de Jesús está, por decirlo así, toda la resistencia de la naturaleza humana contra Dios. La obstinación de todos nosotros, toda la oposición contra Dios está presente, y Jesús, luchando, arrastra a la naturaleza recalcitrante hacia su verdadera esencia.

Christoph Schönborn dice que «la transición de la oposición a la comunión de ambas voluntades pasa por la cruz de la obediencia. En la agonía de Getsemaní se cumple este paso» (El icono de Cristo, p. 114). Así, la petición: «No se haga mi voluntad sino la tuya» (Le 22,42), es realmente una oración del Hijo al Padre, en la que la voluntad natural humana ha sido llevada por entero dentro del Yo del Hijo, cuya esencia se expresa precisamente en el «no yo, sino tú», en el abandono total del Yo al Tú de Dios Padre. Pero este «Yo» ha acogido en sí la oposición de la humanidad y la ha transformado, de modo que, ahora, todos nosotros estamos presentes en la obediencia del Hijo, hemos sido incluidos dentro de la condición de hijos.

Con esto llegamos a un último punto de esta oración, la verdadera clave para comprenderla, al apelativo «Abbá, Padre» (Mc 14,36). Joachim Jeremías escribió en 1966 un libro importante sobre esta palabra de la oración de Jesús, un libro del que quisiera citar dos ideas esenciales: «Mientras que en la literatura judía de la plegaria no hay prueba alguna del apelativo Abbá dirigido a Dios, Jesús (exceptuada la exclamación en la cruz, Mc 15,34 par.) lo ha llamado siempre así. Por tanto, estamos ante un signo absolutamente evidente de la ipsissima vox Jesu» (Abbá, p. 59). Jeremías demuestra además que esta palabra, Abbá, pertenece al lenguaje de los niños. Es la forma con la que el niño se dirige a su padre en familia. «Para la sensibilidad judía habría sido irreverente, y por tanto impensable, dirigirse a Dios con esta expresión familiar. Era algo nuevo e inaudito que Jesús osara dar este paso. Él hablaba con Dios como un niño habla con su padre... El Abbá usado por Jesús para dirigirse a Dios revela la íntima esencia de su relación con Dios» (p. 63). Por tanto, es del todo absurdo que algunos teólogos sostengan que, en la oración en el Monte de los Olivos, el hombre Jesús haya invocado al Dios trinitario. No, precisamente aquí habla el Hijo, que ha tomado sobre sí toda voluntad humana y la ha transformado en voluntad del Hijo.

4. LA ORACIÓN DE JESÚS EN EL MONTE DE LOS OLIVOS EN LA CARTA A LOS HEBREOS

Finalmente debemos ocuparnos del texto de la Carta a los Hebreos que se refiere a la oración en el Monte de los Olivos. En él leemos: «Cristo, en los días de su vida mortal, a gritos y con lágrimas, presentó oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte, y por su actitud reverente fue escuchado» (5,7). En este texto se puede reconocer una tradición autónoma del acontecimiento en Getsemaní, pues los Evangelios no hablan de gritos y lágrimas.

Ciertamente hemos de tener presente que el autor no se refiere, como es obvio, sólo a la noche de Getsemaní, sino a todo el recorrido de la Pasión de Jesús hasta la crucifixión, hasta el momento, por tanto, en el que Mateo y Marcos nos dicen que Jesús pronunció «con gran voz»

las palabras iniciales del Salmo 22. Ambos dicen también que Jesús expiró con un fuerte grito; Mateo utiliza explícitamente la palabra «grito» (27,50). Juan habla de las lágrimas de Jesús con ocasión de la muerte de Lázaro, y esto en relación con la «turbación» de Jesús, expresada con la misma palabra utilizada en la narración del Monte de los Olivos para describir su angustia, de la cual habla Juan en el contexto del «Domingo de Ramos».

Se trata siempre del encuentro de Jesús con el poder de la muerte, cuyo abismo, como el Santo de Dios, percibe en toda su profundidad y terror. La Carta a los Hebreos ve así toda la Pasión de Jesús, desde el Monte de los Olivos hasta el último grito en la cruz, impregnada de la oración, como una única súplica ardiente a Dios por la vida, en contra del poder de la muerte.

La Carta a los Hebreos, al considerar el conjunto de la Pasión de Jesús como un forcejeo en la oración, con Dios Padre y al mismo tiempo con la naturaleza humana, manifiesta con ello de un modo nuevo la profundidad teológica de la oración en el Monte de los Olivos. Para la Carta, este gritar y suplicar es el ejercicio del sumo sacerdocio de Jesús. Precisamente en su gritar, llorar y orar, Jesús hace lo que es propio del sumo sacerdote: Él lleva la zozobra del ser hombre hacia lo alto, hacia Dios. Lleva al hombre ante Dios.

El autor de la Carta a los Hebreos ha puesto de manifiesto este aspecto de la oración de Jesús con dos palabras. La palabra «llevar» (prospherein: llevar ante Dios, llevar hacia lo alto; cf. Hb 5,1) es una expresión de la terminología del culto sacrificial. Con esto, Jesús hace lo que en lo más hondo acontece en el acto del sacrificio. «Él se ofreció para hacer la voluntad del Padre», dice Albert Vanhoye (Accogliamo Cristo, p. 71). La segunda palabra importante aquí dice que Jesús aprendió la obediencia con lo que sufrió, y así ha sido hecho «perfecto» (cf. Hb5,8s). Vanhoye hace notar que la expresión «hacer perfecto» (teleioún) es utilizada en el Pentateuco, en los cinco libros de Moisés, exclusivamente con el significado de «consagrar sacerdote» (p. 75). La Carta a los Hebreos hace suya esta terminología (cf. 7,11.19.28). Así pues, este pasaje dice que la obediencia de Cristo, el extremo «sí» al Padre, al que llega combatiendo interiormente en el Monte de los Olivos, por decirlo así, lo ha «consagrado sacerdote»; precisamente en esto, en su auto-donación, en el llevar a la humanidad hacia lo alto, a Dios, Cristo se ha convertido en sacerdote en el verdadero sentido, «según el rito de Melquisedec» (cf. Hb 5,9s; Vanhoye, p. 74s).

Pero ahora tenemos que adentrarnos aún en la afirmación central de la Carta a los Hebreos en lo que se refiere a la oración del Señor afligido. El texto dice que Jesús suplicó a quien podía salvarlo de la muerte y, «por su actitud reverente fue escuchado» (5,7). Más ¿fue realmente escuchado? De hecho, ¡murió en la cruz! Por eso, Harnack ha sostenido que en este caso debería haberse puesto un «no» —no fue escuchado—, y Bultmann dice lo mismo. Pero una explicación que convierte el texto en su contrario no es una explicación. Debemos tratar más bien de entender esta forma misteriosa de «ser escuchado» para acercarnos así también al misterio de nuestra salvación.

Se pueden identificar distintas dimensiones de esta escucha. Una posible traducción de este texto es: «Fue escuchado y liberado de su angustia». Esto se correspondería con el texto de Lucas, según el cual vino un ángel que le confortaba (cf.22,43). En ese caso, se trataría de la fuerza interior que se había dado a Jesús en la oración, de modo que fuera capaz de afrontar con decisión el arresto y la Pasión. Pero el texto significa claramente algo más: el Padre lo ha levantado de la noche de la muerte; en la resurrección lo ha salvado definitivamente y para siempre de la muerte: Jesús ya no muere más (cf. Vanhoye, p. 71s). Y, probablemente, el texto significa todavía más. La resurrección no es sólo un salvar personalmente a Jesús de la muerte. En efecto, esta muerte no le incumbía solamente a Él. La suya fue una muerte «por los otros», fue la superación de la muerte en cuanto tal.

Así puede entenderse ciertamente este ser escuchado partiendo también del texto paralelo en Juan 12,27s, en el que a la oración de Jesús —«Padre, glorifica tu nombre»—, responde la voz del cielo, que dice: «Lo he glorificado y volveré a glorificarlo». La cruz misma se ha convertido en la glorificación de Dios, una manifestación de la gloria de Dios en el Hijo. Esta gloria va más allá del momento e impregna toda la amplitud de la historia. Esta gloria es vida. En la cruz

misma aparece, de manera velada y sin embargo insistente, la gloria de Dios, la transformación de la muerte en vida.

Desde la cruz viene a los hombres una vida nueva. En la cruz, Jesús se convierte en fuente de vida para sí y para todos. En la cruz, la muerte queda vencida. El que Jesús fuera escuchado afecta a la humanidad en su conjunto: su obediencia se convierte en vida para todos. Y, así, este pasaje de la Carta a los Hebreos concluye coherentemente con las palabras: «Se ha convertido para todos los que le obedecen en autor de salvación eterna, proclamado por Dios Sumo Sacerdote según el rito de Melquisedec» (5,9; cf. Sal 110,4). 7

7. EL PROCESO DE JESÚS

Según la narración de los cuatro Evangelios, la oración nocturna de Jesús terminó cuando llegó el grupo armado dependiente de las autoridades del templo, guiado por Judas, y prendió a Jesús, sin encausar a los discípulos.

¿Cómo se llegó a este arresto, obviamente ordenado por las autoridades del templo, y en último término por el sumo sacerdote Caifás? ¿Cómo se llegó a la entrega de Jesús al tribunal del gobernador romano Pilato y a la condena a muerte en la cruz?

Los Evangelios nos permiten distinguir tres etapas en el camino hacia la sentencia jurídica de condena a muerte: una reunión del Consejo en la casa de Caifás, el interrogatorio ante el Sanedrín y, finalmente, el proceso ante Pilato.

1. DEBATE PREVIO EN EL SANEDRÍN

En un primer momento la aparición de Jesús y del movimiento que se estaba formando en torno a Él había despertado obviamente escaso interés en las autoridades del templo; todo parecía indicar que se trataba más bien de un episodio provinciano, uno de esos movimientos que de vez en cuando surgían en Galilea y que no merecían una especial atención. La situación cambió con el «Domingo de Ramos»: el homenaje mesiánico a Jesús durante su entrada en Jerusalén; la purificación del templo con las palabras que interpretaban este gesto, que parecían anunciar el fin del templo como tal y un cambio radical del culto contrario a las prescripciones de Moisés; las intervenciones de Jesús en el templo, en las que se podía percibir una reivindicación de plena autoridad que podría dar a la esperanza mesiánica de Israel una forma nueva que amenazaba su monoteísmo; los milagros que hacía Jesús en público y la creciente afluencia del pueblo hacia él, eran hechos que ya no se podían ignorar.

Durante los días en torno a la Pascua, en los que la ciudad estaba abarrotada de peregrinos y las esperanzas mesiánicas se podían transformar fácilmente en una mezcla explosiva de carácter político, la autoridad del templo debía tener en cuenta sus propias responsabilidades y, antes de nada, aclarar cómo se debía valorar el conjunto de la situación y de qué modo se debería reaccionar. Sólo Juan habla con más detalle de una reunión del Sanedrín para dilucidar el asunto en un intercambio de ideas y deliberar sobre el «caso» Jesús (cf. 11,47-53). Se ha de notar, por lo demás, que Juan sitúa esta reunión antes del «Domingo de Ramos», y considera que el motivo inmediato fue el movimiento popular surgido después de la resurrección de Lázaro. Sin una deliberación precedente como ésta, resulta impensable el arresto de Jesús la noche de Getsemaní. Evidentemente, Juan ha conservado aquí un recuerdo histórico del que, de manera más breve, hablan también los Sinópticos (Mc 14,1 par.).

Según Juan, se reunieron conjuntamente los jefes de los sacerdotes y los fariseos, los dos grupos dominantes en el judaísmo en tiempos de Jesús, aunque hubiera discrepancias entre ellos sobre muchos puntos. Su preocupación común era: «Vendrán los romanos y nos destruirán "el lugar" (es decir, el templo, el lugar sagrado de la veneración de Dios) y la nación» (11,48). Uno estaría tentado de decir que el motivo para proceder contra Jesús era una preocupación política, en la cual concordaban tanto la aristocracia sacerdotal como los fariseos, aunque por razones diferentes; pero con este modo de considerar la figura y la obra de Jesús desde una óptica política, se ignoraría precisamente lo que era esencial y nuevo en Él. En efecto, Jesús ha creado con su anuncio una separación entre la dimensión religiosa y la

política, una separación que ha cambiado el mundo y pertenece realmente a la esencia de su nuevo camino.

Con todo, hay que ser cautelosos a la hora de condenar a la ligera la perspectiva «puramente política» propia de los adversarios de Jesús. En efecto, en el ordenamiento hasta entonces vigente, las dos dimensiones —la política y la religiosa— eran de hecho absolutamente inseparables una de otra. No existía ni «sólo» lo político ni «sólo» lo religioso. El templo, la Ciudad Santa y la Tierra Santa, con su pueblo, no eran realidades puramente políticas, pero tampoco eran meramente religiosas. Cuando se trataba del templo, del pueblo y de la Tierra, estaba en juego el fundamento religioso de la política y sus consecuencias religiosas. Defender «el lugar» y «la nación» era en última instancia una cuestión religiosa, porque estaba de por medio la casa de Dios y el pueblo de Dios.

Se debe distinguir sin embargo entre esta motivación, religiosa y política a la vez, fundamental para los responsables de Israel, y el interés específico de la dinastía de Anás y Caifás por el poder; un interés que, de hecho, condujo después a la catástrofe del año 70, provocando así precisamente aquello que, según su verdadero cometido, ellos habrían debido evitar. En este sentido, en la decisión de dar muerte a Jesús se produce una extraña superposición de dos aspectos: por un lado, la legítima preocupación de proteger el templo y el pueblo y, por otro, el desmedido afán egoísta de poder por parte del grupo dominante.

Es una superposición que se corresponde con lo que encontramos en la purificación del templo. Como vimos, Jesús combate allí, por un lado, contra el abuso egoísta en el ambiente sacro, pero el gesto profético, y la interpretación que ofrece con sus palabras, va mucho más al fondo: el antiguo culto del templo de piedra se ha acabado. Ha llegado el momento de adorar a Dios «en espíritu y en verdad». El templo de piedra debe ser derribado para que sea sustituido por la novedad, la Nueva Alianza, con su modo nuevo de adorar a Dios. Pero eso significa al mismo tiempo que Jesús mismo debe pasar por la crucifixión para convertirse, como el Resucitado, en el nuevo templo.

Volvamos ahora otra vez a la cuestión sobre la vinculación y desvinculación entre religión y política. Hemos dicho que Jesús, en su anuncio y en toda su obra, había inaugurado un reino no político del Mesías y comenzado a deslindar los dos ámbitos hasta ahora inseparables. Pero esta separación entre política y fe, entre pueblo de Dios y política, que forma parte esencial de su mensaje, sólo era posible en última instancia a través de la cruz: sólo mediante la pérdida verdaderamente absoluta de todo poder externo, del ser despojadoradicalmente en la cruz, la novedad se hacía realidad. Sólo mediante la fe en el Crucificado, en Aquel que es desposeído de todo poder terrenal, y por eso enaltecido, aparece también la nueva comunidad, el modo nuevo en que Dios domina en el mundo.

Pero eso significa que la cruz respondía a una «necesidad» divina y que Caifás, con su decisión, fue en último análisis el ejecutor de la voluntad de Dios, aun cuando su motivación personal fuera impura y no respondiera a la voluntad de Dios, sino a sus propias miras egoístas.

Juan ha expresado muy claramente esta extraña combinación entre la ejecución de la voluntad de Dios y la ceguera egoísta de Caifás. En medio de la perplejidad de los miembros del Sanedrín sobre lo que convenía hacer ante el peligro que suponía el movimiento creado en torno a Jesús, fue él quien pronunció las palabras decisivas: «No comprendéis que os conviene que uno muera por el pueblo, y que no perezca la nación entera» (11,50). Juan califica explícitamente dicha afirmación como de «inspiración profética», que Caifás habría proferido en virtud del carisma vinculado a su cargo de sumo sacerdote, y no por sí mismo.

De estas palabras resulta ante todo que, hasta aquel momento, el Sanedrín reunido se echaba atrás, asustado ante la perspectiva de una condena a muerte, y que buscaba otras vías de salida a la crisis, aunque sin encontrar una solución. Sólo una palabra del sumo sacerdote, teológicamente motivada y expresada basándose en la autoridad de su cargo, podía disipar sus dudas y obtener en principio su disponibilidad para una decisión tan grave.

El hecho de que Juan reconozca explícitamente como punto decisivo en la historia de la salvación el carisma vinculado al cargo de quien lo desempeña indignamente, se corresponde

con las palabras de Jesús transmitidas por Mateo: «En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos: haced y cumplid lo que os digan; pero no hagáis lo que ellos hacen» (23,2s). Tanto Mateo como Juan han querido ciertamente recordar a la Iglesia de su tiempo esta distinción, porque también en ella existía la contradicción entre la autoridad que corresponde a un cargo y su forma de vida, entre lo que «dicen» y lo que «hacen».

El contenido de la «profecía» de Caifás es ante todo de naturaleza absolutamente pragmática y, desde este punto de vista, le parece razonable en lo inmediato: si por la muerte de uno (y sólo en un caso así) se puede salvar el pueblo, su muerte es un mal menor y la solución es políticamente correcta. Pero esto, que aparece y se entiende en primer lugar en sentido meramente pragmático, alcanza sin embargo una profundidad muy diferente visto desde la inspiración «profética». Jesús, ese «uno», muere por el pueblo: se vislumbra así el misterio de la función vicaria, que es el contenido más profundo de la misión de Jesús.

La idea de la función vicaria impregna toda la historia de las religiones. Se intenta liberar de diferentes maneras al rey, al pueblo o a la propia vida de la calamidad que le aflige, transfiriéndola a sustitutos. El mal debe ser expiado, restableciendo así la justicia. Pero se descarga sobre otros el castigo, la desgracia ineluctable, y se trata de este modo de liberarse a sí mismos. Sin embargo, esta sustitución mediante sacrificios animales o incluso humanos sigue en última instancia sin convencer. Lo que en estos casos se ofrece sustitutivamente es solamente un sucedáneo de lo que es propiamente personal y en modo alguno puede reemplazar debidamente a quien debe ser redimido. El sucedáneo no es representante en el sentido de una función vicaria y, sin embargo, toda la historia está en busca de Aquel que pueda intervenir realmente en nuestro lugar; que sea verdaderamente capaz de asumirnos en sí mismo y llevarnos así a la salvación.

En el Antiguo Testamento la idea de la función vicaria aparece de manera del todo central cuando Moisés, tras la idolatría del pueblo en el Sinaí, dice al Dios encolerizado: «Pero ahora, o perdonas su pecado o me borras del libro de tu registro» (Ex 32,32). Es verdad que se le contesta: «Al que haya pecado contra mí lo borraré» (Ex 32,33); pero Moisés sigue siendo de alguna manera el sustituto, el que lleva la carga sobre sí, y por cuya intercesión cambia una y otra vez la suerte del pueblo. En el Deuteronomio, en fin, se traza la imagen del Moisés apenado, que padece en lugar de Israel y, en función vicaria, por Israel, debiendo morir fuera de Tierra Santa (cf. von Rad, I, 293). En Isaías 53 aparece totalmente desarrollada la idea de la función vicaria en la imagen del siervo de Dios que sufre, que carga con la culpa de muchos, convirtiéndolos así en justos (cf. 53,11). En Isaías, esta figura permanece llena de misterio; el canto del siervo de Dios es como un avizorar a lo lejos para ver a Aquel que ha de venir. Uno muere por muchos: esta palabra profética del sumo sacerdote Caifás une a la vez las aspiraciones de la historia de las religiones del mundo y las grandes tradiciones de la fe de Israel, aplicándolas a Jesús. Todo su vivir y morir queda sintetizado en la palabra «por»; es, como ha subrayado repetidamente sobre todo Heinz Schürmann, una «pro-existencia».

A las palabras de Caifás, que equivalían prácticamente a una condena a muerte, Juan ha añadido un comentario en la perspectiva de fe de los discípulos. Primero subraya —como ya hemos observado— que las palabras sobre el morir por el pueblo habían tenido su origen en una inspiración profética, y prosigue: «Jesús iba a morir por la nación; y no sólo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos» (11,52). Efectivamente, esto se corresponde ante todo con el modo de hablar judío. Expresa la esperanza de que en el tiempo del Mesías los israelitas dispersos por el mundo serían reunidos en su propio país (cf. Barrett, p. 403).

Pero en labios del evangelista estas palabras adquieren un nuevo significado. El reencuentro ya no se orienta a un país geográficamente determinado, sino a la unificación de los hijos de Dios; aquí resuena ya la palabra clave de la oración sacerdotal de Jesús. La reunión mira a la unidad de todos los creyentes y, por tanto, alude a la comunidad de la Iglesia y, ciertamente, más allá de ella, a la unidad escatológica definitiva.

Los hijos de Dios dispersos no son únicamente los judíos, sino los hijos de Abraham en el sentido profundo desarrollado por Pablo: aquellos que, como Abraham, están en busca de Dios; quienes están dispuestos a escucharlo y a seguir su llamada; personas, podríamos decir, en actitud de «Adviento».

Se pone así de manifiesto la nueva comunidad de judíos y gentiles (cf. Jn10,16). De este modo se abre desde aquí un nuevo acceso a las palabras de la Última Cena sobre los «muchos» por los que el Señor da la vida: se trata de la congregación de los «hijos de Dios», es decir, de todos aquellos que se dejan llamar por Él.

2. JESÚS ANTE EL SANEDRÍN

La decisión fundamental tomada en la reunión del Sanedrín de proceder en contra de Jesús se llevó a cabo con su arresto en la noche entre el jueves y el viernes en el Monte de los Olivos. Jesús fue llevado al palacio del sumo sacerdote siendo aún de noche, donde el Sanedrín (Sanhedrín-synedrium), con sus tres fracciones —sacerdotes, ancianos, escribas— estaba obviamente ya reunido.

Ambos «procesos» contra Jesús, ante el Sanedrín y ante el gobernador romano Pilato, han sido objeto de discusión hasta en sus más mínimos detalles por los historiadores del derecho y los exegetas. No tenemos por qué entrar aquí en estas sutiles cuestiones históricas, sobre todo porque no conocemos —como ha hecho notar Martin Hengel— los pormenores del derecho penal saduceo, y no es lícito sacar conclusiones partiendo del tratado «Sanhedrín», de la Misná, que es posterior, y aplicarlas a las normas del tiempo de Jesús (cf. Hengel Schwemer, p. 592). Hoy puede considerarse verosímil que, en el caso del juicio contra Jesús ante el Sanedrín, no se haya tratado de un verdadero proceso, sino de un interrogatorio a fondo que concluyó con la decisión de entregar a Jesús al gobernador romano para la condena.

Examinemos ahora más de cerca la narración de los Evangelios, siempre con el objeto de comprender mejor la figura de Jesús mismo. Ya hemos visto que, tras el episodio de la purificación del templo, quedaban en el aire dos acusaciones contra Jesús: la primera se refería a las palabras que interpretaban el gesto simbólico de expulsar del templo a los comerciantes y a los animales, que parecía ser un ataque contra el lugar sagrado mismo y, por tanto, contra la Torá, sobre la que se basaba la vida de Israel.

Considero importante que el objeto de la discusión no es tanto el gesto de la purificación del templo en sí mismo, cuanto únicamente el sentido de las palabras con las que el Señor había explicado e interpretado su comportamiento. De esto puede deducirse que el acto simbólico se haya mantenido dentro de ciertos límites y no diera lugar a una agitación pública, que habría dado motivos para una intervención judicial. El peligro consistía más bien en la interpretación que se daba, en el aparente ataque al templo que suponía y en la reivindicación de la plena autoridad por parte de Jesús mismo.

Sabemos por los Hechos de los Apóstoles que se presentó la misma acusación contra Esteban, que asumió la profecía de Jesús sobre el templo, lo que provocó su muerte por lapidación al ser considerada una blasfemia. En el proceso de Jesús se presentaron testigos que querían referir las palabras de Jesús. Pero no había una versión unánime: no era posible establecer de manera inequívoca lo que Jesús había dicho realmente. En consecuencia, el hecho de que este elemento de acusación fuera descartado demuestra que se estaba haciendo un esfuerzo por seguir un procedimiento legalmente correcto.

A propósito de las palabras de Jesús en el templo quedaba en el aire una segunda acusación: que Jesús habría avanzado una pretensión mesiánica, con la cual se ponía en cierto modo a la misma altura de Dios, y así parecía entrar en conflicto con el fundamento de la fe de Israel, con la profesión de fe en el uno y único Dios. Vale la pena subrayar que ambas acusaciones son de naturaleza puramente teológica. Pero, dada la imposibilidad de la que antes hemos hablado de separar una cosa de la otra, el ámbito religioso y el político, dichas acusaciones tienen también una dimensión política: el templo como lugar del sacrificio de Israel, hacia el que se dirige en peregrinación todo el pueblo en las grandes fiestas, es la base de la unidad interior de Israel. La

pretensión mesiánica es la reivindicación de la realeza de Israel. Por eso se pondrá después en la cruz la expresión «Rey de los judíos» para señalar el motivo de la ejecución de Jesús.

Como demuestran los acontecimientos de la guerra judía, había seguramente en el Sanedrín círculos favorables a la liberación de Israel con medios políticos y militares. Pero la manera en que Jesús presentaba su reivindicación les parecía obviamente poco apta para ayudar verdaderamente a conseguir dicho objetivo. Y, en este caso, era preferible más bien el statu quo, en el que Roma respetaba después de todo los fundamentos religiosos de Israel y, por tanto, el templo y el pueblo podían considerarse bastante seguros de su permanencia.

Tras el fallido intento de presentar una acusación clara contra Jesús basada en su declaración sobre la destrucción y renovación del templo, se llega a la dramática confrontación entre el sumo sacerdote de Israel en cargo, la autoridad suprema del pueblo elegido, y Jesús, en quien los cristianos reconocerán al «Sumo Sacerdote de los bienes definitivos» (Hb9,11), el Sumo Sacerdote definitivo «según el rito de Melquisedec» (Sal 110,4; Hb 5,6, etc.).

Este momento de la historia del mundo se presenta en los cuatro Evangelios como un drama en el que se entrecruzan tres planos, que han de verse juntos para entender el acontecimiento en toda su complejidad (cf. Mt 26,57-75; Mc 14,53-72; Lc 22,54-71; Jn 18,12-27). En el mismo momento en que Caifás interroga a Jesús y le hace finalmente la pregunta sobre su identidad mesiánica, Pedro está sentado en el patio del palacio y reniega de Jesús. Juan, de modo especial, ha explicado la trabazón cronológica de ambos eventos de manera impresionante; Mateo, en su versión de la pregunta sobre la identidad mesiánica, hace ver sobre todo la relación interior entre la confesión de Jesús y la negación de Pedro. Pero el interrogatorio de Jesús se encuentra inmediatamente relacionado también con la burla de los sirvientes del templo (e o de los mismos miembros del Sanedrín?), burla a la que se añadiría la de los soldados romanos en el proceso ante Pilato.

Llegamos al punto decisivo: la pregunta de Caifás y la respuesta de Jesús. Al referir su formulación, Mateo, Marcos y Lucas difieren en los detalles; su composición del texto está determinada, entre otras razones, por el contexto global de cada Evangelio y su atención a las posibilidades de comprensión de sus destinatarios. Como en el caso de las palabras de la Última Cena, tampoco aquí es posible una reconstrucción estricta de la pregunta de Caifás y de la respuesta de Jesús. No obstante, lo esencial del acontecimiento aparece en los tres relatos diferentes de manera absolutamente inequívoca. Hay buenas razones para suponer que la versión de san Marcos nos haya hecho llegar mejor el tenor original de este diálogo dramático. Pero en las versiones diferentes de Mateo y Lucas aparecen aspectos importantes que nos ayudan a entender más en profundidad el conjunto.

Según Marcos, la pregunta del sumo sacerdote reza así: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?». Jesús responde: «Sí, lo soy. Y veréis que el Hijo del hombre está sentado a la derecha del Todopoderoso y que viene entre las nubes del cielo» (14,62).

Que se evite el nombre de Dios y la palabra «Dios», y se sustituyan por términos como «el Bendito» y «el Todopoderoso» es un signo de que el texto refleja las palabras originarias. El sumo sacerdote interroga a Jesús sobre si es el Mesías, y lo define según el Salmo 2,7 (cf. Sal 110,3) con el término «Hijo del Bendito», Hijo de Dios. En la perspectiva de la pregunta, esta denominación pertenece a la tradición mesiánica, pero deja abierto el tipo de filiación. Se puede suponer que, al hacer esta pregunta, Caifás no se haya basado solamente en las tradiciones teológicas, sino que la ha formulado en función de lo que había llegado a sus oídos sobre el anuncio de Jesús.

Mateo pone un acento particular en la formulación de la pregunta. Según él, Caifás dice: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios?» (cf. 26,63). De este modo, reproduce directamente la confesión de fe de Pedro en Cesarea de Felipe: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo» (16,16). En el mismo momento en que el sumo sacerdote dirige a Jesús en forma de pregunta las palabras de la confesión de fe de Pedro, Pedro mismo, separado de Jesús apenas por una puerta, asegura no conocerlo. Mientras Jesús emite «la noble confesión de fe» (cf. 1 Tm 6,13),

el primero en haberla pronunciado niega aquello que entonces había recibido del «Padre que está en el cielo»; ahora sus palabras son dictadas sólo por «la carne y la sangre» (cf. Mt16,17). Según Marcos, ante la pregunta de la cual dependía su destino, Jesús responde de manera muy simple y clara: «Sí lo soy» (¿no resuena aquí acaso Éxodo 3,14: «Soy el que soy»?). Sin embargo, con una palabra tomada del Salmo 110,1 y del Libro de Daniel 7,13, Jesús define después con mayor precisión cómo se han de entender Mesías y filiación. Mateo expresa la respuesta de Jesús de modo más expeditivo: «Tú lo has dicho. Más aún, yo os digo...» (26,64). Así, Jesús no contradice a Caifás, pero contrapone a su formulación el modo en que Él mismo quiere que se entienda su misión, y lo hace con palabras de la Escritura. Por último, Lucas distingue dos intervenciones diferentes (cf. 22,67-70). A la primera intimación del Sanedrín — «Si tú eres el Mesías, dínoslo»—, el Señor responde con una afirmación enigmática, sin asentir abiertamente, pero tampoco negando. Después sigue su propia declaración personal, formulada con el Salmo 110 y Daniel 7 entrelazados. Después, a la segunda pregunta planteada insistentemente por el Sanedrín —«Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?»—, Jesús responde al fin: «Vosotros lo decís, yo lo soy».

De todo esto se desprende lo siguiente: Jesús asume el título de Mesías, que para la tradición tenía significados diferentes, pero al mismo tiempo lo precisa de tal manera que provoca una condena, que podría haber evitado con un rechazo o una interpretación atenuada del mesianismo. No deja margen alguno para ideas que pudieran dar lugar a una comprensión política o beligerante de la actividad del Mesías. No, el Mesías —Él mismo— vendrá como el Hijo del hombre sobre las nubes del cielo. Esto significa objetivamente más o menos lo mismo que la afirmación que encontramos en Juan: «Mi reino no es de este mundo» (18,36). Él reivindica el derecho a sentarse a la diestra del Poder, es decir, de venir del mismo modo que el Hijo del hombre del que habla el Libro de Daniel, de venir de Dios para instaurar a partir de Él el Reino definitivo.

Esto debió parecer a los miembros del Sanedrín políticamente carente de sentido y teológicamente inaceptable, porque, de hecho, ya había expresado ahora una cercanía al «Poder», una participación en la naturaleza misma de Dios, lo que se consideraba una blasfemia. En todo caso, Jesús solamente había puesto en relación algunas palabras de la Escritura y expresado su misión «según la Escritura», con las mismas palabras de la Escritura. Pero la aplicación de las excelsas palabras de la Escritura a Jesús pareció obviamente a los miembros del Sanedrín un atentado insoportable para la altura de Dios, para su unicidad.

Para el sumo sacerdote y los demás allí reunidos la respuesta de Jesús cumplía en cualquier caso los requisitos para la blasfemia, y Caifás «rasgó sus vestiduras, diciendo: "Ha blasfemado"» (Mt 26,65). «El gesto del sumo sacerdote de rasgarse las vestiduras no es fruto de su propia irritación, sino que está prescrito al juez en funciones como signo de indignación cuando oye una blasfemia» (Gnilka, *Matthäusevangelium*, II, p. 429). Ahora se abate sobre Jesús, que había predicho su venida gloriosa, la burla brutal de los que se saben más fuertes y le hacen sentir su poder y todo su desprecio. Aquel del que habían tenido miedo días antes, ahora está en sus manos. El vil conformismo de espíritus débiles se siente fuerte ensañándose con Aquel que en estos momentos parece ser ya sólo impotencia.

No se dan cuenta de que, precisamente burlándose de él y golpeándolo, cumplen literalmente en Jesús el destino del siervo de Dios (cf. Gnilka, p. 430): la humillación y la exaltación se entrecruzan de modo misterioso. Justamente en cuanto maltratado, Él es el Hijo del hombre, viene de Dios en la nube que le oculta e instaura el Reino del Hijo del hombre, el Reino de la humanidad que proviene de Dios. Según Mateo, Jesús había dicho en una paradoja irritante: «Desde ahora veréis...» (26,64). De ahora en adelante comienza algo nuevo. A lo largo de la historia, los hombres miran el rostro desfigurado de Jesús y reconocen precisamente en Él la gloria de Dios.

En aquel mismo instante, Pedro reitera por tercera vez que no tenía nada que ver con Jesús. «Y enseguida, por segunda vez, cantó el gallo. Y Pedro se acordó...» (Mc 14,72). El canto del gallo se consideraba como el final de la noche y el comienzo del día. Con el canto del gallo termina

también para Pedro la noche del alma en la que se había hundido. Las palabras de Jesús de que le negaría antes de que el gallo cantara reaparecen de repente ante él, y ahora en su terrible verdad. Lucas añade la noticia de que, en aquel mismo momento, se llevaron a Jesús, condenado y atado, para comparecer ante el tribunal de Pilato. Jesús y Pedro se encuentran. La mirada de Jesús llega a los ojos y al alma del discípulo infiel. Y Pedro, «saliendo afuera, lloró amargamente» (Lc 22,62).

3. JESÚS ANTE PILATO

El interrogatorio de Jesús ante el Sanedrín concluyó como Caifás había previsto: Jesús había sido declarado culpable de blasfemia, un crimen para el que estaba previsto la pena de muerte. Pero como la facultad de sancionar con la pena capital estaba reservada a los romanos, se debía transferir el proceso ante Pilato, con lo cual pasaba a primer plano el aspecto político de la sentencia de culpabilidad. Jesús se había declarado a sí mismo Mesías, había, pues, reclamado para sí la dignidad regia, aunque entendida de una manera del todo singular. La reivindicación de la realeza mesiánica era un delito político que debía ser castigado por la justicia romana. Con el canto del gallo había comenzado el día. El gobernador romano acostumbraba a despachar los juicios por la mañana temprano.

Así, Jesús fue llevado por sus acusadores al pretorio y presentado a Pilato como un malhechor merecedor de la muerte. Es el día de la «Parasceve» de la fiesta de la Pascua: por la tarde se preparaban los corderos para la cena de la noche. Para ello se requiere la pureza ritual; por tanto, los sacerdotes acusadores no pueden entrar en el Pretorio pagano y tratan con el gobernador romano a las puertas del palacio. Juan, que nos transmite esta información (cf. 18,28s), deja entrever de este modo la contradicción entre la observancia correcta de las prescripciones culturales de pureza y la cuestión de la pureza verdadera e interior del hombre: a los acusadores no les cabe en la cabeza que lo que contamina no es entrar en la casa pagana, sino el sentimiento íntimo del corazón. Al mismo tiempo, el evangelista subraya con esto que la cena pascual aún no ha tenido lugar y debe hacerse todavía la matanza de los corderos.

En la descripción del desarrollo del proceso los cuatro evangelistas concuerdan en todos los puntos esenciales. Juan es el único que relata el coloquio entre Jesús y Pilato, en el que la cuestión de la realeza de Jesús, del motivo de su muerte, se resalta en toda su profundidad (cf. 18,33-38). Obviamente, entre los exegetas se discute el problema del valor histórico de esta tradición. Mientras Charles H. Dodd y también E. Raymond Brown la valoran en sentido positivo, Charles K. Barrett se manifiesta extremadamente crítico: «Las añadiduras y modificaciones que hace Juan no inspiran confianza en su fiabilidad histórica» (op. cit., p. 511). Sin duda, nadie espera que Juan haya querido ofrecer algo así como un acta del proceso. Pero se puede suponer ciertamente que haya sabido interpretar con gran precisión la cuestión central de la que se trataba y que, por tanto, nos ponga ante la verdad esencial de este proceso. Así, Barrett dice también que «Juan ha identificado en la realeza de Jesús con la mayor sagacidad la clave para interpretar la historia de la Pasión, y ha resaltado su significado tal vez más claramente que ningún otro autor neotestamentario» (p. 512).

Pero preguntémosnos antes de nada: ¿Quiénes eran exactamente los acusadores? ¿Quién ha insistido en que Jesús fuera condenado a muerte? En las respuestas que dan los Evangelios hay diferencias sobre las que hemos de reflexionar. Según Juan, son simplemente «los judíos». Pero esta expresión de Juan no indica en modo alguno el pueblo de Israel como tal —como quizás podría pensar el lector moderno—, y mucho menos aún comporta un tono «racista». A fin de cuentas, Juan mismo pertenecía al pueblo israelita, como Jesús y todos los suyos. La comunidad cristiana primitiva estaba formada enteramente por judíos. Esta expresión tiene en Juan un significado bien preciso y rigurosamente delimitado: con ella designa la aristocracia del templo. En el cuarto Evangelio, pues, el círculo de los acusadores que buscan la muerte de Jesús está descrito con precisión y claramente delimitado: designa justamente la aristocracia del templo e, incluso en ella, puede haber excepciones, como da a entender la alusión a Nicodemo (cf. 7,50ss).

En Marcos, en el contexto de la amnistía pascual (Barrabás o Jesús), el círculo de los acusadores se amplía: aparece el «ochlos», que opta por dejar libre a Barrabás. «Ochlos» significa ante todo simplemente un montón de gente, la «masa». No es raro que la palabra tenga una connotación negativa, en el sentido de «chusma». En cualquier caso, no indica el «pueblo» de los judíos propiamente dicho. En la amnistía de Pascua (que en realidad no conocemos por otras fuentes, pero de la cual no hay razón alguna para dudar), la gente — como es usual en amnistías de este tipo— tiene derecho a presentar una propuesta manifestada por «aclamación»: en este caso, la aclamación del pueblo tiene un carácter jurídico (cf. Pesch, *Markusevangelium*, II, p. 466). En cuanto a esta «masa», se trata en realidad de partidarios de Barrabás, movilizados para la amnistía; naturalmente, como rebelde al poder romano podía contar con cierto número de simpatizantes. Por tanto, estaban presentes los secuaces de Barrabás, la «masa», mientras que los seguidores de Jesús permanecían ocultos por miedo; por eso la voz del pueblo con la que contaba el derecho romano se presentaba de modo unilateral. Así, en Marcos, aparecen los «judíos», es decir, los círculos sacerdotales distinguidos, y también el ochlos, el grupo de partidarios de Barrabás, pero no el pueblo judío propiamente dicho.

El ochlos de Marcos se amplía en Mateo con fatales consecuencias, pues habla del «pueblo entero» (27,25), atribuyéndole la petición de que se crucificara a Jesús. Con ello Mateo no expresa seguramente un hecho histórico: ¿cómo podría haber estado presente en ese momento todo el pueblo y pedir la muerte de Jesús? La realidad histórica aparece de manera notoriamente correcta en Juan y Marcos. El verdadero grupo de los acusadores son los círculos del templo de aquellos momentos, a los que, en el contexto de la amnistía pascual, se asocia la «masa» de los partidarios de Barrabás.

Tal vez se puede dar la razón en esto a Joachim Gnilka, según el cual Mateo —yendo más allá de los hechos históricos— ha querido formular una etiología teológica para explicar con ella el terrible destino de Israel en la guerra judeo-romana, en la que se quitó al pueblo el país, la ciudad y el templo (cf. *Matthäusevangelium*, II, p. 459). En este contexto, Mateo piensa quizás en las palabras de Jesús en las que predice el fin del templo: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus pollitos bajo las alas! Pero no habéis querido. Pues bien, vuestra casa quedará vacía» (Mt 23,37s; cf. en Gnilka, el párrafo completo «*Gerichtsworte*», pp. 295-308).

A propósito de estas palabras —como ya se indicó en la reflexión sobre el discurso escatológico de Jesús— es preciso recordar la estrecha analogía entre el mensaje del profeta Jeremías y el de Jesús. Jeremías —contra la ceguera de los círculos dominantes de entonces— anuncia la destrucción del templo y el exilio de Israel. Pero también habla de una «nueva alianza»: el castigo no es la última palabra, sino que sirve para la curación. De manera análoga, Jesús anuncia la «casa vacía» y ofrece ya desde ahora la Nueva Alianza «sellada con su sangre»: en última instancia, se trata de curación, no de destrucción ni repudio.

En caso de que el «pueblo entero» hubiera dicho, según Mateo: «Su sangre caiga sobre nosotros y nuestros hijos» (27,25), entonces el cristiano recordará que la sangre de Jesús habla una lengua muy distinta de la de Abel (cf. Hb 12,24); no clama venganza y castigo, sino que es reconciliación. No se derrama contra alguien, sino que es sangre derramada por muchos, por todos. Como dice Pablo: «Pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios... Cristo Jesús, a quien [Dios] constituyó sacrificio de propiciación mediante la fe en su sangre» (Rm 3,23.25). De la misma manera que, basándose en la fe, se debe leer de modo totalmente nuevo la afirmación de Caifás sobre la necesidad de la muerte de Jesús, también debe hacerse así con las palabras de Mateo sobre la sangre: leídas en la perspectiva de la fe, significan que todos necesitamos del poder purificador del amor, que esta fuerza está en su sangre. No es maldición, sino redención, salvación. Sólo sobre la base de la teología de la Última Cena y de la cruz, que recorre todo el Nuevo Testamento, las palabras de Mateo sobre la sangre adquieren su verdadero sentido.

Pasemos de los acusadores al juez, el gobernador romano Poncio Pilato. Aunque Flavio Josefo y especialmente Filón de Alejandría trazan de él un perfil del todo negativo, en otros testimonios aparece como resolutivo, pragmático y realista.

A menudo se dice que los Evangelios, siguiendo una tendencia pro romana por motivos políticos, lo habrían presentado cada vez más positivamente, cargando progresivamente la responsabilidad de la muerte de Jesús sobre los judíos. Sin embargo, en la situación histórica de los evangelistas no había razón alguna en favor de esta tendencia: cuando se redactaron los Evangelios, la persecución de Nerón había mostrado ya el perfil cruel del Estadoromano y toda la arbitrariedad del poder imperial. Si podemos datar el Apocalipsis más o menos en el periodo en que se compuso el Evangelio de Juan, resulta evidente que el cuarto Evangelio no se ha formado en un contexto que pudiera haber dado motivos para un planteamiento simpatizante con los romanos.

La imagen de Pilato en los Evangelios nos muestra muy realísticamente al prefecto romano como un hombre que sabía intervenir de manera brutal, si eso le parecía oportuno para el orden público. Pero era consciente de que Roma debía su dominio en el mundo también, y no en último lugar, a su tolerancia ante las divinidades extranjeras y a la fuerza pacificadora del derecho romano. Así se nos presenta a Pilato en el proceso a Jesús.

La acusación de que Jesús se habría declarado rey de los judíos era muy grave. Es cierto que Roma podía reconocer efectivamente reyes regionales, como Herodes, pero debían ser legitimados por Roma y obtener de Roma la circunscripción y delimitación de sus derechos de soberanía. Un rey sin esa legitimación era un rebelde que amenazaba la Pax romana y, por consiguiente, se convertía en reo de muerte.

Pero Pilato sabía que Jesús no había dado lugar a un movimiento revolucionario. Después de todo lo que él había oído, Jesús debe haberle parecido un visionario religioso, que tal vez transgredía el ordenamiento judío sobre el derecho y la fe, pero eso no le interesaba. Era un asunto del que debían juzgar los judíos mismos. Desde el aspecto del ordenamiento romano sobre la jurisdicción y el poder, que entraban dentro de su competencia, no había nada serio contra Jesús.

Llegados a este punto hemos de pasar de las consideraciones sobre la persona de Pilato al proceso en sí mismo. En Juan 18,34s se dice claramente que Pilato, según la información de que disponía, no tenía nada contra Jesús. No había llegado a las autoridades romanas ninguna información sobre algo que pudiera amenazar la paz legal. La acusación provenía de los mismos connacionales de Jesús, de las autoridades del templo. Para Pilato tuvo que ser una sorpresa que los compatriotas de Jesús se presentaran ante él como defensores de Roma, desde el momento que, por lo que conocía personalmente, no tenía la impresión de que fuera necesaria una intervención.

Pero he aquí que, de improviso, surge algo en el interrogatorio que le inquieta: la declaración de Jesús. A la pregunta de Pilato: «Conque ¿tú eres rey?», Él responde: «Tú lo dices, soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para ser testigo de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz» (In 18,37). Ya antes Jesús había dicho: «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mi guardia habría luchado para que no cayera en manos de los judíos. Pero mi reino no es de aquí» (18,36).

Esta «confesión» de Jesús pone a Pilato ante una situación extraña: el acusado reivindica realeza y reino (basileia). Pero hace hincapié en la total diversidad de esta realeza, y esto con una observación concreta que para el juez romano debería ser decisiva: nadie combate por este reinado. Si el poder, y precisamente el poder militar, es característico de la realeza y del reinado, nada de esto se encuentra en Jesús. Por eso tampoco hay una amenaza para el ordenamiento romano. Este reino no es violento. No dispone de una legión.

Con estas palabras Jesús ha creado un concepto absolutamente nuevo de realeza y de reino, y lo expone ante Pilato, representante del poder clásico en la tierra. ¿Qué debe pensar Pilato? ¿Qué debemos pensar nosotros de este concepto de reino y realeza? ¿Es algo irreal, un ensueño del cual podemos prescindir? ¿O tal vez nos afecta de alguna manera?

Junto con la clara delimitación de la idea de reino (nadie lucha, impotencia terrenal), Jesús ha introducido un concepto positivo para hacer comprensible la esencia y el carácter particular del poder de este reinado: la verdad. A lo largo del interrogatorio Pilato introduce otro término proveniente de su mundo y que normalmente está vinculado con el vocablo «reinado»: el poder, la autoridad (exousía). El dominio requiere un poder; más aún, lo define. Jesús, sin embargo, caracteriza la esencia de su reinado como el testimonio de la verdad. Pero la verdad, ¿es acaso una categoría política? O bien, ¿acaso el «reino» de Jesús nada tiene que ver con la política? Entonces, ¿a qué orden pertenece? Si Jesús basa su concepto de reinado y de reino en la verdad como categoría fundamental, resulta muy comprensible que el pragmático Pilato preguntara: «¿Qué es la verdad?» (18,38).

Es la cuestión que se plantea también en la doctrina moderna del Estado: ¿Puede asumir la política la verdad como categoría para su estructura? ¿O debe dejar la verdad, como dimensión inaccesible, a la subjetividad y tratar más bien de lograr establecer la paz y la justicia con los instrumentos disponibles en el ámbito del poder? Y la política, en vista de la imposibilidad de poder contar con un consenso sobre la verdad y apoyándose en esto, ¿no se convierte acaso en instrumento de ciertas tradiciones que, en realidad, son sólo formas de conservación del poder?

Pero, por otro lado, ¿qué ocurre si la verdad no cuenta nada? ¿Qué justicia será entonces posible? ¿No debe haber quizás criterios comunes que garanticen verdaderamente la justicia para todos, criterios fuera del alcance de las opiniones cambiantes y de las concentraciones de poder? ¿No es cierto que las grandes dictaduras han vivido a causa de la mentira ideológica y que sólo la verdad ha podido llevar a la liberación? ¿Qué es la verdad? La pregunta del pragmático, hecha superficialmente con cierto escepticismo, es una cuestión muy seria, en la cual se juega efectivamente el destino de la humanidad. Entonces, ¿qué es la verdad? ¿La podemos reconocer? ¿Puede entrar a formar parte como criterio en nuestro pensar y querer, tanto en la vida del individuo como en la de la comunidad?

La definición clásica de la filosofía escolástica dice que la verdad es «adaequatio intellectus et rei, adecuación entre el entendimiento y la realidad» (Tomás de Aquino, S. Theol. I, q. 21, 2 c). Si la razón de una persona refleja una cosa tal como es en sí misma, entonces esa persona ha encontrado la verdad. Pero sólo una pequeña parte de lo que realmente existe, no la verdad en toda su grandeza y plenitud.

Con otra afirmación de santo Tomás ya nos acercamos más a las intenciones de Jesús: «La verdad está en el intelecto de Dios en sentido propio y verdadero, y en primer lugar (primo et proprie); en el intelecto humano, sin embargo, está en sentido propio y derivado (proprie quidem et secundario)» (De verit. q. 1, a. 4 c). Y se llega así finalmente a la fórmula lapidaria: Dios es «ipsasumma et prima veritas, la primera y suma verdad» (S. Theol. I, q. 16, a. 5 c).

Con esta fórmula estamos cerca de lo que Jesús quiere decir cuando habla de la verdad, para cuyo testimonio ha venido al mundo. Verdad y opinión errónea, verdad y mentira, están continuamente mezcladas en el mundo de manera casi inseparable. La verdad, en toda su grandeza y pureza, no aparece. El mundo es «verdadero» en la medida en que refleja a Dios, el sentido de la creación, la Razón eterna de la cual ha surgido. Y se hace tanto más verdadero cuanto más se acerca a Dios. El hombre se hace verdadero, se convierte en sí mismo, si llega a ser conforme a Dios. Entonces alcanza su verdadera naturaleza. Dios es la realidad que da el ser y el sentido.

«Dar testimonio de la verdad» significa dar valor a Dios y su voluntad frente a los intereses del mundo y sus poderes. Dios es la medida del ser. En este sentido, la verdad es el verdadero «Rey» que da a todas las cosas su luz y su grandeza. Podemos decir también que dar testimonio de la verdad significa hacer legible la creación y accesible su verdad a partir de Dios, de la Razón creadora, para que dicha verdad pueda ser la medida y el criterio de orientación en el mundo del hombre; y que se haga presente también a los grandes y poderosos el poder de la verdad, el derecho común, el derecho de la verdad.

Digámoslo tranquilamente: la irredención del mundo consiste precisamente en la ilegibilidad de la creación, en la irreconocibilidad de la verdad; una situación que lleva necesariamente al dominio del pragmatismo y, de este modo, hace que el poder de los fuertes se convierta en el dios de este mundo.

Ahora, como hombres modernos, uno siente la tentación de decir: «Gracias a la ciencia, la creación se nos ha hecho descifrable». De hecho, Francis S. Collins, por ejemplo, que dirigió el Human Genome Project, dice con grata sorpresa: «El lenguaje de Dios ha sido descifrado» (*The Language of God*, p. 99). Sí, es cierto: en la gran matemática de la creación, que hoy podemos leer en el código genético humano, percibimos el lenguaje de Dios. Pero no el lenguaje entero, por desgracia. La verdad funcional sobre el hombre se ha hecho visible. Pero la verdad acerca de sí mismo —sobre quién es, de dónde viene, cuál el objeto de su existencia, qué es el bien o el mal— no se la puede leer desgraciadamente de esta manera. El aumento del conocimiento de la verdad funcional parece más bien ir acompañado por una progresiva ceguera para la «verdad» misma, para la cuestión sobre lo que realmente somos y lo que de verdad debemos ser.

¿Qué es la verdad? Pilato no ha sido el único que ha dejado al margen esta cuestión como insoluble y, para sus propósitos, impracticable. También hoy se la considera molesta, tanto en la contienda política como en la discusión sobre la formación del derecho. Pero sin la verdad el hombre pierde en definitiva el sentido de su vida para dejar el campo libre a los más fuertes. «Redención», en el pleno sentido de la palabra, sólo puede consistir en que la verdad sea reconocible. Y llega a ser reconocible si Dios es reconocible. Él se da a conocer en Jesucristo. En Cristo, ha entrado en el mundo y, con ello, ha plantado el criterio de la verdad en medio de la historia. Externamente, la verdad resulta impotente en el mundo, del mismo modo que Cristo está sin poder según los criterios del mundo: no tiene legiones. Es crucificado. Pero precisamente así, en la falta total de poder, Él es poderoso, y sólo así la verdad se convierte siempre de nuevo en poder.

En el diálogo entre Jesús y Pilato se trata de la realeza de Jesús y, por tanto, del reinado, del «reino» de Dios. Precisamente en este coloquio se ve claramente que no hay ruptura alguna entre el mensaje de Jesús en Galilea —el Reino de Dios— y sus discursos en Jerusalén. El centro del mensaje hasta la cruz —hasta la inscripción en la cruz— es el Reino de Dios, la nueva realeza que Jesús representa. La raíz de esto, sin embargo, es la verdad. La realeza anunciada por Jesús en las parábolas y, finalmente, de manera completamente abierta ante el juez terreno, es precisamente el reinado de la verdad. Lo que importa es el establecimiento de este reinado como verdadera liberación del hombre.

Queda claro al mismo tiempo que no hay contradicción alguna entre el planteamiento pre-pascual centrado en el Reino de Dios y el post-pascual, centrado en la fe en Jesucristo como Hijo de Dios. En Cristo, Dios ha entrado en el mundo, ha entrado la verdad. La cristología es el anuncio del Reino de Dios que se ha hecho concreto.

Después del interrogatorio, Pilato tuvo claro lo que en principio ya sabía antes. Este Jesús no es un revolucionario político, su mensaje y su comportamiento no representa una amenaza para la dominación romana. Si tal vez ha violado la Torá, a él, que es romano, no le interesa.

Pero parece que Pilato sintió también un cierto temor supersticioso ante esta figura extraña. Pilato era ciertamente un escéptico. Pero como hombre de la Antigüedad tampoco excluía que los dioses, o en todo caso seres parecidos, pudieran aparecer bajo el aspecto de seres humanos. Juan dice que los «judíos» acusaron a Jesús de haberse declarado Hijo de Dios, y añade: «Cuando Pilato oyó estas palabras, se asustó aún más» (19,8).

Pienso que se debe tener en cuenta este miedo de Pilato: ¿acaso había realmente algo de divino en este hombre? Al condenarlo, ¿no atentaba tal vez contra un poder divino? ¿Debía esperarse quizás la ira de estos poderes? Pienso que su actitud en este proceso no se explica únicamente en función de un cierto compromiso por la justicia, sino precisamente también por estas cuestiones.

Obviamente, los acusadores se percatan muy bien de ello y, a un temor, oponen ahora otro temor. Contra el miedo supersticioso por una posible presencia divina, ponen ante sus ojos la amenaza muy concreta de perder el favor del emperador, de perder su puesto y caer así en una situación delicada. La advertencia: «Si sueltas a ése, no eres amigo del César» (Un 19,12), es una intimidación. Al final, la preocupación por su carrera es más fuerte que el miedo por los poderes divinos.

Pero antes de la decisión final hay todavía un intermedio dramático y doloroso en tres actos, que al menos brevemente hemos de considerar.

El primer acto consiste en que Pilato presenta a Jesús como candidato a la amnistía pascual, tratando así de liberarlo. Sin embargo, con ello se expone a una situación fatal. Quien es propuesto como candidato para una amnistía ya está condenado de por sí. Sólo en este caso tiene sentido la amnistía. Si corresponde a la gente el derecho a decidir por aclamación, después de ésta quien no ha sido elegido ha de considerarse condenado. En este sentido la propuesta para la liberación mediante la amnistía incluye ya implícitamente una condena.

Sobre la contraposición entre Jesús y Barrabás, así como sobre el significado teológico de esta alternativa, he escrito detalladamente en la primera parte de esta obra (cf. pp. 65s). Por tanto, baste recordar aquí brevemente lo esencial. Juan denomina a Barrabás, según nuestras traducciones, simplemente como «bandido» (18,40). Pero, en el contexto político de entonces, la palabra griega que usa había adquirido también el significado de «terrorista» o «combatiente de la resistencia». Que éste era el significado que se quería dar resulta claro en la narración de Marcos: «Estaba en la cárcel un tal Barrabás, con los revoltosos que habían cometido un homicidio en la revuelta» (15,7).

Barrabás («hijo del padre») es una especie de figura mesiánica; en la propuesta de amnistía pascual están frente a frente dos interpretaciones de la esperanza mesiánica. Se trata de dos delincuentes acusados según la ley romana de un delito idéntico: sublevación contra la Pax romana. Está claro que Pilato prefiere el «exaltado» no violento, que para él era Jesús. Pero las categorías de la multitud y también de las autoridades del templo son diferentes. La aristocracia del templo llega a decir como mucho: «No tenemos más rey que al César» (In 19,15); pero esto es sólo en apariencia una renuncia a la esperanza mesiánica de Israel: a esterey no le queremos. Ellos quieren otro tipo de solución al problema. La humanidad se encontrará siempre frente a esta alternativa: decir «sí» a ese Dios que actúa sólo con el poder de la verdad y el amor o contar con algo concreto, algo que esté al alcance de la mano, con la violencia.

Los seguidores de Jesús no están en el lugar del proceso. Están ausentes por miedo. Pero faltan también porque no se presentan como masa. Su voz se hará oír en Pentecostés, en el sermón de Pedro, que entonces «traspasará el corazón» de aquellos hombres que anteriormente habían preferido a Barrabás. Cuando éstos preguntan: «¿Qué tenemos que hacer, hermanos?», se les responde: «Convertíos»; renovad y transformad vuestra forma de pensar, vuestro ser (cf. Hch 2,37s). Éste es el grito que, ante la escena de Barrabás, como en todas sus representaciones sucesivas, debe desgarrarnos el corazón y llevarnos al cambio de vida.

El segundo acto está sintetizado lacónicamente en la frase de Juan: «Entonces Pilato tomó a Jesús y lo mandó azotar» (19,1). La flagelación era el castigo que, según el derecho romano, se infligía como pena concomitante a la condena a muerte (cf. HengelSchwemer, p. 609). En Juan aparece sin embargo como algo que tiene lugar en el contexto del interrogatorio, una medida que el prefecto estaba autorizado a tomar en virtud de su poder policial. Era un castigo extremadamente bárbaro; el condenado «eragolpeado por varios guardias hasta que se cansaban y la carne del delincuente colgaba en jirones sanguinolentos» (Blinzler, p. 321). Rudolf Pesch comenta: «El hecho de que Simón de Cirene tuviera que llevar a Jesús el travesaño de la cruz y que Jesús muriera tan rápidamente tal vez tiene que ver, razonablemente, con la tortura de la flagelación, durante la cual otros delincuentes ya perdían la vida» (Markusevangelium, II, p. 467).

El tercer acto es la coronación de espinas. Los soldados juegan cruelmente con Jesús. Saben que dice ser rey. Pero ahora está en sus manos, y disfrutan humillándolo, demostrando su fuerza en Él, tal vez descargando de manera sustitutiva su propia rabia contra los grandes. Lo revisten —a un hombre golpeado y herido por todo el cuerpo— con signos caricaturescos de la majestad imperial: el manto de color púrpura, la corona tejida de espinas y el cetro de caña. Le rinden honores: «¡Salve, rey de los judíos!»; su homenaje consiste en bofetadas con las que manifiestan una vez más todo su desprecio por él (cf. Mt 27,28ss; Mc 15,17ss; Jn 19,2s).

La historia de las religiones conoce la figura del rey-pantomima, similar al fenómeno del «chivo expiatorio». Sobre él se carga todo lo que aflige a los hombres: se pretende así alejar del mundo todo eso. Sin saberlo, los soldados hacen lo que no conseguían aquellos ritos y costumbres: «Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados» (Is 53,5). Jesús es llevado con este aspecto caricaturesco a Pilato, y Pilato lo presenta al gentío, ala humanidad: Ecce homo, «¡Aquí tenéis al hombre!» (Jn 19,5). Probablemente el juez romano está conmocionado por la figura llena de burlas y heridas de este acusado misterioso. Y cuenta con la compasión de quienes lo ven.

«Ecce homo»: esta palabra adquiere espontáneamente una profundidad que va más allá de aquel momento. En Jesús aparece lo que es propiamente el hombre. En Él se manifiesta la miseria de todos los golpeados y abatidos. En su miseria se refleja la inhumanidad del poder humano, que aplasta de esta manera al impotente. En Él se refleja lo que llamamos «pecado»: en lo que se convierte el hombre cuando da la espalda a Dios y toma en sus manos por cuenta propia el gobierno del mundo.

Pero también es cierto el otro aspecto: a Jesús no se le puede quitar su íntima dignidad. En Él sigue presente el Dios oculto. También el hombre maltratado y humillado continúa siendo imagen de Dios. Desde que Jesús se ha dejado azotar, los golpeados y heridos son precisamente imagen del Dios que ha querido sufrir por nosotros. Así, en medio de su pasión, Jesús es imagen de esperanza: Dios está del lado de los que sufren.

Al final, Pilato vuelve a su puesto de juez. Dice una vez más: «Aquí tenéis a vuestro Rey» (Jn 19,14). Después pronuncia la sentencia de muerte.

Ciertamente, la gran verdad de la que había hablado Jesús le había quedado inaccesible, pero la verdad concreta de este caso Pilato la conocía bien. Sabía que este Jesús no era un delincuente político y que la realeza que pretendía no constituía peligro político alguno. Sabía, pues, que debería ser absuelto.

Como prefecto representaba el derecho romano sobre el que se fundaba la Pax romana, la paz del imperio que abarcaba el mundo. Por un lado, esta paz estaba asegurada por el poder militar de Roma. Pero con el poder militar por sí solo no se puede establecer ninguna paz. La paz se funda en la justicia. La fuerza de Roma era su sistema jurídico, un orden jurídico con el que los hombres podían contar. Pilato —repetimos— conocía la verdad de la que se trataba en este caso y sabía lo que la justicia exigía de él.

Pero al final ganó en él la interpretación pragmática del derecho: la fuerza pacificadora del derecho es más importante que la verdad del caso; esto fue tal vez lo que pensó y así se justificó ante sí mismo. Una absolución del inocente podía perjudicarle personalmente —el miedo a eso fue ciertamente un motivo determinante de lo que hizo—, pero, además, podía provocar también otros trastornos y desórdenes que, precisamente en los días de Pascua, había que evitar.

La paz fue para él en esta ocasión más importante que la justicia. Debía dejar de lado no sólo la grande e inaccesible verdad, sino también la del caso concreto: creía cumplir de este modo con el verdadero significado del derecho, su función pacificadora. Así calmó tal vez su conciencia. Por el momento, todo parecía ir bien. Jerusalén permaneció tranquila. Pero que, en último término, la paz no se puede establecer contra la verdad es algo que se manifestaría más tarde.

8. CRUCIFIXIÓN Y SEPULTURA DE JESÚS

1. REFLEXIÓN PRELIMINAR:

PALABRA Y ACONTECIMIENTO EN EL RELATO DE LA PASIÓN

Los cuatro evangelistas nos hablan de las horas en las que Jesús sufre y muere en la cruz. Concuerdan en lo esencial del acontecimiento, pero con matices diferentes en los detalles. Lo singular en estas narraciones es que están llenas de alusiones y citas del Antiguo Testamento: la Palabra de Dios y el acontecimiento se compenetran mutuamente. Los hechos, por decirlo así, están repletos de palabra, de sentido; y también viceversa: lo que hasta ahora había sido sólo palabra —a veces palabra incomprensible— se hace realidad, y sólo así se abre a la comprensión.

Tras este modo particular de narrar hay un proceso de aprendizaje de la Iglesia naciente, y que ha sido determinante para que ésta llegara a formarse. En un primer momento, el que Jesús acabara en la cruz era sencillamente un hecho irracional que ponía en cuestión todo su anuncio y el conjunto de su propia figura. El relato sobre los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35) describe el camino que hicieron juntos, su conversación en la búsqueda común, como un proceso en el que la oscuridad de las almas se va aclarando poco a poco gracias al acompañamiento de Jesús (cf. v. 15). Aparece con claridad que Moisés y los Profetas, que «toda la Escritura», habían hablado de los acontecimientos de esta Pasión (cf. v. 26s): lo «absurdo» manifiesta ahora su más profundo significado. En el acontecimiento aparentemente sin sentido se ha abierto en realidad el verdadero sentido del camino humano; el sentido ha conseguido la victoria sobre el poder de la destrucción y del mal.

Lo que aquí se resume, en un largo coloquio de Jesús con dos discípulos, fue para la Iglesia naciente todo un proceso de búsqueda y maduración. A la luz de la resurrección, a la luz del don de un nuevo caminar en comunión con el Señor, se tuvo que aprender a leer el Antiguo Testamento de modo nuevo: «En efecto, nadie se había esperado un final del Mesías en cruz. O quizás, ¿se habían solamente ignorado hasta aquel momento las correspondientes alusiones en la Sagrada Escritura?» (Reiser, *Bibelkritik*, p. 332). No fueron las palabras de la Escritura lo que suscitó la narración de los hechos, sino que los hechos, en un primer momento incomprensibles, llevaron a una nueva comprensión de la Escritura.

Así, la concordancia que se encuentra entre hecho y palabra no solamente determina la estructura de los relatos del acontecimiento de la Pasión (y de los evangelios en general), sino que es constitutiva para la misma fe cristiana. Sin ella no se puede entender el desarrollo de la Iglesia, cuyo mensaje recibió, y recibe todavía, su credibilidad y su relevancia histórica precisamente de esta trabazón entre sentido e historia: donde este lazo se deshace, se disipa la misma estructura básica de la fe cristiana.

En la narración de la Pasión se encuentran intercaladas múltiples alusiones a textos veterotestamentarios. Dos de ellos son de fundamental importancia, porque abrazan e iluminan teológicamente, por decirlo así, todo el arco del acontecimiento de la Pasión: son el Salmo 22 e Isaías 53. Echemos por tanto ya desde ahora una rápida mirada sobre estos dos textos, que son básicos para la unidad entre palabra de la Escritura (Antiguo Testamento) y acontecimiento de Cristo (Nuevo Testamento).

El Salmo 22 es el gran grito angustiado del Israel que sufre al Dios que aparentemente permanece en silencio. La palabra «gritar», que después tiene una importancia central en el relato sobre Jesús en la cruz, sobre todo en Marcos, caracteriza, por decirlo así, el tono de este Salmo. Comienza inmediatamente diciendo: «A pesar de mis gritos, mi oración no te alcanza». En los versículos 3 y 6 se sigue hablando de este gritar. Se deja oír toda la pena de quien sufre ante el Dios aparentemente ausente. Aquí ya no basta un simple llamar o implorar. En la extrema angustia, la oración se convierte necesariamente en un clamor.

Los versículos 7-9 hablan del escarnio que circunda al orante. Este escarnio se convierte en un desafío a Dios y, así, en una afrenta todavía mayor al desdichado: «Acudió al Señor, que lo ponga a salvo; que lo libre, si tanto lo quiere». El sufrimiento indefenso es interpretado como

prueba de que Dios no ama verdaderamente al afligido. El versículo 19 habla del echar a suertes sus vestidos, como ocurrió de hecho a los pies de la cruz.

Pero el grito de angustia se transforma después en una profesión de confianza, más aún, en tres versículos se anticipa y se celebra la gran acogida que ha obtenido. Ante todo: «Él es mi alabanza en la gran asamblea, cumpliré mis votos delante de sus fieles» (v. 26). La Iglesia naciente es consciente de ser la gran asamblea en la que se celebra la acogida de quien implora, su salvación: la resurrección. Siguen después otros dos elementos sorprendentes. La salvación no se limita solamente al orante, sino que se convierte en un «saciar a los desvalidos» (v. 27). Y, más aún: «Volverán al Señor hasta de los confines del orbe; en su presencia se postrarán las familias de los pueblos» (v. 28).

¿Cómo podía la Iglesia naciente dejar de intuir en estos versículos, por un lado, el misterioso banquete nuevo, el «saciar a los desvalidos», que el Señor Ic había dado en la Eucaristía? Y, por otro, ¿cómo no ver allí el acontecimiento insospechado de la conversión de los pueblos del mundo al Dios de Israel, al Dios de Jesucristo; es decir, que la Iglesia se formaba con gentes de todos los pueblos? La Eucaristía (la alabanza: v. 26; el saciar: v. 27) y el universalismo de la salvación (v. 28) aparecen como la gran acogida de Dios, que responde al grito de Jesús. Es importante tener siempre presente la amplia gama de acontecimientos contenidos en este Salmo para entender por qué tiene un papel tan central en la narración de la cruz.

Del segundo texto fundamental —Isaías 53— ya hemos tratado en el contexto de la oración sacerdotal de Jesús. Marius Reiser ha presentado un análisis minucioso de este texto misterioso, en cuya lectura se puede percibir de nuevo el asombro del primer cristianismo al ir comprobando que el camino de Jesucristo ya se había ido anunciando paso a paso. El profeta —leído ahora con todos los medios modernos del análisis crítico del texto— habla como si fuera un evangelista.

Pasemos ahora a una breve consideración sobre los elementos esenciales del relato de la crucifixión.

2. JESÚS EN LA CRUZ

La primera palabra de Jesús en la cruz:

«Padre, perdónalos»

La primera palabra de Jesús en la cruz, pronunciada casi mientras lo crucificaban, es la petición de perdón para quienes le tratan así: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34).

Lo que el Señor había predicado en el Sermón de la Montaña, lo cumple aquí personalmente. Él no conoce odio alguno. No grita venganza. Suplica el perdón para todos los que lo ponen en la cruz y da la razón de esta súplica: «No saben lo que hacen».

Esta palabra sobre la ignorancia vuelve después en el discurso de san Pedro en los Hechos de los Apóstoles. En él se comienza recordándole a la muchedumbre que se había reunido en el pórtico de Salomón tras la curación de un lisiado: «Rechazasteis al santo, al justo, y pedisteis el indulto de un asesino; matasteis al autor de la vida; pero Dios lo resucitó de entre los muertos» (3,14s). Pedro, después de este doloroso recuerdo, que ya había incluido en su discurso de Pentecostés y que traspasó entonces el corazón de la gente (cf. 2,37), prosigue: «Sin embargo, hermanos, yo sé que lo hicisteis por ignorancia, y vuestras autoridades lo mismo» (3,17).

El motivo de la ignorancia aparece una vez más en una nota autobiográfica del pasado de san Pablo. Recuerda que él mismo había sido anteriormente «un blasfemo, un perseguidor y un violento»; y añade a continuación: «Pero Dios tuvo compasión de mí, porque yo no era creyente y no sabía lo que hacía» (1 Tm 1,13). Si se tiene en cuenta su anterior orgullo de perfecto discípulo de la Ley, que conocía y cumplía la Escritura, ésta es una palabra dura: él, que había estudiado con los mejores maestros y podía considerarse a sí mismo como un verdadero escriba, ahora, mirando hacia atrás, debe reconocer que había sido un ignorante.

Pero es precisamente la ignorancia lo que le ha salvado, haciéndole capaz de conversión y de perdón. Ciertamente, esta combinación entre docta erudición y profunda ignorancia debe hacer reflexionar. Revela lo problemático de un saber que se cree autosuficiente, y por eso no alcanza la verdad misma que debería transformar al hombre.

Esta relación entre saber e ignorancia aparece también de otra manera en la narración de los Magos de Oriente. Los sumos sacerdotes y los escribas saben exactamente dónde debía nacer el Mesías. Pero no lo reconocen. Siendo sabios, permanecen ciegos (cf. Mt 2,4-6).

Es obvio que esta coexistencia entre saber e ignorancia, de conocimiento material y profunda incompreensión, existe en todos los tiempos. Por eso la palabra de Jesús sobre la ignorancia, con sus aplicaciones en las distintas situaciones de la Escritura, debe sacudir también, precisamente hoy, a los presuntos sabios. ¿Acaso no somos ciegos precisamente en cuanto sabios? ¿No somos quizás, justo por nuestro saber, incapaces de reconocer la verdad misma, que quiere venir a nuestro encuentro en aquello mismo que sabemos? ¿Acaso no esquivamos el dolor provocado por la verdad que traspasa el corazón, esa verdad de la que habló Pedro en su discurso de Pentecostés? La ignorancia atenúa la culpa, deja abierta la vía hacia la conversión. Pero no es simplemente una causa eximente, porque revela al mismo tiempo una dureza de corazón, una torpeza que resiste a la llamada de la verdad. Por eso es más consolador aún para todos los hombres y en todos los tiempos que el Señor, tanto respecto a los que verdaderamente no sabían —los verdugos— como a los que sabían y lo condenaron, haya puesto la ignorancia como motivo para pedir que se les perdone: la ve como una puerta que puede llevarnos a la conversión.

Las burlas a Jesús

En el Evangelio aparecen tres grupos de gente que se burlan de Jesús. Primero, el de los que pasaban por allí. Repiten al Señor las palabras con las que se refería a la destrucción del templo: «¡Anda!, tú que destruías el templo y lo reconstruías en tres días, sálvate a ti mismo bajando de la cruz» (Mc 15,29s). Quienes se mofan así del Señor expresan con ello su desprecio por el impotente, le hacen sentir una vez más su debilidad. Al mismo tiempo, le quieren hacer caer en tentación, como ya intentó el diablo: «Sálvate a ti mismo. Utiliza tu poder». No saben que justamente en este momento se está cumpliendo la destrucción del templo y que, así, se está formando el nuevo templo.

Al final de la Pasión, con la muerte de Jesús, el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo, como narran los Sinópticos (cf. Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45). En el templo había dos velos y, probablemente, se refieren al velo interior, que impedía a la gente acceder al Santo de los Santos. Una sola vez al año, el sumo sacerdote podía atravesar este velo, comparecer ante el Altísimo y pronunciar su santo Nombre.

Ahora, en el momento de la muerte de Jesús, este velo se desgarró de arriba abajo. Con eso se alude a dos cosas: por un lado, se pone de relieve que la época del antiguo templo y sus sacrificios se ha acabado; en lugar de los símbolos y los ritos, que apuntaban al futuro, ahora se hace presente la realidad misma, el Jesús crucificado que nos reconcilia a todos con el Padre. Pero, al mismo tiempo, el velo rasgado del templo significa que ahora se ha abierto el acceso a Dios. Hasta aquel momento el rostro de Dios había estado velado. Sólo mediante signos y una vez al año, el sumo sacerdote podía comparecer ante él. Ahora, Dios mismo ha quitado el velo, en el Crucificado se ha manifestado como el que ama hasta la muerte. El acceso a Dios está libre.

El segundo grupo de los que se burlan está formado por los miembros del Sanedrín. Mateo menciona las tres categorías de sus componentes: sacerdotes, escribas y ancianos. Éstos formulan sus palabras de escarnio refiriéndose al Libro de la Sabiduría que, en el capítulo 2, habla del justo que estorba la vida malvada de otros, se llama a sí mismo hijo de Dios y es condenado a la desventura (cf. Sb 2,10-20). Los miembros del Sanedrín, remitiéndose a aquellas palabras, dicen ahora de Jesús, el crucificado: «¿No es el rey de Israel?; que baje

ahora de la cruz y le creeremos. ¿No ha confiado en Dios? Si tanto lo quiere Dios, que lo libre ahora.

¿No decía que era Hijo de Dios?» (Mt 27,42s; cf. Sb 2,18). Sin percatarse de ello, quienes se mofan así reconocen con su actitud que Jesús es realmente Aquel del que se habla en el Libro de la Sabiduría. Precisamente en la situación de impotencia exterior, Él se revela como el verdadero Hijo de Dios.

Podemos añadir que el Libro de la Sabiduría conocía quizás la hipótesis teórica de Platón, que en su obra sobre el Estado intenta imaginarse cuál hubiera sido el destino del justo perfecto en este mundo, llegando a la conclusión de que habría sidocrucificado (cf. Politeia II, 361e-362a). Tal vez el Libro de la Sabiduría ha tomado esta idea del filósofo, la ha introducido en el Antiguo Testamento y, ahora, esta idea apunta directamente a Jesús. Precisamente en el escarnio, el misterio de Jesucristo se demuestra verdadero. Así como no se había dejado seducir por el diablo para que se tirase desde el pináculo del templo (cf. Mt 4,5-7; Lc 4,9-13), tampoco cede ahora a esta tentación. Él lo sabe: Dios mismo le salvará, pero de mododiferente al que esta gente se imagina aquí. La resurrección será el momento en el que Dios lo librará de la muerte y lo confirmará como el Hijo.

El tercer grupo de los que se mofan lo forman quienes fueron crucificados con Él, y que Mateo y Marcos caracterizan con la misma palabra lestes (bandido), con la que Juan describe a Barrabás (cf. Mt 27,38; Mc 15,27; in 18,40). Queda claro así que se les califica como combatientes de la resistencia, a los cuales, para criminalizarlos, los romanos dieron simplemente el apelativo de «bandidos». Son crucificados junto con Jesús porque se les había declarado culpables del mismo crimen: resistencia contra el poder romano.

En Jesús, sin embargo, el tipo de delito es diferente al de los otros dos, que tal vez habían participado con Barrabás en su insurrección. Pilato sabe muy bien que Jesús no había pensado en algo como eso y, por ello, en la inscripción para la cruz define el «delito» de manera singular: «Jesús el Nazareno, el rey de los judíos» (In 19,19). Hasta aquel momento Jesús había evitado el título de Mesías o de rey, o bien lo había puesto inmediatamente en relación con su Pasión (cf. Mc 8,27-31), para impedir interpretaciones erróneas. Ahora, el título de rey puede aparecer delante de todos. En las tres grandes lenguas de entonces, Jesús es proclamado rey públicamente.

Es comprensible que los miembros del Sanedrín se vieran contrariados por este título, con el que Pilato quiere seguramente expresar también su cinismo contra las autoridades judías y, aunque con retraso, vengarse de ellos. Pero esta inscripción, que equivale a una proclamación como rey, está ahora ante la historia del mundo. Jesús ha sido «elevado». La cruz es su trono desde el que atrae el mundo hacia sí. Desde este lugar de la extrema entrega de sí, desde este lugar de un amor verdaderamente divino, Él domina como el verdadero rey, domina a su modo; de una manera que ni Pilato ni los miembros del Sanedrín habían podido entender.

Pero a las burlas no se unen los dos crucificados con Él. Uno de ellos intuye el misterio de Jesús. Sabe y ve que el «delito» de Jesús era de un tipo completamente diferente; que Jesús no era un vio-lento. Y ahora se da cuenta de que este hombre crucificado a su lado hace realmente visible el rostro de Dios, es el Hijo de Dios. Y, entonces, le implora: «Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino» (Lc 23,42). Cómo haya imaginado exactamente el buen ladrón la entrada de Jesús en su reino y, por tanto, en qué sentido haya pedido que Jesús se recordara de él, no lo sabemos. Pero, obviamente, ha entendido precisamente en la cruz que este hombre sin poder alguno es el verdadero rey; Aquel que Israel estaba esperando, y junto al cual no quiere estar solamente ahora en la cruz, sino también en la gloria.

La respuesta de Jesús va más allá de la petición. En lugar de un futuro indeterminado habla de un «hoy»: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (23,43). También estas palabras están llenas de misterio, pero nos enseñan ciertamente una cosa: Jesús sabía que entraba directamente en comunión con el Padre, que podía prometer el paraíso ya para «hoy». Sabía que reconduciría

al hombre al paraíso del cual había sido privado: a esa comunión con Dios en la cual reside la verdadera salvación del hombre.

Así, en la historia de la espiritualidad cristiana, el buen ladrón se ha convertido en la imagen de la esperanza, en la certeza consoladora de que la misericordia de Dios puede llegarnos también en el último instante; la certeza de que, incluso después de una vida equivocada, la plegaria que implora su bondad no es vana. «Tú que escuchaste al ladrón, también a mí me diste esperanza», reza, por ejemplo, el *Dies irae*.

El grito de abandono de Jesús

Mateo y Marcos concuerdan en decir que, a la hora nona, Jesús exclamó con voz potente: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46; Mc 15,34). Transmiten el grito de Jesús en una mezcla de hebreo y arameo y lo traducen después al griego. Esta plegaria de Jesús ha llevado una y otra vez a los cristianos a preguntarse y a reflexionar: ¿Cómo pudo el Hijo de Dios ser abandonado por Dios? ¿Qué significa este grito? Rudolf Bultmann, por ejemplo, observa a este respecto: La ejecución de Jesús tuvo lugar «a causa de una interpretación errónea sobre su modo de obrar, entendido como el de un agitador político. Habría sido entonces —hablando desde el punto de vista histórico— un destino carente de sentido. Si o cómo Jesús haya visto en esto un sentido, no lo podemos saber. No debemos descartar la posibilidad que se haya derrumbado» (*Das Venhältnis*, p. 12). ¿Qué debemos decir frente a todo eso?

Ante todo hay que considerar el hecho de que, según el relato de ambos evangelistas, los que pasaban por allí no comprendieron la exclamación de Jesús, pero la interpretaron como un grito dirigido a Elías. En estudios eruditos se ha tratado de reconstruir precisamente la exclamación de Jesús de modo que, por un lado, pudiera ser malentendida como un grito hacia Elías y, por otro, fuera la exclamación de abandono del Salmo 22 (cf. Rudolf Pesch, *Markusevangelium*, II, p. 495). Como quiera que sea, sólo la comunidad creyente ha comprendido la exclamación de Jesús —que los que estaban por allí no entendieron o malentendieron— como el inicio del Salmo 22 y, sobre esta base, la ha podido comprender como un grito verdaderamente mesiánico.

No es un grito cualquiera de abandono. Jesús recita el gran Salmo del Israel afligido y asume de este modo en sí todo el tormento, no sólo de Israel, sino de todos los hombres que sufren en este mundo por el ocultamiento de Dios. Lleva ante el corazón de Dios mismo el grito de angustia del mundo atormentado por la ausencia de Dios. Se identifica con el Israel dolorido, con la humanidad que sufre a causa de la «oscuridad de Dios», asume en sí su clamor, su tormento, todo su desamparo y, con ello, al mismo tiempo los transforma.

Como hemos visto, el Salmo 22 impregna la narración de la Pasión y va más allá. La humillación pública, el escarnio y los golpes en la cabeza de los que se mofan, los dolores, la sed terrible, el traspasarle las manos y los pies, el echar a suertes sus vestidos: la Pasión entera está como narrada anticipadamente en este Salmo. Pero, mientras Jesús pronuncia las primeras palabras del Salmo, se cumple ya en último análisis la totalidad de esta magnífica oración, incluida también la certeza de que será escuchada, y que se manifestará en la resurrección, en la formación de la «gran asamblea» y en el saciar el hambre de los pobres (cf. vv. 25ss). El grito en el extremo tormento es al mismo tiempo certeza de la respuesta divina, certeza de la salvación, no solamente para Jesús mismo, sino para «muchos».

En la teología más reciente se han hecho muchos intentos perspicaces para escudriñar, basándose en este grito de angustia de Jesús, en los abismos de su alma y comprender el misterio de su persona en el extremo tormento. Todos estos esfuerzos, a fin de cuentas, se caracterizan por un planteamiento demasiado limitado e individualista.

Pienso que los Padres de la Iglesia, con su modo de comprender la oración de Jesús, se han acercado mucho más a la realidad. Ya para los orantes del Antiguo Testamento las palabras de los Salmos no corresponden a un sujeto individual cerrado en sí mismo. Ciertamente, son palabras muy personales, que han ido surgiendo en el forcejeo con Dios, pero palabras a las

que, sin embargo, están asociados a la vez en la oración todos los justos que sufren, todo Israel, más aún, la humanidad entera en lucha; por eso estos Salmos abrazan siempre el pasado, el presente y el futuro. Están en el presente del dolor y, sin embargo, llevan ya en sí el don de ser escuchados, de la transformación.

Esta figura básica, que en la investigación más reciente se describe como «personalidad corporativa», los Padres la han acogido y profundizado a partir de su fe en Cristo: en los Salmos —nos dice Agustín— Cristo ora a la vez como Cabeza y como Cuerpo (cf. p. ej. En. in Ps., 60,1s; 61,4; 85,1.5). Ruega como «Cabeza», como Aquel que nos une a todos en un sujeto común y nos acoge a todos en sí. Y ora como «Cuerpo», en el sentido de que tiene presente la lucha de todos nosotros, nuestras propias voces, nuestra tribulación y nuestra esperanza. Nosotros mismos somos orantes de este Salmo, pero ahora de manera nueva en la comunión con Cristo. Y, a partir de Él, pasado, presente y futuro van siempre unidos.

Una y otra vez nos encontramos en el hoy saturado de sufrimiento. Pero, siempre también, la resurrección y la saciedad de los pobres ocurren ya «hoy». En una perspectiva como ésta, nada se quita al horror de la Pasión de Jesús. Por el contrario, aumenta, porque no es solamente individual, sino que lleva realmente en sí la tribulación de todos nosotros. Al mismo tiempo, sin embargo, el sufrimiento de Jesús es una pasión mesiánica, un sufrir en comunión con nosotros, por nosotros; un ser-con que proviene del amor, y lleva consigo así la redención, la victoria del amor.

Echan a suertes sus vestidos

Los evangelistas nos dicen que los cuatro soldados encargados de la ejecución de Jesús se repartieron sus vestidos echándolos a suerte. Eso respondía a la costumbre romana, según la cual las ropas del ejecutado correspondían al pelotón de ejecución. Juan cita explícitamente el Salmo 22,19 con estas palabras: «Se repartieron mis ropas y echaron a suertes mi túnica» (19,24).

Siguiendo el paralelismo típico de la poesía judía, en la que una sola acción se expresa en dos tiempos, Juan distingue dos momentos: primero, los soldados hacen cuatro partes con los vestidos de Jesús y las distribuyen entre ellos. Luego toman también «la túnica». Pero aquella túnica era sin costuras, tejida toda ella de una sola pieza. Por eso dicen entre ellos: «No la rasguemos, sino echemos a suertes a ver a quién toca» (19,23s).

Este pormenor sobre la túnica sin costuras (chitón) se narra con tanto detalle porque Juan ha querido obviamente recordar con ello algo más que un detalle casual. Algunos exegetas, en este contexto, hacen referencia a una información de Flavio Josefo según la cual la túnica del sumo sacerdote (chitón) se tejía con un solo hilo continuo (cf. Ant. iud., III, 7, 4). Por tanto, en esta tenue alusión del evangelista se puede ver tal vez una referencia a la dignidad de Jesús como sumo sacerdote, una dignidad que Juan había expuesto más extensamente desde el punto de vista teológico en la oración sacerdotal de Jesús. El que allí muere no es solamente el verdadero Rey de Israel. Es también el Sumo Sacerdote que, precisamente en esta hora de su extrema deshonra, cumple su ministerio sacerdotal.

Los Padres, al reflexionar sobre este texto, han acentuado un aspecto diferente: ven en la túnica sin costuras, que los soldados tampoco quieren romper, una imagen de la unidad indestructible de la Iglesia. La túnica inconsútil es expresión de la unidad que el Sumo Sacerdote Jesús había implorado para los suyos la víspera de la Pasión. En efecto, en la oración sacerdotal se entrelazan inseparablemente el sacerdocio de Jesús y la unidad de los suyos. A los pies de la cruz, percibimos una vez más de manera penetrante el mensaje que Jesús nos ha mostrado y grabado en nuestros corazones en su oración antes de ir al encuentro de la muerte.

«Tengo sed»

Al inicio de la crucifixión, como era costumbre, se ofreció a Jesús una bebida calmante para atenuar los dolores insoportables. Jesús la rechazó. Quiso soportar totalmente consciente su

sufrimiento (cf. Mc 15,23). Al término de la Pasión, bajo el sol abrasador del mediodía, colgado en la cruz, Jesús gritó: «Tengo sed» (Un 19,28). Como solía hacerse, se le ofreció un vino agriado, muy común entre los pobres, que también se podía considerar vinagre; se la tenía como una bebida para calmar la sed.

Aquí encontramos de nuevo esa compenetración entre palabra bíblica y acontecimiento sobre la que hemos reflexionado a comienzos de este capítulo. Por un lado, la escena es del todo realista: la sed del Crucificado y la bebida agria que los soldados solían dar en aquellos casos. Por otro, oímos enseguida en el trasfondo el Salmo 69, aplicable a la Pasión, en el que el sufriente exclama: «En la sed me dieron vinagre» (v. 22). Jesús es el justo que sufre. En Él se cumple la Pasión del justo descrita por la Escritura en las grandes experiencias de los orantes afligidos.

Pero, con esto, ¿cómo no pensar también en el canto de la viña del capítulo 5 del profeta Isaías, ese canto sobre el que hemos reflexionado en el contexto de la parábola de la viña? (cf. primera parte, pp. 302-306). En ella, Dios presentó su queja a Israel. Dios había plantado una viña en una fértil colina, y la cuidó con mimo. «Esperaba que diera uvas, pero produjo agraces» (Is 5,2). La viña de Israel no lleva a Dios el fruto noble de la justicia, que se funda en el amor. Da los granos agrios del hombre que se preocupa solamente de sí mismo. Produce vinagre en vez de vino. El lamento de Dios, que oímos en el canto profético, se concreta en esta hora en que al Redentor sediento se le ofrece vinagre.

Así como el canto de Isaías manifiesta el sufrimiento de Dios por su pueblo, más allá de su momento histórico, así también la escena de la cruz sobrepasa la hora de la muerte de Jesús. No sólo Israel, sino también la Iglesia, nosotros, respondemos una y otra vez al amor solícito de Dios con vinagre, con un corazón agrio que no quiere hacer caso del amor de Dios. «Tengo sed»: este grito de Jesús se dirige a cada uno de nosotros.

Las mujeres junto a la cruz— la Madre de Jesús

Los cuatro evangelistas nos hablan —cada uno a su modo— de mujeres junto a la cruz. Marcos nos dice: «Había también unas mujeres que miraban desde lejos; entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé, que, cuando estaba en Galilea, lo seguían para atenderlo; y otras muchas que habían subido con ella Jerusalén» (15,40s). Aunque los evangelistas no dicen nada directamente, en el simple hecho de que se mencione su presencia se puede percibir el desconcierto y la aflicción de estas mujeres ante lo ocurrido.

Juan cita al final de su relato de la crucifixión unas palabras del profeta Zacarías: «Mirarán al que traspasaron» (19,37; cf. Za 2,10). Al principio del Apocalipsis, estas palabras que aquí esclarecen la escena ante la cruz se aplicarán de manera profética al tiempo final: al momento del retorno del Señor, cuando todos mirarán al que viene con las nubes —el Traspasado— y se darán golpes de pecho (cf. Ap 1,7).

Las mujeres miran al Traspasado. Podemos pensar también en las otras palabras del profeta Zacarías: «Harán llanto como el llanto por el hijo único, y llorarán como se llora al primogénito» (12,10). Mientras que hasta la muerte de Jesús sólo había habido escarnio y crueldad en torno al Señor, los Evangelios presentan ahora un epílogo reparador que lleva a su puesta en el sepulcro y a la resurrección. Las mujeres que le habían sido fieles están presentes. Su compasión y su amor son para el Redentor muerto.

Podemos, pues, añadir también tranquilamente la conclusión del texto de Zacarías: «Aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para lavar el pecado y la impureza» (13,1). El mirar al Traspasado y el compadecerse se convierten ya de por sí en fuente de purificación. Da comienzo la fuerza transformadora de la Pasión de Jesús.

Juan no sólo nos dice que las mujeres estaban junto a la cruz —«su madre, la hermana de su madre, María la de Cleofás y María la Magdalena» (19,25)—, sino que prosigue: «Jesús, al ver a su madre y cerca al discípulo que tanto quería, dijo a su madre: "Mujer, ahí tienes a tu hijo". Luego dijo al discípulo: "Ahí tienes a tu madre"». Y desde aquella hora, el discípulo la recibió en su casa» (19,26s). Ésta es la última disposición, casi un acto de adopción. Él es el único hijo de

su madre, la cual, tras su muerte, quedaría sola en el mundo. Ahora pone a su lado al discípulo amado, lo pone, por decirlo así, en lugar suyo, como su propio hijo, y desde aquel momento él se hace cargo de ella, la acoge consigo. La traducción literal es aún más fuerte; se podría expresar más o menos así: la acogió entre sus propias cosas, la acogió en su más íntimo contexto de vida. Así pues, esto es ante todo un gesto totalmente humano del Redentor que está a punto de morir. No deja sola a su madre, la confía a los cuidados del discípulo que le había sido tan cercano. De este modo se da también al discípulo un nuevo hogar: la madre que cuida de él y de la que él se hace cargo.

Cuando Juan habla de hechos humanos como éste, quiere recordar ciertamente acontecimientos ocurridos. Sin embargo, lo que le interesa es siempre algo más que los hechos concretos del pasado. El acontecimiento se proyecta más allá de sí mismo hacia lo que permanece. Así pues, ¿qué quiere decirnos con esto?

Un primer aspecto nos lo ofrece con la forma de llamar «mujer» a su madre. Es el mismo término que Jesús había usado en la boda de Caná (cf. Jn 2,4). Las dos escenas quedan así relacionadas una con otra. Caná había sido una anticipación de la boda definitiva, del vino nuevo que el Señor quería ofrecer. Sólo ahora se hace realidad lo que entonces era únicamente un signo precursor de lo que estaba por venir.

El término «mujer» recuerda al mismo tiempo el relato de la creación, en el cual el Creador presenta la mujer a Adán. Adán reacciona ante esta nueva criatura diciendo: «¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será Mujer» (Gn 2,23). San Pablo ha presentado a Jesús en sus cartas como el nuevo Adán, con el cual la humanidad recomienza de un modo nuevo. Juan nos dice que al nuevo Adán le corresponde nuevamente «la mujer», que él nos presenta en la figura de María. En el Evangelio eso queda como una alusión callada de lo que se desarrollará después poco a poco en la fe de la Iglesia.

El Apocalipsis habla de la señal grandiosa de la mujer que aparece en el cielo, abrazando allí a todo Israel, o mejor, a la Iglesia entera. La Iglesia debe dar a luz a Cristo continuamente con dolor (cf. 12,1-6). Otro paso en la maduración de la misma idea lo encontramos en la Carta a los Efesios, que aplica a Cristo y a la Iglesia la imagen del hombre que deja a su padre y a su madre y se hace una sola carne con la mujer (cf. 5,31s). La Iglesia antigua, basándose en el modelo de la «personalidad corporativa» —según el modo de pensar de la Biblia—, no ha tenido dificultad alguna para reconocer en la mujer, por un lado, a María en sentido del todo personal y, por otro, para ver en ella, abarcando todos los tiempos, a la Iglesia esposa y Madre, en la cual el misterio de María se prolonga en la historia.

Como María, la mujer, también el discípulo predilecto es a la vez una figura concreta y un modelo del discipulado que siempre habrá y siempre debe haber. Al discípulo, que es verdaderamente discípulo en la comunión de amor con el Señor, se le confía la mujer: María — la Iglesia.

La palabra de Jesús en la cruz permanece abierta a muchas realizaciones concretas. Una y otra vez se dirige tanto a la madre como al discípulo, y a cada uno se le confía la tarea de ponerla en práctica en la propia vida, tal como está previsto en el plan de Dios. Al discípulo se le pide siempre que acoja en su propia existencia personal a María como persona y como Iglesia, cumpliendo así la última voluntad de Jesús.

Jesús muere en la cruz

Según la narración de los evangelistas, Jesús murió orando en la hora nona, es decir, a las tres de la tarde. En Lucas, su última plegaria está tomada del Salmo 31: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46; cf. Sal 31,6). Para Juan, la última palabra de Jesús fue: «Está cumplido» (19,30). En el texto griego, esta palabra (tetélestai) remite hacia atrás, al principio de la Pasión, a la hora del lavatorio de los pies, cuyo relato introduce el evangelista subrayando que Jesús amó a los suyos «hasta el extremo (télos)» (13,1). Este «fin», este extremo cumplimiento del amor, se alcanza ahora, en el momento de la muerte. Él ha ido

realmente hasta el final, hasta el límite y más allá del límite. Él ha realizado la totalidad del amor, se ha dado a sí mismo.

En el capítulo 6, al hablar de la oración de Jesús en el Monte de los Olivos, hemos conocido también otro significado de la misma palabra (teleioün), basándonos en Hebreos 5,9: en la Torá significa «iniciación», consagración en orden a la dignidad sacerdotal, es decir, el traspaso total a la propiedad de Dios. Pienso que, haciendo referencia a la oración sacerdotal de Jesús, también aquí podemos sobrentender este sentido. Jesús ha cumplido hasta el final el acto de consagración, la entrega sacerdotal de sí mismo y del mundo a Dios (cf. Jn 17,19). Así resplandece en esta palabra el gran misterio de la cruz. Se ha cumplido la nueva liturgia cósmica. En lugar de todos los otros actos cultuales se presenta ahora la cruz de Jesús como la única verdadera glorificación de Dios, en la que Dios se glorifica a sí mismo mediante Aquel en el que nos entrega su amor, y así nos eleva hacia Él.

Los Evangelios sinópticos describen explícitamente la muerte en la cruz como acontecimiento cósmico y litúrgico: el sol se oscurece, el velo del templo se rasga en dos, la tierra tiembla, muchos muertos resucitan.

Pero hay un proceso de fe más importante aún que los signos cósmicos: el centurión —comandante del pelotón de ejecución—, conmovido por todo lo que ve, reconoce a Jesús como Hijo de Dios: «Realmente éste era el Hijo de Dios» (Mc15,39). Bajo la cruz da comienzo la Iglesia de los paganos. Desde la cruz, el Señor reúne a los hombres para la nueva comunidad de la Iglesia universal. Mediante el Hijo que sufre reconocen al Dios verdadero.

Mientras los romanos, como intimidación, dejaban intencionadamente que los crucificados colgaran del instrumento de tortura después de morir, según el derecho judío debían ser enterrados el mismo día (cf. Dt 21,22s). Por eso el pelotón de ejecución tenía el cometido de acelerar la muerte rompiéndoles las piernas. También se hace así en el caso de los crucificados en el Gólgota. A los dos «bandidos» se les quiebran las piernas. Luego, los soldados ven que Jesús está ya muerto, por lo que renuncian a hacer lo mismo con él. En lugar de eso, uno de ellos traspasa el costado —el corazón— de Jesús, «y al punto salió sangre y agua» (Jn 19,34). Es la hora en que se sacrificaban los corderos pascuales. Estaba prescrito que no se les debía partir ningún hueso (cf. Ex 12,46). Jesús aparece aquí como el verdadero Cordero pascual que es puro y perfecto.

Podemos por tanto vislumbrar también en estas palabras una tácita referencia al comienzo de la obra de Jesús, a aquella hora en que el Bautista había dicho: «Éste es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). Lo que entonces debió ser incomprensible —era solamente una alusión misteriosa a algo futuro— ahora se hace realidad. Jesús es el Cordero elegido por Dios mismo. En la cruz, Él carga con el pecado del mundo y nos libera de él.

Pero resuena al mismo tiempo también el Salmo 34, donde se lee: «Aunque el justo sufra muchos males, de todos lo libra el Señor; él cuida de todos sus huesos, y ni uno solo se quebrará» (v. 20s). El Señor, el Justo, ha sufrido mucho, ha sufrido todo y, sin embargo, Dios lo ha guardado: no le han roto ni un solo hueso.

Del corazón traspasado de Jesús brotó sangre y agua. La Iglesia, teniendo en cuenta las palabras de Zacarías, ha mirado en el transcurso de los siglos a este corazón traspasado, reconociendo en él la fuente de bendición indicada anticipadamente en la sangre y el agua. Las palabras de Zacarías impulsan además a buscar una comprensión más honda de lo que allí ha ocurrido.

Un primer grado de este proceso de comprensión lo encontramos en la Primera Carta de Juan, que retoma con vigor la reflexión sobre el agua y la sangre que salen del costado de Jesús: «Este es el que vino con agua y con sangre, Jesucristo. No sólo con agua, sino con agua y con sangre. Y el Espíritu es quien da testimonio, porque el Espíritu es la verdad. Tres son los testigos en la tierra: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres están de acuerdo» (5,6ss).

¿Qué quiere decir el autor con la afirmación insistente de que Jesús ha venido no sólo con el agua, sino también con la sangre? Se puede suponer que haga probablemente alusión a una corriente de pensamiento que daba valor únicamente al Bautismo, pero relegaba la cruz. Y eso

significa quizás también que sólo se consideraba importante la palabra, la doctrina, el mensaje, pero no «la carne», el cuerpo vivo de Cristo, desangrado en la cruz; significa que se trató de crear un cristianismo del pensamiento y de las ideas del que se quería apartar la realidad de la carne: el sacrificio y el sacramento.

Los Padres han visto en este doble flujo de sangre y agua una imagen de los dos sacramentos fundamentales —la Eucaristía y el Bautismo—, que manan del costado traspasado del Señor, de su corazón. Ellos son el nuevo caudal que crea la Iglesia y renueva a los hombres. Pero los Padres, ante el costado abierto del Señor exánime en la cruz, en el sueño de la muerte, se han referido también a la creación de Eva del costado de Adán dormido, viendo así en el caudal de los sacramentos también el origen de la Iglesia: han visto la creación de la nueva mujer del costado del nuevo Adán.

La sepultura de Jesús

Los cuatro evangelistas nos relatan que un miembro acomodado del Sanedrín, José de Arimatea, pidió a Pilato el cuerpo de Jesús. Marcos (15,43) y Lucas (23,51) añaden que José era uno «que aguardaba el Reino de Dios», mientras que Juan (cf. 19,38) lo considera un discípulo secreto de Jesús, un discípulo que hasta aquel momento no se había manifestado abiertamente como tal por temor a los círculos judíos dominantes. Juan menciona además la participación de Nicodemo (cf. 19,39), de cuyo coloquio nocturno con Jesús sobre el nacer y el volver a nacer de nuevo había hablado en el tercer capítulo (cf. vv. 1-8). Después del drama del proceso, en el cual todo parecía una conjura contra Jesús y ninguna voz parecía levantarse en su favor, venimos ahora a saber del otro Israel: personas que están a la espera. Personas que confían en las promesas de Dios y van en busca de su cumplimiento. Personas que en la palabra y en la obra de Jesús reconocen la irrupción del Reino de Dios, el inicio del cumplimiento de las promesas.

Habíamos encontrado en los Evangelios personas como éstas, sobre todo entre la gente sencilla: María y José, Isabel y Zacarías, Simeón y Ana, además de los discípulos; pero ninguno de ellos pertenecía a los círculos influyentes, aunque provenían de distintos niveles culturales y diferentes corrientes de Israel. Ahora —tras la muerte de Jesús— salen a nuestro encuentro dos personajes destacados de la clase culta de Israel que, aun sin haber osado declarar su condición de discípulos, tenían sin embargo ese corazón sencillo que hace al hombre capaz de la verdad (cf. Mt 10,25s).

Mientras que los romanos abandonaban los cuerpos de los ejecutados en la cruz a los buitres, los judíos se preocupaban de que fueran enterrados; había lugares asignados por la autoridad judicial precisamente para eso. En este sentido, la petición de José entra dentro de lo habitual en el derecho judío. Marcos dice que Pilato se asombró de que Jesús hubiera muerto ya, y que primero se cercioró por el centurión de la verdad de esta noticia. Una vez confirmada la muerte de Jesús, concedió su cuerpo al miembro del consejo (cf. 15,44s).

Sobre el entierro mismo, los evangelistas nos transmiten varias informaciones importantes. Ante todo, se subraya que José hace colocar el cuerpo del Señor en un sepulcro nuevo de su propiedad, en el que todavía no se había enterrado a nadie (cf. Mt 27,60; Lc 23,53; Jn 19,41). Esto manifiesta un respeto profundo por este difunto. Al igual que el «Domingo de Ramos» se había servido de un borrico sobre el que nadie había montado antes (cf. Mc 11,2), así también ahora es colocado en un sepulcro nuevo.

Es importante además la noticia según la cual José compró una sábana en la que envolvió al difunto. Mientras los Sinópticos hablan simplemente de una sábana, en singular, Juan habla de «vendas» de lino (cf. 19,40), en plural, como solían hacer los judíos en la sepultura. El relato de la resurrección vuelve sobre esto con más detalle. Aquí no entramos en la cuestión sobre la concordancia con el sudario de Turín; en todo caso, el aspecto de dicha reliquia es fundamentalmente conciliable con ambas versiones.

Finalmente, Juan nos dice que Nicodemo llevó una mixtura de mirra y áloe, «unas cien libras». Y prosigue: «Tomaron el cuerpo de Jesús y lo vendaron todo, con los aromas, según se

acostumbra a enterrar entre los judíos» (19,39s). Pero la cantidad de aromas es extraordinaria y supera con mucho la medida habitual: es una sepultura regia. Si en el echar a suertes sus vestiduras hemos vislumbrado a Jesús como Sumo Sacerdote, ahora el tipo de sepultura lo muestra como Rey: en el instante en que todo parece acabado, emerge sin embargo de modo misterioso su gloria.

Los Evangelios sinópticos nos narran que algunas mujeres observaban el sepelio (cf. Mt 27,61; Mc 15,47), y Lucas puntualiza que eran las mujeres «que lo habían acompañado desde Galilea» (23,55). Y añade: «A la vuelta prepararon aromas y ungüentos. Y el sábado guardaron reposo, conforme a lo prescrito» (23,56). Tras el descanso sabático, el primer día de la semana por la mañana, vendrán para ungir el cuerpo de Jesús y así dejar lista la sepultura de manera definitiva. La unción es un intento de detener la muerte, de evitar la descomposición del cadáver. Pero es un esfuerzo inútil: la unción puede conservar al difunto como difunto, no puede restituirle la vida.

La mañana del primer día las mujeres verán que su solicitud por el difunto y su conservación ha sido una preocupación demasiado humana. Verán que Jesús no tiene que ser conservado en la muerte, sino que Él —y ahora de modo real— está de nuevo vivo. Verán que Dios, de un modo definitivo y que sólo Él puede hacer, lo ha rescatado de la corrupción y, con ello, del poder de la muerte. Con todo, en la premura y en el amor de las mujeres se anuncia ya la mañana de la Resurrección.

3. LA MUERTE DE JESÚS COMO RECONCILIACIÓN (EXPIACIÓN) Y SALVACIÓN

En un último punto quisiera tratar de hacer ver, al menos a grandes líneas, cómo la Iglesia naciente, bajo la guía del Espíritu Santo, fue ahondando lentamente en la verdad más profunda de la cruz, movida por el deseo de entender siquiera de lejos su motivo y su objeto. Sorprendentemente, una cosa estaba clara desde el principio: con la cruz de Cristo, los antiguos sacrificios del templo quedaron superados definitivamente. Había ocurrido algo nuevo.

La expectación suscitada en la crítica de los profetas, que se había manifestado en particular también en los Salmos, había encontrado su cumplimiento: Dios no quería ser glorificado mediante los sacrificios de toros y machos cabríos, cuya sangre no puede purificar al hombre ni expiar por él. El nuevo culto anhelado, pero hasta entonces todavía sin definir, se había hecho realidad. En la cruz de Jesús se había verificado lo que en vano se había intentado con los sacrificios de animales: el mundo había obtenido la expiación. El «Cordero de Dios» había cargado sobre sí el pecado del mundo y lo había quitado de allí. La relación de Dios con el mundo, perturbada por la culpa de los hombres, había sido renovada. La reconciliación se había cumplido.

Así, Pablo pudo sintetizar el acontecimiento de Jesucristo, su nuevo mensaje, con estas palabras: «Dios mismo estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo, sin pedirle cuentas de sus pecados, y a nosotros nos ha confiado el mensaje de la reconciliación. Por eso nosotros actuamos como enviados de Cristo, y es como si Dios mismo os exhortara por medio nuestro. En nombre de Cristo os pedimos que os reconciliéis con Dios» (2 Co 5,19s). Conocemos sobre todo por las cartas de Pablo las agudas controversias que hubo en la Iglesia naciente sobre la cuestión de si la ley mosaica conservaba su fuerza vinculante también para los cristianos. Por eso es tan sorprendente que —como se ha dicho— sobre un punto hubiera concordia desde el principio: los sacrificios del templo —el centro cultural de la Torá— habían sido superados. Cristo ha ocupado su puesto. El templo seguía siendo un lugar venerable de oración y anuncio. Sus sacrificios, en cambio, ya no eran válidos para los cristianos.

Pero ¿cómo debía entenderse esto más precisamente? En la literatura neotestamentaria hay varios intentos de interpretar la cruz de Cristo como el nuevo culto, la verdadera expiación y la verdadera purificación del mundo contaminado.

Ya hemos hablado otras veces del texto fundamental de Romanos 3,25, en el que Pablo retorna una tradición de la primera comunidad judeocristiana de Jerusalén, calificando a Jesús crucificado como hilastérion. Como hemos visto, con esta palabra se indica la cubierta del Arca de la Alianza que durante el sacrificio expiatorio, en el gran día de la expiación, se rociaba con la sangre de la reparación. Digamos de inmediato cómo interpretan ahora los cristianos este rito arcaico: no es el contacto de sangre animal con un objeto sagrado lo que reconcilia a Dios y al hombre. En la Pasión de Jesús toda la suciedad del mundo entra en contacto con el inmensamente Puro, con el alma de Jesucristo y, así, con el Hijo de Dios mismo. Si lo habitual es que aquello que es impuro contagie y contamine con el contacto lo que es puro, aquí tenemos lo contrario: allí donde el mundo, con toda su injusticia y con sus crueldades que lo contaminan, entra en contacto con el inmensamente Puro, Él, el Puro, se revela al mismo tiempo como el más fuerte. En este contacto la suciedad del mundo es realmente absorbida, anulada, transformada mediante el dolor del amor infinito. Y puesto que en el Hombre Jesús está el bien infinito, ahora está presente y activa en la historia del mundo la fuerza antagonista de toda forma de mal; el bien es siempre infinitamente más grande que toda la masa del mal, por más que ésta sea terrible.

Si tratamos de reflexionar un poco más a fondo sobre esta convicción, encontramos también la respuesta a una objeción suscitada repetidamente contra la idea de expiación. Tantas veces se dice: ¿Acaso no es un Dios cruel el que exige una expiación infinita? ¿No es esta una idea indigna de Dios? ¿No debemos quizás, en defensa de la pureza de la imagen de Dios, renunciar a la idea de expiación? En la presentación de Jesús como hilastérion se puede ver cómo el perdón real que se produce partiendo de la cruz tiene lugar precisamente de manera inversa. La realidad del mal, de la injusticia que deteriora el mundo y contamina a la vez la imagen de Dios, es una realidad que existe, y por culpa nuestra. No puede ser simplemente ignorada, tiene que ser eliminada. Ahora bien, no es que un Dios cruel exija algo infinito. Es justo lo contrario: Dios mismo se pone como lugar de reconciliación y, en su Hijo, toma el sufrimiento sobre sí. Dios mismo introduce en el mundo como don su infinita pureza. Dios mismo «bebe el cáliz» de todo lo que es terrible, y restablece así el derecho mediante la grandeza de su amor, que a través del sufrimiento transforma la oscuridad.

Objetivamente, el Evangelio de Juan (especialmente con la teología de la oración sacerdotal) y la Carta a los Hebreos (con toda la interpretación de la Torá cultural en la perspectiva de la teología de la cruz) han desarrollado precisamente estas ideas y así han hecho ver al mismo tiempo cómo en la cruz se cumple el íntimo sentido del Antiguo Testamento; y no solamente la crítica de los profetas al culto, sino, positivamente, también aquello que había sido siempre el significado y la intención del culto.

De la gran riqueza de la Carta a los Hebreos quisiera proponer para la reflexión un solo texto fundamental. El autor califica el culto del Antiguo Testamento como «sombra» (10,1) y lo explica así: «Es imposible que la sangre de los toros y de los machos cabríos quite los pecados» (10,4). Luego cita el Salmo 40,7ss e interpreta estas palabras del Salmo como diálogo del Hijo con el Padre, un diálogo en el que se cumple la Encarnación, a la vez que se hace realidad la nueva forma del culto divino: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me has preparado un cuerpo. No aceptas holocaustos ni víctimas expiatorias. Entonces yo dije lo que está escrito en los libros: "Aquí estoy, ¡Oh Dios!, para hacer tu voluntad"» (Hb 10,5ss; cf. Sal 40,7ss).

En esta breve cita del Salmo hay una modificación importante respecto al texto original, una modificación que presenta el punto final de un desarrollo en tres etapas de la teología del culto. Mientras que la Carta a los Hebreos lee: «Me has preparado un cuerpo», el Salmista había dicho: «Me abriste el oído». Ya aquí, los sacrificios del templo habían sido reemplazados por la obediencia. El verdadero modo de venerar a Dios se encuentra en la vida marcada por la Palabra de Dios y dentro de ella. En esto el Salmo coincidía con una corriente del espíritu griego del último periodo antes del nacimiento de Cristo: también en el mundo griego se sentía cada vez más insistentemente la insuficiencia de los sacrificios de animales, que Dios no necesita y en los que el hombre no da a Dios lo que Él podría esperar del hombre. Así queda

formulada aquí la idea del «sacrificio modelado por la palabra»: la oración, la apertura del espíritu humano hacia Dios, es el verdadero culto. Cuanto más se convierta el hombre en palabra —o mejor, se hace respuesta a Dios con toda su vida— tanto más pone en práctica el culto debido.

En el Antiguo Testamento, desde el principio de los Libros de Samuel hasta la más tardía profecía de Daniel, encontramos de manera nueva cada vez la búsqueda afanosa en torno a esta forma de pensar que enlaza cada vez más estrechamente con el amor por la Palabra orientadora de Dios, es decir, por la Torá. Se venera a Dios de manera justa cuando nosotros vivimos en la obediencia a su Palabra y, moldeados así interiormente por su voluntad, nos ajustamos a Dios.

Por otro lado, siempre queda también una cierta impresión de insuficiencia. Nuestra obediencia es siempre deficiente. La voluntad personal se antepone una y otra vez. Sin embargo, el profundo sentido de la insuficiencia de toda obediencia humana a la Palabra de Dios hace que irrumpa continuamente de nuevo el deseo de expiación, aunque, dada nuestra condición y nuestros escasos «resultados» en cuestión de obediencia, no pueda llevarse a cabo. Por eso, en medio del discurso sobre la insuficiencia de los holocaustos y los sacrificios surge también una y otra vez el deseo de que éstos puedan hacerse de manera más perfecta (cf. p. ej. Sal 51,19ss).

En la versión que la palabra del Salmo 40 ha encontrado en la Carta a los Hebreos se contiene la respuesta a dicho deseo: el deseo de que se dé a Dios lo que nosotros no podemos darle, pero que, no obstante, el don sea nuestro, encuentra su cumplimiento. El salmista decía: «No quieres sacrificios ni ofrendas, y, en cambio, me abriste el oído». El verdadero Logos, el Hijo, dice al Padre: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me has preparado un cuerpo». El Logos mismo, el Hijo, se hace carne, asume un cuerpo humano. Así es posible una nueva forma de obediencia, una obediencia que va más allá de todo cumplimiento humano de los Mandamientos. El Hijo se hace hombre, y en su cuerpo le devuelve a Dios toda la humanidad. Sólo el Verbo que se ha hecho carne, cuyo amor se cumple en la cruz, es la obediencia perfecta. En Él, no sólo se ha culminado definitivamente la crítica a los sacrificios del templo, sino que se ha cumplido también el anhelo que comportaba: su obediencia «corpórea» es el nuevo sacrificio en el cual nos incluye a todos y en el que, al mismo tiempo, toda nuestra desobediencia es anulada mediante su amor.

Dicho de nuevo con otras palabras: nuestra moralidad personal no basta para venerar a Dios de manera correcta. San Pablo lo ha aclarado enérgicamente en la controversia sobre la justificación. El Hijo que se ha hecho carne lleva en sí a todos nosotros y ofrece de este modo lo que no podríamos dar solamente por nosotros mismos. Por eso forma parte de la existencia cristiana tanto el sacramento del Bautismo, la acogida en la obediencia de Cristo, como la Eucaristía, en la que la obediencia del Señor en la cruz nos abraza a todos, nos purifica y nos atrae dentro de la adoración perfecta realizada por Jesucristo.

Lo que dice aquí la Iglesia naciente sobre la Encarnación y la cruz, asimilando en oración el Antiguo Testamento y el camino de Jesús, entra en el centro de la búsqueda dramática que en aquel periodo se desarrolla sobre la correcta comprensión de la relación entre Dios y el hombre. No responde únicamente al «porqué» de la cruz, sino también, y al mismo tiempo, a las preguntas que acosaban tanto al mundo judío como al pagano sobre cómo llegar a ser rectos ante Dios y, viceversa, cómo puede comprenderse correctamente al Dios misterioso y escondido, en el supuesto de que éste se encuentre al alcance de los hombres.

Por todas las reflexiones precedentes se ha podido ver que, con eso, no sólo se ha elaborado una interpretación teológica de la cruz, como también de los sacramentos cristianos fundamentales —a partir de la cruz— y del culto cristiano, sino que abarca también la dimensión existencial: ¿Qué comporta esto para mí, qué significa para mi camino de persona humana? Pues bien, la obediencia «corpórea» de Cristo se presenta precisamente como espacio abierto en el que se nos acoge a nosotros y a través del cual nuestra vida personal

encuentra un nuevo contexto. El misterio de la cruz no está simplemente ante nosotros, sino que nos afecta y da a nuestra vida un nuevo valor.

Esta vertiente existencial de la nueva concepción del culto y del sacrificio aparece particularmente clara en el capítulo 12 de la Carta a los Romanos: «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a ofrecer vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios; éste será vuestro culto espiritual (literalmente: como culto modelado por la palabra)» (v. 1). Se retorna aquí el concepto del culto a Dios mediante la palabra (logiké latreía) y se entiende el abandono de toda la existencia en Dios; un abandono en el que, por decirlo así, el hombre entero se hace como palabra, se ajusta a Dios. Se subraya con esto la dimensión de la corporeidad: precisamente nuestra existencia corpórea ha de estar impregnada de la Palabra y convertirse en entrega a Dios. Pablo, que tanto resalta la imposibilidad de la justificación fundándose en la propia moralidad, presupone indudablemente en esto que el nuevo culto de los cristianos, en el cual ellos mismos son «víctima viva y santa», sólo es posible participando en el amor hecho carne de Jesucristo, ese amor que, mediante el poder de su santidad, supera toda nuestra insuficiencia.

Si debemos decir, por un lado, que con esta exhortación Pablo no cede a ninguna forma de moralismo y no desmiente para nada su doctrina acerca de la justificación mediante la fe —y no por las obras—, por otro queda claro que con esta doctrina de la justificación no se condena al hombre a la pasividad: no se convierte en un destinatario meramente pasivo de la justicia de Dios, la cual, en ese caso, sería en el fondo algo externo a él. No, la grandeza del amor de Cristo se manifiesta precisamente en que Él, a pesar de toda nuestra miserable insuficiencia, nos acoge en sí, en su sacrificio vivo y santo, de manera que llegamos a ser realmente «su Cuerpo».

En el capítulo 15 de la Carta a los Romanos Pablo retorna una vez más la misma idea con mucha insistencia, interpretando su apostolado como sacerdocio y hablando de los paganos convertidos a la fe como el sacrificio vivo agradable a Dios: Os he escrito «en virtud de la gracia que Dios me ha dado, de ser ministro de Jesucristo para los gentiles, ejerciendo el oficio sagrado de anunciar el Evangelio de Dios, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo» (15,15s).

En tiempos más recientes se ha considerado este modo de hablar de sacerdocio y sacrificio como meramente alegórico. Se trataría de sacerdocio y de sacrificio únicamente en sentido impropio, puramente espiritual, no en sentido cultural, real. Sin embargo, Pablo mismo y toda la Iglesia antigua lo han visto precisamente en el sentido opuesto. Para ellos, el sentido impropio del sacrificio y del culto era el de los sacrificios materiales: un intento de llegar a algo que, no obstante, eran incapaces de alcanzar. El culto verdadero es el hombre vivo que se ha convertido completamente en respuesta a Dios, modelado por su Palabra sanadora y transformadora. Y el verdadero sacerdocio, por tanto, es ese ministerio de la Palabra y el Sacramento que transforma a los hombres en una entrega a Dios y convierte el cosmos en una alabanza al Creador y Redentor. Por eso, el Cristo que se ofrece a sí mismo en la cruz es el auténtico Sumo Sacerdote, al que se refería de manera simbólica el sacerdocio de Aarón. El don que Él hace de sí mismo —su obediencia que nos acoge a todos nosotros y nos devuelve a Dios— es, pues, el verdadero culto, el verdadero sacrificio.

Por este motivo, el entrar en el misterio de la cruz ha de estar en el centro del ministerio apostólico y del anuncio del Evangelio que conduce a la fe. Por consiguiente, si bien podemos ver el centro del culto cristiano en la celebración de la Eucaristía, en la participación, nueva cada vez, en el misterio sacerdotal de Jesucristo, hay que tener siempre presente, sin embargo, toda su magnitud: su finalidad es atraer constantemente a cada persona y al mundo dentro del amor de Cristo, de modo que todos lleguen a ser, junto con Él, una ofrenda «agradable, santificada por el Espíritu Santo» (Rm 15,16).

Desde estas reflexiones, la mirada se abre por fin hacia una dimensión ulterior de la idea cristiana de culto y sacrificio. Se deja ver nítidamente en este versículo de la Carta a los Filipenses, en la que Pablo prevé su martirio y, al mismo tiempo, lo interpreta teológicamente:

«Y si también mi sangre se ha de derramar como sacrificio y en la liturgia de vuestra fe, yo estoy alegre y me asocio a vuestra alegría» (2,17; cf. 2 Tm 4,6). Pablo considera su presentido martirio como liturgia y como un acontecimiento sacrificial. También esto, una vez más, no es simplemente una alegoría y un modo de hablar impropio. No, en el martirio es llevado totalmente dentro de la obediencia de Cristo, dentro de la liturgia de la cruz y, así, dentro del verdadero culto.

La Iglesia antigua, apoyándose en esta interpretación, ha podido comprender el martirio en su verdadera profundidad y grandeza. Ignacio de Antioquía, por ejemplo, según la tradición, decía ser como el trigo de Cristo, que debía ser triturado para convertirse en pan de Cristo (cf. Ad Rom., 4, 1). En el relato del martirio de san Policarpo se dice que las llamas que le iban a quemar tomaron la forma de una vela hinchada por el viento; ésta «envolvía el cuerpo del mártir, y él estaba en el centro, no como carne que se quema, sino como el pan que se está cociendo», y emanaba «un aroma como de incienso perfumado» (Mart. Polyc., 15). También los cristianos de Roma han interpretado de modo análogo el martirio de san Lorenzo, abrasado en una parrilla; no sólo vieron en ello su perfecta unión con el misterio de Cristo, que en el martirio se ha hecho pan para nosotros, sino también una imagen de la existencia cristiana en general: en las tribulaciones de la vida se nos purifica lentamente al fuego, podemos transformarnos en pan, por decirlo así, en la medida en que en nuestra vida y en nuestro sufrimiento se comunica el misterio de Cristo, y su amor hace de nosotros una ofrenda para Dios y para los hombres.

La Iglesia, bajo la guía del mensaje apostólico, viviendo el Evangelio y sufriendo por él, ha aprendido siempre a comprender cada vez más el misterio de la cruz, aunque éste, en último análisis, no se puede diseccionar en fórmulas de nuestra razón: en la cruz, la oscuridad y lo ilógico del pecado se encuentran con la santidad de Dios en su deslumbrante luminosidad para nuestros ojos, y esto va más allá de nuestra lógica. Y, sin embargo, en el mensaje del Nuevo Testamento y en su verificarse en la vida de los santos, el gran misterio se ha hecho completamente luminoso.

El misterio de la expiación no tiene que ser sacrificado a ningún racionalismo sabiendo. Lo que el Señor respondió a la petición de los hijos de Zebedeo sobre los tronos que ocuparían a su lado, sigue siendo una palabra clave para la fe cristiana: «El Hijo del hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45).

9. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS DE ENTRE LOS MUERTOS

1. QUÉ SUCEDE EN LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

«Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación carece de sentido y vuestra fe lo mismo. Además, como testigos de Dios, resultamos unos embusteros, porque en nuestro testimonio le atribuimos falsamente haber resucitado a Cristo» (1 Co 15,14s). San Pablo resalta con estas palabras de manera tajante la importancia que tiene la fe en la resurrección de Jesucristo para el mensaje cristiano en su conjunto: es su fundamento. La fe cristiana se mantiene o cae con la verdad del testimonio de que Cristo ha resucitado de entre los muertos.

Si se prescinde de esto, aún se pueden tomar sin duda de la tradición cristiana ciertas ideas interesantes sobre Dios y el hombre, sobre su ser hombre y su deber ser —una especie de concepción religiosa del mundo—, pero la fe cristiana queda muerta. En este caso, Jesús es una personalidad religiosa fallida; una personalidad que, a pesar de su fracaso, sigue siendo grande y puede dar lugar a nuestra reflexión, pero permanece en una dimensión puramente humana, y su autoridad sólo es válida en la medida en que su mensaje nos convence. Ya no es el criterio de medida; el criterio es entonces únicamente nuestra valoración personal que elige de su patrimonio particular aquello que le parece útil. Y eso significa que estamos abandonados a nosotros mismos. La última instancia es nuestra valoración personal.

Sólo si Jesús ha resucitado ha sucedido algo verdaderamente nuevo que cambia el mundo y la situación del hombre. Entonces Él, Jesús, se convierte en el criterio del que podemos fiarnos. Pues, ahora, Dios se ha manifestado verdaderamente.

Por esta razón, en nuestra investigación sobre la figura de Jesús la resurrección es el punto decisivo. Que Jesús sólo haya existido o que, en cambio, exista también ahora depende de la resurrección. En el «sí» o el «no» a esta cuestión no está en juego un acontecimiento más entre otros, sino la figura de Jesús como tal.

Por tanto, es necesario escuchar con una atención particular el testimonio de la resurrección que nos ofrece el Nuevo Testamento. Pero, para ello, antes de nada debemos ciertamente dejar constancia de que este testimonio, considerado desde el punto de vista histórico, se nos presenta de una manera particularmente compleja, suscitando muchos interrogantes.

¿Qué pasó allí? Para los testigos que habían encontrado al Resucitado esto no era ciertamente nada fácil de expresar. Se encontraron ante un fenómeno totalmente nuevo para ellos, pues superaba el horizonte de su propia experiencia. Por más que la realidad de lo acontecido se les presentara de manera tan abrumadora que los llevara a dar testimonio de ella, ésta seguía siendo del todo inusual. San Marcos nos dice que los discípulos, cuando bajaban del monte de la Transfiguración, reflexionaban preocupados sobre aquellas palabras de Jesús, según las cuales el Hijo del hombre resucitaría «de entre los muertos». Y se preguntaban entre ellos lo que querría decir aquello de «resucitar de entre los muertos» (9,9s). Y, de hecho, ¿en qué consiste eso? Los discípulos no lo sabían y debían aprenderlo sólo por el encuentro con la realidad.

Quien se acerca a los relatos de la resurrección con la idea de saber lo que es resucitar de entre los muertos, sin duda interpretará mal estas narraciones, terminando luego por descartarlas como insensatas. Rudolf Bultmann ha objetado a la fe en la resurrección que, aunque Jesús hubiera salido de la tumba, se debería decir no obstante que «un acontecimiento milagroso de esta naturaleza, como es la reanimación de un muerto» no nos ayudaría para nada y, desde el punto de vista existencial, sería irrelevante (cf. *Neues Testament und Mythologie*, p. 19).

Efectivamente, si la resurrección de Jesús no hubiera sido más que el milagro de un muerto redivivo, no tendría para nosotros en última instancia interés alguno. No tendría más importancia que la reanimación, por la pericia de los médicos, de alguien clínicamente muerto. Para el mundo en su conjunto, y para nuestra existencia, nada hubiera cambiado. El milagro de un cadáver reanimado significaría que la resurrección de Jesús fue igual que la resurrección del joven de Naín (cf. Lc 7,11-17), de la hija de Jairo (cf. Mc 5,22-24.35-43 par.) o de Lázaro (cf. Jn 11,1-44). De hecho, éstos volvieron a la vida anterior durante cierto tiempo para, llegado el momento, antes o después, morir definitivamente.

Los testimonios del Nuevo Testamento no dejan duda alguna de que en la «resurrección del Hijo del hombre» ha ocurrido algo completamente diferente. La resurrección de Jesús ha consistido en un romper las cadenas para ir hacia un tipo de vida totalmente nuevo, a una vida que ya no está sujeta a la ley del devenir y de la muerte, sino que está más allá de eso; una vida que ha inaugurado una nueva dimensión de ser hombre. Por eso, la resurrección de Jesús no es un acontecimiento aislado que podríamos pasar por alto y que pertenecería únicamente al pasado, sino que es una especie de «mutación decisiva» (por usar analógicamente esta palabra, aunque sea equívoca), un salto cualitativo. En la resurrección de Jesús se ha alcanzado una nueva posibilidad de ser hombre, una posibilidad que interesa a todos y que abre un futuro, un tipo nuevo de futuro para la humanidad.

Por eso Pablo, con razón, ha vinculado inseparablemente la resurrección de los cristianos con la resurrección de Jesús: «Si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó... ¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos: el primero de todos» (1 Co 15,16.20). La resurrección de Cristo es un acontecimiento universal o no es nada, viene a decir Pablo. Y sólo si la entendemos como un acontecimiento universal, como inauguración de una nueva dimensión

de la existencia humana, estamos en el camino justo para interpretar el testimonio de la resurrección en el Nuevo Testamento.

Desde aquí puede entenderse la peculiaridad del testimonio neotestamentario. Jesús no ha vuelto a una vida humana normal de este mundo, como Lázaro y los otros muertos que Jesús resucitó. Él ha entrado en una vida distinta, nueva; en la inmensidad de Dios y, desde allí, Él se manifiesta a los suyos.

Esto era algo totalmente inesperado también para los discípulos, ante lo cual necesitaron un cierto tiempo para orientarse. Es cierto que la fe judía conocía la resurrección de los muertos al final de los tiempos. La vida nueva estaba unida al comienzo de un mundo nuevo y, en esta perspectiva, resultaba también comprensible: si hay un mundo nuevo, entonces existe en él un modo de vida nuevo. Pero la resurrección a una condición definitiva y diferente, en pleno mundo viejo, que todavía sigue existiendo, era algo no previsto y, por tanto, tampoco inteligible al inicio. Por eso, la promesa de la resurrección resultaba incomprensible para los discípulos en un primer momento.

El proceso por el que se llega a ser creyente se desarrolla de manera análoga a lo ocurrido con la cruz. Nadie había pensado en un Mesías crucificado. Ahora el «hecho» estaba allí, y este hecho requería leer la Escritura de un modo nuevo. Hemos visto en el capítulo anterior cómo, partiendo de lo inesperado, la Escritura se ha desvelado de un modo nuevo y, así, también el hecho ha adquirido su propio sentido. Obviamente, la nueva lectura de las Escrituras sólo podía comenzar después de la resurrección, porque únicamente por ella Jesús quedó acreditado como enviado de Dios. Ahora había que identificar ambos eventos —cruz y resurrección— en la Escritura, entenderlos de un modo nuevo y llegar así a la fe en Jesús como el Hijo de Dios.

Pero esto significa que, para los discípulos, la resurrección era tan real como la cruz. Presupone que se rindieron simplemente ante la realidad; que, después de tanto titubeo y asombro inicial, ya no podían oponerse a la realidad: es realmente Él; vive y nos ha hablado, ha permitido que le toquemos, aun cuando ya no pertenece al mundo de lo que normalmente es tangible.

La paradoja era indescriptible: por un lado, Él era completamente diferente, no un cadáver reanimado, sino alguien que vivía desde Dios de un modo nuevo y para siempre; y, al mismo tiempo, precisamente El, aun sin pertenecer ya a nuestro mundo, estaba presente de manera real, en su plena identidad. Se trataba de algo absolutamente sin igual, único, que iba más allá de los horizontes usuales de la experiencia y que, sin embargo, seguía siendo del todo incontestable para los discípulos. Así se explica la peculiaridad de los testimonios de la resurrección: hablan de algo paradójico, algo que supera toda experiencia y que, sin embargo, está presente de manera absolutamente real.

Pero ¿puede haber sido realmente así? ¿Podemos —especialmente en cuanto personas modernas— dar crédito a testimonios como éstos? El pensamiento «ilustrado» dice que no. Para Gerd Lüdemann, por ejemplo, es evidente que después del «cambio de la imagen científica del mundo... las ideas tradicionales sobre la resurrección de Jesús» han de «considerarse obsoletas» (citado según Wilckens, I, 2, p. 119s). Ahora bien, ¿qué significa propiamente «la imagen científica del mundo»? ¿Hasta dónde alcanza su normatividad? Hartmut Gese, en su importante contribución *Die Frage des Weltbildes*, al que quisiera remitirme aquí, describe con precisión los límites de dicha normatividad.

Naturalmente no puede haber contradicción alguna con lo que constituye un claro dato científico. Ciertamente, en los testimonios sobre la resurrección se habla de algo que no figura en el mundo de nuestra experiencia. Se habla de algo nuevo, de algo único hasta ese momento; se habla de una dimensión nueva de la realidad que se manifiesta entonces. No se niega la realidad existente.

Se nos dice más bien que hay otra dimensión más de las que conocemos hasta ahora. Esto, ¿está quizás en contraste con la ciencia? ¿Puede darse sólo aquello que siempre ha existido? ¿No puede darse algo inesperado, inimaginable, algo nuevo? Si Dios existe, ¿no puede acaso

crear también una nueva dimensión de la realidad humana, de la realidad en general? La creación, en el fondo, ¿no está en espera de esta última y suprema «mutación», de este salto cualitativo definitivo? ¿Acaso no espera la unificación de lo finito con lo infinito, la unificación entre el hombre y Dios, la superación de la muerte?

En la historia de todo lo que tiene vida, los comienzos de las novedades son pequeños, casi invisibles; pueden pasar inadvertidos. El Señor mismo dijo que el «Reino de los cielos» en este mundo es como un grano de mostaza, la más pequeña de todas las semillas (cf. Mt 13,31s par.). Pero lleva en sí la potencialidad infinita de Dios. Desde el punto de vista de la historia del mundo, la resurrección de Jesús es poco llamativa, es la semilla más pequeña de la historia.

Esta inversión de las proporciones es uno de los misterios de Dios. A fin de cuentas, lo grande, lo poderoso, es lo pequeño. Y la semilla pequeña es lo verdaderamente grande. Así es como la resurrección ha entrado en el mundo: sólo a través de algunas apariciones misteriosas a unos elegidos. Y, sin embargo, fue el comienzo realmente nuevo; aquello que, en secreto, todo estaba esperando. Y para los pocos testigos —precisamente porque ellos mismos no lograban hacerse una idea— era un acontecimiento tan impresionante y real, y se manifestaba con tanta fuerza ante ellos, que desvanecía cualquier duda, llevándolos al fin, con un valor absolutamente nuevo, a presentarse ante el mundo para dar testimonio: Cristo ha resucitado verdaderamente.

2. LOS DOS TIPOS DIFERENTES DE TESTIMONIOS DE LA RESURRECCIÓN

Ocupémonos ahora de cada uno de los testimonios sobre la resurrección en el Nuevo Testamento. Al examinarlos, se verá ante todo que hay dos tipos diferentes de testimonios, que podemos calificar como tradición en forma de confesión y tradición en forma de narración.

2.1. LA TRADICIÓN EN FORMA DE CONFESIÓN

La tradición en forma de confesión sintetiza lo esencial en enunciados breves que quieren conservar el núcleo del acontecimiento. Son la expresión de la identidad cristiana, la «confesión» gracias a la cual nos reconocemos mutuamente y nos hacemos reconocer ante Dios y ante los hombres. Quisiera proponer tres ejemplos.

El relato de los discípulos de Emaús concluye refiriendo que los dos encuentran en Jerusalén a los once discípulos reunidos, que los saludan diciendo:

«Era verdad, ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34). Según el contexto, esto es ante todo una especie de breve narración, pero ya destinada a convertirse en una aclamación y una confesión que afirma lo esencial: el acontecimiento y el testigo que es su garante.

En el capítulo 10 de la Carta a los Romanos encontramos una combinación de dos fórmulas: «Si tus labios profesan que Jesús es el Señor y tu corazón cree que Dios lo resucitó, te salvarás» (v. 9). La confesión —análogamente al relato de la confesión de Pedro en Cesarea de Felipe (cf. Mt 16,13ss)— tiene aquí dos partes: se afirma que Jesús es «el Señor» y, con ello, teniendo en cuenta el sentido veterotestamentario de la palabra «Señor», se evoca su divinidad. A ello se asocia la confesión del acontecimiento histórico fundamental: Dios lo ha resucitado de entre los muertos. Se dice también qué significado tiene esta confesión para el cristiano: es causa de la salvación. Nos introduce en la verdad que es salvación. Tenemos aquí una primera formulación de las confesiones bautismales, en las que el señorío de Cristo se vincula cada vez con la historia de su vida, de su pasión y su resurrección. En el Bautismo el hombre se confía a la nueva existencia del resucitado. La confesión se convierte en vida.

La confesión más importante en absoluto de los testimonios sobre la resurrección se encuentra en el capítulo 15 de la Primera Carta a los Corintios. De manera similar a como lo hace en el relato de la Última Cena (cf. 1 Co 11,23-26), Pablo subraya aquí con gran vigor que no propone palabras suyas: «Porque lo primero que yo os transmití, tal como lo había recibido, fue esto» (15,3). Con ello Pablo se inserta conscientemente en la cadena del recibir y transmitir. En esto, tratándose de algo esencial, de lo que todo lo demás depende, se requiere sobre todo

fidelidad. Y Pablo, que recalca siempre con vigor su testimonio personal del Resucitado y su apostolado recibido del Señor, insiste aquí con gran vigor en la fidelidad literal de la transmisión de lo que ha recibido, en que se trata de la tradición común de la Iglesia ya desde los comienzos.

El «Evangelio» del que aquí habla Pablo es aquel «en el que estáis fundados y por el cual os salvaréis, si es que lo conserváis tal como os lo he proclamado» (15,1s). De este mensaje central no sólo interesa el contenido, sino también la formulación literal, a la que no se puede añadir ninguna modificación. De esta vinculación con la tradición que proviene de los comienzos se derivan tanto su obligatoriedad universal como la uniformidad de la fe: «Tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído» (15,11). En su núcleo, la fe es una sola incluso en su misma formulación literal: ella une a todos los cristianos.

A este respecto, la investigación ha seguido preguntándose cuándo y de quién exactamente ha recibido Pablo dicha confesión, así como también la tradición sobre la Última Cena. En cualquier caso, todo esto forma parte de la primera catequesis que, una vez convertido, recibió tal vez ya en Damasco; pero una catequesis que en su núcleo provenía sin duda de Jerusalén, y que se remontaba por tanto a los años treinta. Es, pues, un verdadero testimonio de los orígenes.

En la versión de 1 Corintios, Pablo ha ampliado el texto transmitido en el sentido de que ha añadido la referencia a su encuentro personal con el Resucitado. Me parece importante el hecho de que Pablo, por la idea que tenía de sí mismo y por la fe de la Iglesia naciente, se sintiera legitimado a unir con el mismo carácter vinculante la confesión original y la aparición que tuvo del Resucitado, así como la misión de apóstol que ello comportaba. Él estaba claramente convencido de que esta revelación del Resucitado entraba también a formar parte de la confesión: que formaba parte de la fe de la Iglesia universal, como elemento esencial y destinado a todos.

Escuchemos ahora el texto en su conjunto, tal como se encuentra en Pablo:

«3 Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras;

4 que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras;

5 que se le apareció a Cefas y más tarde a los Doce.

6 Después se apareció a más de quinientos hermanos juntos, la mayoría de los cuales viven todavía...

7 Después se le apareció a Santiago, después a todos los apóstoles;

8 por último, como a un aborto, se apareció también a mí» (1 Co 15,3-8).

Según la opinión de la mayor parte de los exegetas, la verdadera confesión original acaba con el versículo 5, es decir con la aparición a Cefas y a los Doce. Tomándolo de tradiciones sucesivas, Pablo ha añadido a Santiago, a los más de quinientos hermanos y a «todos» los apóstoles, usando obviamente un concepto de «apóstol» que va más allá del círculo de los Doce. Santiago es importante, porque con él la familia de Jesús, que antes había manifestado alguna reticencia (cf. Mc 3,20s.31-35; Jn 7,5), entra en el círculo de los creyentes, y también porque luego es él quien asumirá la guía de la Iglesia madre en la Ciudad Santa, tras la huida de Pedro de Jerusalén.

La muerte de Jesús

Fijémonos ahora en la confesión propiamente dicha, que requiere un examen más atento. Comienza con la frase: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras». El hecho de la muerte es interpretado mediante dos afirmaciones: «por nuestros pecados» y «según las Escrituras».

Comencemos con la segunda afirmación, que es importante para aclarar cómo se comportaba la Iglesia naciente respecto a los hechos de la vida de Jesús. Lo que el Resucitado había enseñado a los discípulos de Emaús se convierte ahora en el método fundamental para comprender la figura de Jesús: todo lo sucedido respecto a Él es cumplimiento de la «Escritura». Sólo se lo puede comprender basándose en la «Escritura», en el Antiguo

Testamento. Por lo que se refiere a la muerte de Jesús en la cruz, significa que esta muerte no es una casualidad. Entra en el contexto de la historia de Dios con su pueblo; de ella recibe su lógica y su significado. Es un acontecimiento en el que se cumplen las palabras de la Escritura, un acontecimiento que comporta un logos, una lógica; es un acontecimiento que proviene de la Palabra y retorna a la Palabra, la confirma y la cumple.

La otra afirmación indica cómo puede entenderse mejor este íntimo enlace entre Palabra y acontecimiento: ha sido un morir «por nuestros pecados». Puesto que esta muerte tiene que ver con la Palabra de Dios, tiene que ver con nosotros, es un morir «por». En el capítulo sobre la muerte de Jesús en la cruz hemos visto el enorme caudal de testimonios de la Escritura transmitidos que confluyen en el trasfondo, entre los cuales el más importante es el del cuarto canto sobre el siervo de Dios (Is 53). Al insertarse en este contexto de palabra y amor de Dios, Jesús es arrancado de ese tipo de muerte que proviene del pecado original del hombre, como consecuencia de querer ser como Dios; una presunción que debía terminar con el hundimiento en la propia miseria, marcada por el destino de la muerte.

La muerte de Jesús es de otro tipo: no proviene de la presunción del hombre, sino de la humildad de Dios. No es la consecuencia inevitable de una hybris, de un orgullo desmesurado y contrario a la verdad, sino obra de un amor en el que Dios mismo desciende hacia el hombre para elevarlo de nuevo hacia sí. La muerte de Jesús no forma parte de la sentencia a la salida del Paraíso, sino que se encuentra en los cantos del siervo de Dios. Por tanto, es una muerte en el contexto del servicio de expiación; una muerte que realiza la reconciliación y se convierte en una luz para los pueblos. Con esto, la doble interpretación que este Credo transmitido por Pablo incluye también la afirmación «murió» abre la cruz hacia la resurrección.

La cuestión del sepulcro vacío

En esta confesión de fe se afirma a continuación, escuetamente y sin comentarios: «Fue sepultado». Con eso se hace referencia a una muerte real, a la plena participación en la suerte humana de tener que morir. Jesús ha aceptado el camino de la muerte hasta el final, amargo y aparentemente sin esperanza, hasta el sepulcro. Obviamente el sepulcro de Jesús era conocido. Y, naturalmente, aquí se plantea de inmediato la pregunta: ¿Acaso permaneció en el sepulcro? O, después de su resurrección, ¿quedó vacío el sepulcro?

Esta pregunta ha dado lugar a muchas discusiones en la teología moderna. La conclusión más común es que el sepulcro vacío no puede ser una prueba de la resurrección. Eso, en el caso de que fuera un dato de hecho, podría explicarse también de otras maneras. Se llega así a la convicción de que la cuestión sobre el sepulcro vacío es irrelevante y que, por tanto, se puede dejar de lado este punto; además, esto implica frecuentemente la suposición de que probablemente el sepulcro no quedó vacío, evitando así al menos una controversia con la ciencia moderna acerca de la posibilidad de una resurrección corpórea. Sin embargo, en la base de todo eso hay un planteamiento distorsionado de la cuestión.

Naturalmente, el sepulcro vacío en cuanto tal no puede ser una prueba de la resurrección. Según Juan, María Magdalena lo encontró vacío y supuso que alguien se había llevado el cuerpo de Jesús (cf. 20,1-3). El sepulcro vacío no puede, de por sí, demostrar la resurrección; esto es cierto. Pero cabe también la pregunta inversa: ¿Es compatible la resurrección con la permanencia del cuerpo en el sepulcro? ¿Puede haber resucitado Jesús si yace en el sepulcro? ¿Qué tipo de resurrección sería ésta? Hoy se han desarrollado ideas de resurrección para las que la suerte del cadáver es irrelevante. En dicha hipótesis, sin embargo, también el sentido de resurrección queda tan vago que obliga a preguntarse con qué género de realidad se enfrenta un cristianismo así.

Sea como sea, Thomas Söding, Ulrich Wilckens y otros hacen notar con razón que en la Jerusalén de entonces el anuncio de la resurrección habría sido absolutamente imposible si se hubiera podido hacer referencia al cadáver que permanece en el sepulcro. Por eso, partiendo de un planteamiento correcto de la cuestión, hay que decir que, si bien el sepulcro vacío de por sí no puede probar la resurrección, sigue siendo un presupuesto necesario para la fe en la

resurrección, puesto que ésta se refiere precisamente al cuerpo y, por él, a la persona en su totalidad.

En el Credo de san Pablo no se afirma explícitamente que el sepulcro estuviera vacío, pero se da claramente por supuesto. Los cuatro Evangelios hablan de ello ampliamente en sus relatos sobre la resurrección.

Para la comprensión teológica del sepulcro vacío me parece importante un pasaje del discurso de san Pedro en Pentecostés, en el cual anuncia abiertamente por primera vez la resurrección de Jesús a la muchedumbre reunida. No lo hace con palabras suyas, sino mediante una cita del Salmo 16,9-11, donde se dice: «Mi carne descansa en la esperanza, porque no abandonarás mi alma en el lugar de los muertos, ni permitirás que tu Santo sufra la corrupción. Me has enseñado el sendero de la vida...» (Hch 2,26ss). Pedro cita a este respecto el texto del Salmo según la versión de la Biblia griega, que se distingue del texto hebreo en que leemos: «No abandonarás mi vida en los infiernos, ni dejarás a tu fiel ver la fosa. Me enseñarás el camino de la vida» (Sal 16,10s). Según esta versión, el orante habla seguro de que Dios lo protegerá y lo salvará de la muerte, incluso en la situación de amenaza en que claramente se encuentra, es decir, en la certeza de que puede descansar seguro: no verá la fosa. La versión que cita Pedro es distinta: en ella se dice que el orante no permanecerá en los infiernos, no conocerá la corrupción.

Pedro presupone a David como el orante originario de este Salmo, y ahora puede constatar que en David no se ha cumplido esta esperanza: «David murió y lo enterraron, y conservamos su sepulcro hasta el día de hoy» (Hch 2,29). El sepulcro con el cadáver es la prueba de que no ha habido resurrección. Sin embargo, la palabra del Salmo es verdadera, en cuanto vale para el David definitivo; más aún, Jesús se demuestra aquí como el verdadero David, precisamente porque en Él se ha cumplido la palabra de la promesa: no «dejarás a tu fiel conocer la corrupción».

No es necesario discutir aquí sobre si este discurso es de Pedro o fue redactado por otro, y por quién, como tampoco sobre cuándo y dónde fue compuesto exactamente. En todo caso, se trata de un tipo antiguo de anuncio de la resurrección, cuya autoridad en la Iglesia de los inicios se demuestra por el hecho de que se le atribuyó a Pedro mismo y fue considerado el anuncio original de la resurrección.

Cuando en el Credo de Jerusalén, que se remonta a los orígenes y es transmitido por Pablo, se dice que Jesús ha resucitado según las Escrituras, se mira indudablemente al Salmo 16 como a un testimonio bíblico decisivo para la Iglesia naciente. Aquí se encontró claramente expresado que Cristo, el David definitivo, no habría conocido la corrupción, que Él debió ser realmente resucitado.

«No conocer la corrupción»: ésta es precisamente la definición de resurrección. Sólo la corrupción era considerada como la fase en la que la muerte era definitiva. Con la descomposición del cuerpo que se disgrega en sus elementos —un proceso que disuelve al hombre y lo devuelve al universo—, la muerte ha vencido. Ahora, aquel hombre ya no existe más como hombre; sólo puede permanecer tal vez como una sombra en los infiernos. En esta perspectiva, era fundamental para la Iglesia antigua que el cuerpo de Jesús no hubiera sufrido la corrupción. Sólo en ese caso estaba claro que no había quedado en la muerte, que en Él la vida había vencido efectivamente a la muerte.

Lo que la Iglesia antigua dedujo de la versión de los Setenta del Salmo 16,10 ha determinado también la visión compartida durante todo el periodo de los Padres. En dicha visión la resurrección implica esencialmente que el cuerpo de Jesús no sufra la corrupción. En este sentido, el sepulcro vacío como parte del anuncio de la resurrección es un hecho estrictamente conforme a la Escritura. Las especulaciones teológicas, según las cuales la corrupción y la resurrección de Jesús serían compatibles una con otra, pertenecen al pensamiento moderno y están en clara contradicción con la visión bíblica. Según eso se confirma también que un anuncio de la resurrección habría sido imposible si el cuerpo de Jesús hubiera permanecido en el sepulcro.

El tercer día

Volvamos a nuestro Credo. El artículo siguiente dice: «Resucitó al tercer día, según las Escrituras» (1 Co 15,4). El «según las Escrituras» vale para la frase en su conjunto y sólo implícitamente para el tercer día. Lo esencial consiste en que la resurrección misma es conforme con la Escritura, que forma parte de la totalidad de la promesa, que en Jesús de palabra ha pasado a ser realidad. Así se puede pensar ciertamente como trasfondo en el Salmo 16,10, pero naturalmente también en textos fundamentales para la promesa, como Isaías 53. Para el tercer día no existe un testimonio bíblico directo.

La tesis según la cual «el tercer día» se habría deducido quizás de Oseas 6,1s es insostenible, como han demostrado por ejemplo Hans Conzelmann o también Martin Hengel y Anna Maria Schwemer. El texto dice: «Volvamos al Señor, él nos desgarró, él nos curará... En dos días nos sanará, el tercero nos resucitará y viviremos delante de él». Este texto es una oración penitencial del Israel pecador. No se habla de una resurrección de la muerte en sentido propio. Ni en el Nuevo Testamento, ni tampoco a lo largo de todo el siglo II se cita este texto (cf. Hengel-Schwemer, *Jesus und das Judentum*, p. 631). Pudo convertirse en una referencia anticipada a la resurrección al tercer día sólo cuando el acontecimiento del domingo después de la crucifixión del Señor hubo dado a este día un sentido particular.

El tercer día no es una fecha «teológica», sino el día de un acontecimiento que para los discípulos ha supuesto un cambio decisivo tras la catástrofe de la cruz. Josef Blank lo ha formulado así: «La expresión "el tercer día" indica una fecha según la tradición cristiana, que es primordial en los Evangelios y se refiere al descubrimiento del sepulcro vacío» (*Paulus und Jesus*, p. 156).

Yo añadiría: se refiere al primer encuentro con el Señor resucitado. El primer día de la semana —el tercero después del viernes— está atestiguado desde los primeros tiempos en el Nuevo Testamento como el día de la asamblea y el culto de la comunidad cristiana (cf. 1 Co 16,2; Hch 20,7; Ap1,10). En Ignacio de Antioquía (final del siglo I-inicios del siglo II), el domingo —como hemos visto— es atestiguado como una característica nueva, propia de los cristianos, en contraposición con la cultura sabática judía: «Ahora bien, si los que se habían criado en el antiguo orden de cosas vinieron a la novedad de la esperanza, no guardando ya el sábado, sino viviendo según el domingo, día en que también amaneció nuestra vida por gracia del Señor y mérito de su muerte...» (*Ad Magn.* 9,1).

Si se considera la importancia que tiene el sábado en la tradición veterotestamentaria, basada en el relato de la creación y en el Decálogo, resulta evidente que sólo un acontecimiento con una fuerza sobrecogedora podía provocar la renuncia al sábado y su sustitución por el primer día de la semana. Sólo un acontecimiento que se hubiera grabado en las almas con una fuerza extraordinaria podría haber suscitado un cambio tan crucial en la cultura religiosa de la semana. Para esto no habrían bastado las meras especulaciones teológicas. Para mí, la celebración del Día del Señor, que distingue a la comunidad cristiana desde el principio, es una de las pruebas más fuertes de que ha sucedido una cosa extraordinaria en ese día: el descubrimiento del sepulcro vacío y el encuentro con el Señor resucitado.

Los testigos

Mientras el versículo 4 de nuestro Credo interpreta el hecho de la resurrección, con el versículo 5 comienza la lista de los testigos. «Se le apareció a Cefas y más tarde a los Doce», se afirma lapidariamente. Si podemos considerar este versículo como el último de la antigua fórmula jerosolimitana, esta mención tiene una importancia teológica particular: en ella se indica el fundamento mismo de la fe de la Iglesia.

Por un lado, «los Doce» siguen siendo la piedra-fundamento de la Iglesia, a la cual siempre se remite. Por otro, se subraya el encargo especial de Pedro, que le fue confiado primero en Cesarea de Felipe y confirmado después en el Cenáculo (cf. Lc 22,32), un encargo que lo ha introducido, por decirlo así, en la estructura eucarística de la Iglesia. Ahora, después de la

resurrección, el Señor se manifiesta a él antes que a los Doce, y con ello le renueva una vez más su misión única.

Si el ser de los cristianos significa esencialmente la fe en el Resucitado, el papel particular del testimonio de Pedro es una confirmación del cometido que se le ha confiado de ser la roca sobre la que se construye la Iglesia. Juan ha subrayado claramente una vez más esta misión para la fe de toda la Iglesia en su relato de la triple pregunta del Resucitado a Pedro —¿me amas?— y del triple encargo de apacentar el rebaño de Cristo (cf. Jn 21,15-17). Así, el relato de la resurrección se convierte por sí mismo en eclesiología: el encuentro con el Señor resucitado es misión y da su forma a la Iglesia naciente.

2.2. LA TRADICIÓN EN FORMA DE NARRACIÓN

Pasemos ahora —tras esta reflexión sobre la parte más importante de la tradición en forma de confesión— a la tradición en forma de narración. Mientras la primera sintetiza la fe común del cristianismo de manera normativa mediante fórmulas bien determinadas e impone la fidelidad incluso a la letra para toda la comunidad de los creyentes, las narraciones de las apariciones del Resucitado reflejan en cambio tradiciones distintas. Dependen de transmisores diferentes y están distribuidas localmente entre Jerusalén y Galilea. No son un criterio vinculante en todos los detalles, como lo son en cambio las confesiones; pero, dado que han sido recogidas en los Evangelios, han de considerarse ciertamente como un válido testimonio que da contenido y forma a la fe. Las confesiones presuponen las narraciones y se han desarrollado a partir de ellas. Concentran el núcleo de lo que se ha relatado y remiten a la vez al relato.

Todo lector notará enseguida las diferencias entre los relatos de la resurrección en los cuatro Evangelios. Mateo, además de la aparición del Resucitado a las mujeres junto al sepulcro vacío, conoce solamente una aparición a los Once en Galilea. Lucas conoce sólo tradiciones jerosolimitanas. Juan habla de apariciones tanto en Jerusalén como en Galilea. Ninguno de los evangelistas describe la resurrección misma de Jesús. Esta es un proceso que se ha desarrollado en el secreto de Dios, entre Jesús y el Padre, un proceso que nosotros no podemos describir y que por su naturaleza escapa a la experiencia humana.

La conclusión del Evangelio de Marcos presenta un problema particular. Según manuscritos importantes, el texto termina con el versículo 16,8: Ellas, las mujeres, «salieron corriendo del sepulcro, temblando de espanto. Y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían». El texto auténtico del Evangelio, en la forma que ha llegado a nosotros, concluye con el susto y el temor de las mujeres. Antes el texto había hablado del descubrimiento del sepulcro vacío por parte de las mujeres, que habían venido para la unción, y de la aparición del ángel que les anunció la resurrección de Jesús y las encargó decir a los discípulos, y «a Pedro» en particular, que, según la promesa, Jesús iría por delante a Galilea. Es imposible que el Evangelio se haya concluido con las palabras que siguen sobre el silencio de las mujeres; en efecto, el texto presupone que ya habían hablado del encuentro. Y, obviamente, está también informado de la aparición a Pedro y a los Doce, de la que habla el texto bastante más antiguo de la Primera Carta a los Corintios. Por qué nuestro texto queda interrumpido en este punto no lo sabemos. En el siglo II se ha añadido un relato sintético en el que se recogen las más importantes tradiciones sobre la resurrección, así como de la misión de los discípulos de predicar por todo el mundo (cf. 16,9-20). En cualquier caso, también la conclusión breve de Marcos presupone el descubrimiento del sepulcro vacío por las mujeres, el anuncio de la resurrección, el conocimiento de las apariciones a Pedro y a los Doce. Por lo que se refiere a la interrupción enigmática, tenemos que dejarla sin explicación.

La tradición en forma de narración habla de encuentros con el Resucitado y de lo que Él dijo en dichas circunstancias; la tradición en forma de confesión conserva solamente los hechos más importantes que pertenecen a la confirmación de la fe: así podríamos describir, una vez más, la diferencia esencial entre los dos tipos de tradición. Y de esto se derivan también diferencias concretas.

Una primera consiste en que en la tradición en forma de confesión se nombra como testigos solamente a hombres, mientras que en la tradición en forma de narración las mujeres tienen un papel decisivo; más aún, tienen la preeminencia en comparación con los hombres. Esto puede depender de que en la tradición judía se aceptaba solamente a los hombres como testigos ante el tribunal; el testimonio de las mujeres no se consideraba fiable. La tradición «oficial», que está, por decirlo así, ante el tribunal de Israel y del mundo, debe atenerse, pues, a estas normas para poder afrontar el proceso sobre Jesús, que en cierto modo continúa.

Los relatos, en cambio, no se sienten sujetos a esta estructura jurídica, sino que comunican la amplitud de la experiencia de la resurrección. Así como bajo la cruz se encontraban únicamente mujeres —con la excepción de Juan—, así también el primer encuentro con el Resucitado estaba destinado a ellas. La Iglesia, en su estructura jurídica, está fundada sobre Pedro y los Once, pero en la forma concreta de la vida eclesial son siempre las mujeres las que abren la puerta al Señor, lo acompañan hasta el pie de la cruz y así lo pueden encontrar también como Resucitado.

Las apariciones de Jesús a Pablo

Una segunda diferencia importante, con la cual la tradición en forma de narración integra las confesiones, consiste en que las apariciones del Resucitado no son solamente confesadas, sino descritas concretamente. ¿Cómo hemos de imaginarnos las apariciones del Resucitado, que no había vuelto a la vida humana habitual, sino que había pasado a un nuevo modo de ser hombre?

Hay ante todo una diferencia clara entre la aparición del Resucitado a Pablo, por un lado, descrita en los Hechos de los Apóstoles, y, por otro, los relatos de los evangelistas sobre los encuentros de los apóstoles y de las mujeres con el Señor vivo.

Según los tres relatos de los Hechos de los Apóstoles sobre la conversión de Pablo, el encuentro con Cristo resucitado se compone de dos elementos: una luz «más resplandeciente que el sol» (26,13) y, a la vez, una voz que habla a Saulo «en lengua hebrea» (v. 14). Mientras el primer relato refiere que los acompañantes oyeron la voz, «pero no veían a nadie» (9,7), en el segundo se lee lo contrario: «Vieron la luz, pero no oyeron la voz del que me hablaba» (22,9). El tercer relato dice solamente que todos los compañeros de viaje, al igual que Saulo, cayeron a tierra (cf. 26,14).

Una cosa está clara: la percepción de los acompañantes fue diferente de la de Saulo; sólo él fue el destinatario directo de un mensaje que suponía una misión; también los compañeros, sin embargo, fueron de algún modo testigos de un acontecimiento extraordinario.

Para el verdadero destinatario, Saulo-Pablo, los dos elementos van juntos: la luz resplandeciente, que puede recordar el acontecimiento del Tabor —el Resucitado es simplemente luz (cf. primera parte, pp. 361s)—, y luego la palabra, con la que Jesús se identifica con la Iglesia perseguida y, al mismo tiempo, confía a Saulo una misión. En el primero y el segundo relato se habla de la misión de Saulo, diciéndole que le manda a Damasco, donde se le indicarán los detalles, mientras que en el tercero se le dirigen unas palabras detalladas y muy concretas sobre su misión: «Levántate y ponte en pie; pues me he aparecido a ti para constituirte servidor y testigo tanto de las cosas que de mí has visto como de las que te manifestaré. Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles, a los cuales yo te envío, para que les abras los ojos; para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios; y reciban el perdón de los pecados y una parte en la herencia entre los que han sido santificados por la fe en mí» (Hch 26,16ss).

A pesar de todas las diferencias entre los tres relatos, resulta claro que la aparición (la luz) y la palabra van juntos. El Resucitado, cuya esencia es luz, habla como hombre con Pablo y en su lengua. Su palabra, por una parte, es una autoidentificación que significa a la vez identificación con la Iglesia perseguida y, por otra, una misión cuyo contenido se manifestará sucesivamente con mayor amplitud.

Las apariciones de Jesús en los Evangelios

Las apariciones de las que nos hablan los evangelistas son ostensiblemente de un género diferente. Por un lado, el Señor aparece como un hombre, como los otros hombres: camina con los discípulos de Emaús; deja que Tomás toque sus heridas; según Lucas, acepta incluso un trozo de pez asado para comer, para demostrar su verdadera corporeidad. Y, sin embargo, también según estos relatos, no es un hombre que simplemente ha vuelto a ser como era antes de la muerte.

Llama la atención ante todo que los discípulos no lo reconozcan en un primer momento. Esto no sucede solamente con los dos de Emaús, sino también con María Magdalena y luego de nuevo junto al lago de Tiberíades: «Estaba ya amaneciendo cuando Jesús se presentó en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús» (Jn 21,4). Solamente después de que el Señor les hubo mandado salir de nuevo a pescar, el discípulo tan amado lo reconoció: «Y aquel discípulo que Jesús tanto quería le dice a Pedro: "Es el Señor"» (21,7). Es, por decirlo así, un reconocer desde dentro que, sin embargo, queda siempre envuelto en el misterio. En efecto, después de la pesca, cuando Jesús los invita a comer, seguía habiendo una cierta sensación de algo extraño. «Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle quién era, porque sabían bien que era el Señor» (21,12). Lo sabían desde dentro, pero no por el aspecto de lo que veían y presenciaban.

El modo de aparecer corresponde a esta dialéctica del reconocer y no reconocer. Jesús llega a través de las puertas cerradas, y de improviso se presenta en medio de ellos. Y, del mismo modo, desaparece de repente, como al final del encuentro en Emaús. Él es plenamente corpóreo. Y, sin embargo, no está sujeto a las leyes de la corporeidad, a las leyes del espacio y del tiempo. En esta sorprendente dialéctica entre identidad y alteridad, entre verdadera corporeidad y libertad de las ataduras del cuerpo, se manifiesta la esencia peculiar, misteriosa, de la nueva existencia del Resucitado. En efecto, ambas cosas son verdad: Él es el mismo —un hombre de carne y hueso— y es también el Nuevo, el que ha entrado en un género de existencia distinto.

La dialéctica que forma parte de la esencia del Resucitado es presentada en los relatos realmente con poca habilidad, y precisamente por eso dejan ver que son verídicos. Si se hubiera tenido que inventar la resurrección, se hubiera concentrado toda la insistencia en la plena corporeidad, en la posibilidad de reconocerlo inmediatamente y, además, se habría ideado tal vez un poder particular como signo distintivo del Resucitado. Pero en el aspecto contradictorio de lo experimentado, que caracteriza todos los textos, en el misterioso conjunto de alteridad e identidad, se refleja un nuevo modo del encuentro, que apológicamente parece bastante desconcertante, pero que justo por eso se revela también mayormente como descripción auténtica de la experiencia que se ha tenido.

Una ayuda para entender las misteriosas apariciones del Resucitado pueden ser, creo yo, las teofanías del Antiguo Testamento. Quisiera señalar aquí brevemente sólo tres tipos de estas teofanías.

Ante todo la aparición de Dios a Abraham en la encina de Mambré (cf. Gn 18,1-33). Hay sencillamente tres hombres que se paran al lado de Abraham. Y, sin embargo, él se da cuenta inmediatamente desde dentro de que se trata del «Señor» que quiere ser su huésped. En el Libro de Josué se nos narra cómo Josué, levantando los ojos, de repente ve ante sí a un hombre con una espada desenvainada en la mano. Josué, que no lo reconoce, le pregunta: «¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?». Y la respuesta es: «No, sino que soy el jefe del ejército del Señor... Quitate las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es sagrado» (5,13ss). Son significativos también los dos relatos sobre Gedeón (cf. Jc 6,11-24) y sobre Sansón (cf. Jc 13), en los que «el ángel del Señor», que aparece bajo el aspecto de un hombre, es reconocido siempre como ángel solamente en el momento en que desaparece misteriosamente. En ambos casos, un fuego consume la comida ofrecida mientras «el ángel del Señor» desaparece. En el lenguaje mitológico se manifiestan juntos, de un lado, la cercanía

del Señor que aparece como hombre y, de otro, su alteridad, gracias a la cual está fuera de las leyes de la vida material.

Éstas son ciertamente solamente analogías, porque la novedad de la «teofanía» del Resucitado consiste en el hecho de que Jesús es realmente hombre: como hombre, ha padecido y ha muerto; ahora vive de modo nuevo en la dimensión del Dios vivo; aparece como auténtico hombre y, sin embargo, aparece desde Dios, y Él mismo es Dios.

Son importantes, pues, dos acotaciones. Por una parte, Jesús no ha retornado a la existencia empírica, sometida a la ley de la muerte, sino que vive de modo nuevo en la comunión con Dios, sustraído para siempre a la muerte. Por otra parte —y también esto es importante— los encuentros con el Resucitado son diferentes de los acontecimientos interiores o de experiencias místicas: son encuentros reales con el Viviente que, en un modo nuevo, posee un cuerpo y permanece corpóreo. Lucas lo subraya con mucho énfasis: Jesús no es, como temieron en un primer momento los discípulos, un «fantasma», un «espíritu», sino que tiene «carne y huesos» (cf. Lc 24,36-43).

La diferencia con un fantasma, lo que es la aparición de un «espíritu» respecto a la aparición del Resucitado, se ve muy claramente en el relato bíblico sobre la nigromante de Endor que, por la insistencia de Saúl, evoca el espíritu de Samuel y lo hace subir del mundo de los muertos (cf. 1 S 28,7ss). El «espíritu» evocado es un muerto que, como una existencia-sombra, mora en los avernos; puede ser temporalmente llamado fuera, pero debe volver luego al mundo de los muertos.

Jesús, en cambio, no viene del mundo de los muertos —ese mundo que Él ha dejado ya definitivamente atrás—, sino al revés, viene precisamente del mundo de la pura vida, viene realmente de Dios, Él mismo como el Viviente que es, fuente de vida. Lucas destaca de manera drástica el contraste con un «espíritu», al decir que Jesús pidió algo de comer a los discípulos todavía perplejos y, luego, delante de sus ojos, comió un trozo de pez asado.

La mayoría de los exegetas opinan que Lucas, en su celo apologético, ha exagerado aquí; con una afirmación como ésta, habría vuelto a poner a Jesús en una corporeidad empírica, que ha sido superada con la resurrección. De este modo, entraría en contradicción con su propio relato, según el cual Jesús se presenta de improviso en medio de los discípulos en una corporeidad que no está sometida a las leyes del espacio y el tiempo.

Pienso que es útil examinar aquí los otros tres pasajes en que se habla de la participación del Resucitado en una comida.

El texto antes comentado está precedido por la narración de Emaús. Ésta concluye diciendo que Jesús se sentó a la mesa con los discípulos, tomó el pan, recitó la bendición, lo partió y se lo dio a los dos. En aquel momento se les abrieron los ojos «y lo reconocieron. Pero Él desapareció» (Lc 24,31). El Señor está a la mesa con los suyos igual que antes, con la plegaria de bendición y la fracción del pan. Después desaparece de su vista externa y, justo en este desaparecer se les abre la vista interior: lo reconocen. Es una verdadera comunión de mesa y, sin embargo, es nueva. En el partir el pan Él se manifiesta, pero sólo al desaparecer se hace realmente reconocible.

Según la estructura interior, estos dos relatos de comidas son muy parecidos al que encontramos en Juan 21,1-14: los discípulos han faenado toda la noche sin éxito; sus redes no han capturado ningún pez. Por la mañana, Jesús está en la orilla, pero no lo reconocen. Él les pregunta: «Muchachos, ¿tenéis pescado?». Ante su respuesta negativa, les manda salir de nuevo a pescar, y esta vez vuelven con una pesca superabundante. Ahora, en cambio, Jesús, que ya ha puesto pescado sobre las brasas, los invita: «Vamos, almorzad». Y entonces ellos «supieron» que era Jesús.

El último pasaje particularmente importante y útil para comprender el modo en que el Resucitado participa en las comidas se encuentra en los Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, la singularidad de lo que se dice en este texto no se pone claramente de manifiesto en las traducciones corrientes. En la traducción alemana se dice: «... se les apareció durante cuarenta días y les habló del Reino de Dios. Mientras comía con ellos, les mandó que no se fueran de

Jerusalén...» (Hch 1,3s). A causa del punto después de la palabra «Reino de Dios» —una exigencia redaccional para construir la frase—, queda en penumbra una conexión interior. Lucas habla de tres elementos que caracterizan cómo está el Resucitado con los suyos: Él se «apareció», «habló» y «comió con ellos». Aparecer-hablar-comer juntos: éstas son las tres auto-manifestaciones del Resucitado, estrechamente relacionadas entre sí, con las cuales Él se revela como el Viviente.

Para comprender correctamente el tercer elemento que, como los dos primeros, se extiende todo a lo largo de los «cuarenta días», es de capital importancia la palabra usada por Lucas: *synalizómenos*. Traducida literalmente, significa «comiendo con ellos sal». Indudablemente, Lucas ha elegido a propósito esta palabra. ¿Cuál es su significado?

En el Antiguo Testamento el comer en común pan y sal, o también sólo sal, sirve para sellar sólidas alianzas (cf. Nm 18,19; 2 Cro 13,5; Hauck ThWNT, I, p. 229). La sal es considerada como garantía de durabilidad. Es remedio contra la putrefacción, contra la corrupción que forma parte de la naturaleza de la muerte. Cada vez que se toma alimento se combate contra la muerte; es un modo de conservar la vida. El «comer sal» de Jesús después de la resurrección, que de este modo se nos muestra como signo de la vida nueva y permanente, hace referencia al banquete nuevo del Resucitado con los suyos. Es un acontecimiento de alianza y, por ello, está en íntima conexión con la Última Cena, en la cual el Señor había instituido la Nueva Alianza. Así, la clave misteriosa del «comer sal» expresa un vínculo interior entre la comida anterior a la Pasión de Jesús y la nueva comunión de mesa del Resucitado: El se da a los suyos como alimento y así los hace partícipes de su vida, de la Vida misma.

Finalmente, conviene recordar aquí todavía algunas palabras de Jesús que encontramos en el Evangelio de Marcos: «Todos serán salados a fuego. Buena es la sal; pero si la sal se vuelve sosa, ¿con qué la sazonaréis? Repartíos la sal y vivid en paz unos con otros» (9,49s). Algunos manuscritos, retomando Levítico 2,13, añaden además: «En todas tus ofrendas ofrecerás sal». El salar las ofrendas tenía también el sentido de dar sabor al don y de protegerlo de la putrefacción. Así se unen muchos sentidos: la renovación de la alianza, el don de la vida, la purificación del propio ser en función de la entrega de sí a Dios.

Cuando, al principio de los Hechos de los Apóstoles, Lucas resume los acontecimientos post-pascuales y describe la comunión de mesa del Resucitado con los suyos usando el término «*synalizómenos*, comiendo con ellos la sal» (Hch 1,4), no se disipa el misterio de esta nueva comunión entre los comensales, pero, por otro lado, semanifiesta al mismo tiempo su esencia: el Señor atrae de nuevo a sí a los discípulos en la comunión de la alianza consigo y con el Dios vivo. Los hace partícipes de la vida verdadera, los convierte en vivientes y sazona su vida con la participación en su pasión, en la fuerza purificadora de su sufrimiento.

No nos podemos imaginar cómo era concretamente la comunión de mesa con los suyos. Pero podemos reconocer su naturaleza interior y ver que en la comunión litúrgica, en la celebración de la Eucaristía, este estar a la mesa con el Resucitado continúa, aunque de modo diferente.

3. RESUMEN: LA NATURALEZA DE LA RESURRECCIÓN Y SU SIGNIFICACIÓN HISTÓRICA

Preguntémosnos ahora, una vez más y de manera sumaria, de qué género fue el encuentro con el Señor resucitado. Son importantes las siguientes distinciones:

– Jesús no es alguien que haya regresado a la vida biológica normal y que después, según las leyes de la biología, deba morir nuevamente cualquier otro día.

Jesús no es una fantasma, un «espíritu». Lo cual significa: no es uno que, en realidad, pertenece al mundo de los muertos, aunque éstos puedan de algún modo manifestarse en el mundo de la vida. Los encuentros con el Resucitado son también algo muy diferente de las experiencias místicas, en las que el espíritu humano viene por un momento elevado por encima de sí mismo y percibe el mundo de lo divino y lo eterno, para volver después al horizonte normal de su existencia. La experiencia mística es una superación momentánea del ámbito del alma y de sus facultades perceptivas. Pero no es un encuentro con una persona que

se acerca a mí desde fuera. Pablo ha distinguido muy claramente sus experiencias místicas — como, por ejemplo, su elevación hasta el tercer cielo, descrita en 2 Corintios 12,1-4—, del encuentro con el Resucitado en el camino de Damasco, que fue un acontecimiento en la historia, un encuentro con una persona viva.

Según todos estos datos bíblicos, ¿qué podemos decir ahora realmente sobre la naturaleza peculiar de la resurrección de Cristo?

Que es un acontecimiento dentro de la historia que, sin embargo, quebranta el ámbito de la historia y va más allá de ella. Quizás podamos recurrir a un lenguaje analógico, que sigue siendo impropio en muchos aspectos, pero que puede dar un atisbo de comprensión. Podríamos considerar la resurrección (como ya hemos hecho por adelantado en la primera sección de este capítulo) algo así como una especie de «salto cualitativo» radical en que se entreabre una nueva dimensión de la vida, del ser hombre.

Más aún, la materia misma es transformada en un nuevo género de realidad. El hombre Jesús, con su mismo cuerpo, pertenece ahora totalmente a la esfera de lo divino y eterno. De ahora en adelante —como dijo Tertuliano en una ocasión—, «espíritu y sangre» tienen sitio en Dios (cf. De resurrect. mort. 51,3: CC lat., II 994). Aunque el hombre, por su naturaleza, es creado para la inmortalidad, sólo ahora el lugar de su alma inmortal encuentra su «espacio», esa «corporeidad» en la que la inmortalidad adquiere sentido en cuanto comunión con Dios y con la humanidad entera reconciliada. Las Cartas de la Cautividad de san Pablo a los Colosenses (cf. 1,12-23) y a los Efesios (cf. 1,3-23) pretenden decir esto cuando hablan del cuerpo cósmico de Cristo, indicando con ello que el cuerpo transformado de Cristo es también el lugar en el que los hombres entran en la comunión con Dios y entre ellos, y así pueden vivir definitivamente en la plenitud de la vida indestructible. Puesto que nosotros mismos no poseemos una experiencia de este género renovado y transformado de materialidad y de vida, no debemos maravillarnos de que esto supere lo que podemos imaginar.

Es esencial que, con la resurrección de Jesús, no ha sido revitalizada una persona cualquiera fallecida en algún momento, sino que con ella se ha producido un salto ontológico que afecta al ser como tal, se ha inaugurado una dimensión que nos afecta a todos y que ha creado para todos nosotros un nuevo ámbito de la vida, del ser con Dios.

A partir de esto hay que afrontar también la cuestión sobre la resurrección como acontecimiento histórico. Por una parte, hay que decir que la esencia de la resurrección consiste precisamente en que ella contraviene la historia e inaugura una dimensión que llamamos comúnmente la dimensión escatológica. La resurrección da entrada al espacio nuevo que abre la historia más allá de sí misma y crea lo definitivo. En este sentido es verdad que la resurrección no es un acontecimiento histórico del mismo tipo que el nacimiento o la crucifixión de Jesús. Es algo nuevo, un género nuevo de acontecimiento.

Pero es necesario advertir al mismo tiempo que no está simplemente fuera o por encima de la historia. En cuanto erupción que supera la historia, la resurrección tiene sin embargo su inicio en la historia misma y hasta cierto punto le pertenece. Se podría expresar tal vez todo esto así: la resurrección de Jesús va más allá de la historia, pero ha dejado su huella en la historia. Por eso puede ser refrendada por testigos como un acontecimiento de una cualidad del todo nueva.

De hecho, la predicación apostólica, con su entusiasmo y su audacia, es impensable sin un contacto real de los testigos con el fenómeno totalmente nuevo e inesperado que los llegaba desde fuera y que consistía en la manifestación de Cristo resucitado y en el hecho de que hablara con ellos. Sólo un acontecimiento real de una entidad radicalmente nueva era capaz de hacer posible el anuncio apostólico, que no se puede explicar por especulaciones o experiencias interiores, místicas. En su osadía y novedad, dicho anuncio adquiere vida por la fuerza impetuosa de un acontecimiento que nadie había ideado y que superaba cualquier imaginación.

Al final, sin embargo, permanece siempre en todos nosotros la pregunta que Judas Tadeo le hizo a Jesús en el Cenáculo: «Señor, ¿qué ha sucedido para que te muestres a nosotros y no al

mundo?» (Jn 14,22). Sí, ¿por qué no te has opuesto con poder a tus enemigos que te han llevado a la cruz?, quisiéramos preguntar también nosotros. ¿Por qué no les has demostrado con vigor irrefutable que tú eres el Viviente, el Señor de la vida y de la muerte? ¿Por qué te has manifestado sólo a un pequeño grupo de discípulos, de cuyo testimonio tenemos ahora que fiarnos?

Pero esta pregunta no se limita solamente a la resurrección, sino a todo ese modo en que Dios se revela al mundo. ¿Por qué sólo a Abraham? ¿Por qué no a los poderosos del mundo? ¿Por qué sólo a Israel y no de manera inapelable a todos los pueblos de la tierra?

Es propio del misterio de Dios actuar de manera discreta. Sólo poco a poco va construyendo su historia en la gran historia de la humanidad. Se hace hombre, pero de tal modo que puede ser ignorado por sus contemporáneos, por las fuerzas de renombre en la historia. Padece y muere y, como Resucitado, quiere llegar a la humanidad solamente mediante la fe de los suyos, a los que se manifiesta. No cesa de llamar con suavidad a las puertas de nuestro corazón y, si le abrimos, nos hace lentamente capaces de «ver».

Pero ¿no es éste acaso el estilo divino? No arrollar con el poder exterior, sino dar libertad, ofrecer y suscitar amor. Y, lo que aparentemente es tan pequeño, ¿no es tal vez —pensándolo bien— lo verdaderamente grande? ¿No emana tal vez de Jesús un rayo de luz que crece a lo largo de los siglos, un rayo que no podía venir de ningún simple ser humano; un rayo a través del cual entra realmente en el mundo el resplandor de la luz de Dios? El anuncio de los Apóstoles, ¿podría haber encontrado la fe y edificado una comunidad universal si no hubiera actuado en él la fuerza de la verdad?

Si escuchamos a los testigos con el corazón atento y nos abrimos a los signos con los que el Señor da siempre fe de ellos y de sí mismo, entonces lo sabemos: Él ha resucitado verdaderamente. Él es el Viviente. A Él nos encomendamos en la seguridad de estar en la senda justa. Con Tomás, metemos nuestra mano en el costado traspasado de Jesús y confesamos: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20,28).

PERSPECTIVA:
SUBIÓ AL CIELO,
Y ESTÁ SENTADO A LA DERECHA
DE DIOS PADRE,
Y DE NUEVO VENDRÁ
CON GLORIA

Los cuatro Evangelios, y también san Pablo en su narración sobre la resurrección en 1 Corintios 15, presuponen que las apariciones del Resucitado tuvieron lugar en un periodo de tiempo limitado. Pablo es consciente de que a él, como el último, se le ha concedido todavía un encuentro con Cristo resucitado. También el sentido de las apariciones está claro en toda la tradición: se trata ante todo de agrupar un círculo de discípulos que puedan testimoniar que Jesús no ha permanecido en el sepulcro, sino que está vivo. Su testimonio concreto se convierte esencialmente en una misión: han de anunciar al mundo que Jesús es el Viviente, la Vida misma.

Tienen la tarea de intentar, una vez más, congregarse primero a Israel en torno a Jesús resucitado. También para Pablo el anuncio comienza siempre con el testimonio ante los judíos, como primeros destinatarios de la salvación. Pero la meta última de los enviados de Jesús es universal: «Se me ha dado poder en el cielo y en la tierra. Id y haced discípulos de todos los pueblos» (Mt 28,18s). «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y en Samaria, y hasta los confines del mundo» (Hch 1,8). «Ponte en camino —dice el Resucitado a Pablo— porque yo te voy a enviar lejos, a los gentiles» (Hch 22,21).

También forma parte del mensaje de los testigos anunciar que Jesús vendrá de nuevo para juzgar a vivos y muertos, y para establecer definitivamente el Reino de Dios en el mundo. Una gran corriente de la teología moderna ha sostenido que este anuncio es el contenido principal,

si no el único núcleo del mensaje. Se afirma así que Jesús mismo habría pensado exclusivamente en categorías escatológicas. La «espera inminente» del Reino habría sido el verdadero elemento específico de su mensaje y el primer anuncio apostólico no habría sido diferente.

Si esto fuera cierto —cabe preguntarse—, ¿cómo podría haber persistido la fe cristiana una vez comprobado que la esperanza inminente no se cumplió? De hecho, esta teoría contrasta con los textos y también con la realidad del cristianismo naciente, que experimentó la fe como una fuerza que actúa en el presente y, a la vez, como esperanza.

Los discípulos han hablado ciertamente del retorno de Jesús, pero, sobre todo, han dado testimonio de que El es el que ahora vive, que es la Vida misma, en virtud de la cual también nosotros llegamos a ser vivientes (cf. Jn 14,19). Pero ¿cómo puede ser esto? ¿Dónde lo encontramos? El, el Resucitado, el «ensalzado a la derecha de Dios» (cf. Hch 2,33), ¿acaso no está precisamente por eso completamente ausente? O, por el contrario, ¿es de algún modo accesible? ¿Podemos adentrarnos nosotros hasta «la derecha del Padre»? ¿Existe, no obstante, en la ausencia también una presencia real? ¿No volverá a nosotros sólo en un último día desconocido? ¿Puede venir también hoy?

Estas preguntas caracterizan el Evangelio de Juan, y también las Cartas de san Pablo ofrecen una respuesta. Pero lo esencial de dicha respuesta está trazado también en las narraciones sobre la «ascensión», con las que se concluye el Evangelio de Lucas y comienzan los Hechos de los Apóstoles.

Vayamos, pues, a la conclusión del Evangelio de Lucas. Allí se habla de cómo Jesús se aparece a los apóstoles que, junto a los dos discípulos de Emaús, están reunidos en Jerusalén. Él come con ellos y da algunas instrucciones. Las últimas frases del Evangelio dicen: «Después los sacó hacia Betania y, levantando las manos, los bendijo. Y mientras los bendecía, se separó de ellos subiendo hacia el cielo. Ellos se volvieron a Jerusalén con gran alegría; y estaban siempre en el templo bendiciendo a Dios» (24,50-53).

Esta conclusión nos sorprende. Lucas nos dice que los discípulos estaban llenos de alegría después de que el Señor se había alejado de ellos definitivamente. Nosotros nos esperaríamos lo contrario.

Nos esperaríamos que hubieran quedado desconcertados y tristes. El mundo no había cambiado, Jesús se había separado definitivamente. Habían recibido una tarea aparentemente irrealizable, una tarea que superaba sus fuerzas. ¿Cómo podían presentarse ante la gente en Jerusalén, en Israel, en todo el mundo, diciendo: «Aquel Jesús, aparentemente fracasado, es sin embargo el Salvador de todos nosotros»? Todo adiós deja tras de sí un dolor. Aunque Jesús había partido como persona viviente, ¿cómo es posible que su despedida definitiva no les causara tristeza? No obstante, se lee que volvieron a Jerusalén llenos de alegría y alababan a Dios. ¿Cómo podemos entender nosotros todo esto?

En todo caso, lo que se puede deducir de ello es que los discípulos no se sienten abandonados; no creen que Jesús se haya como disipado en un cielo inaccesible y lejano. Evidentemente, están seguros de una presencia nueva de Jesús. Están seguros de que el Resucitado (como Él mismo había dicho, según Mateo), está presente entre ellos, precisamente ahora, de una manera nueva y poderosa. Ellos saben que «la derecha de Dios», donde Él está ahora «enaltecido», implica un nuevo modo de su presencia, que ya no se puede perder; el modo en que únicamente Dios puede sernos cercano.

La alegría de los discípulos después de la «ascensión» corrige nuestra imagen de este acontecimiento. La «ascensión» no es un marcharse a una zona lejana del cosmos, sino la permanente cercanía que los discípulos experimentan con tal fuerza que les produce una alegría duradera.

Así, la conclusión del Evangelio de Lucas nos ayuda a comprender mejor el comienzo de los Hechos de los Apóstoles en el que se relata explícitamente la «ascensión» de Jesús. Aquí, a la partida de Jesús precede un coloquio en el que los discípulos —todavía apegados a sus viejas ideas— preguntan si acaso no ha llegado el momento de instaurar el reino de Israel.

A esta idea de un reino davídico renovado Jesús contrapone una promesa y una encomienda. La promesa es que estarán llenos de la fuerza del Espíritu Santo; la encomienda consiste en que deberán ser sus testigos hasta los confines del mundo.

Se rechaza explícitamente la pregunta acerca del tiempo y del momento. La actitud de los discípulos no debe ser ni la de hacer conjeturas sobre la historia ni la de tener fija la mirada en el futuro desconocido. El cristianismo es presencia: don y tarea; estar contentos por la cercanía interior de Dios y —fundándose en eso— contribuir activamente a dar testimonio en favor de Jesucristo.

En este contexto se inserta luego la mención de la nube que lo envuelve y lo oculta a sus ojos. La nube nos recuerda el momento de la transfiguración, en que una nube luminosa se posa sobre Jesús y sobre los discípulos (cf. Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,34s). Nos recuerda la hora del encuentro entre María y el mensajero de Dios, Gabriel, el cual le anuncia que el poder del Altísimo la «cubrirá con su sombra» (Lc 1,35). Nos hace pensar en la tienda sagrada del Señor en la Antigua Alianza, en la cual la nube es la señal de la presencia de JHWH (cf. Ex 40,34s), que, también en forma de nube, va delante de Israel durante su peregrinación por el desierto (cf. Ex 13,21s). La observación sobre la nube tiene un carácter claramente teológico. Presenta la desaparición de Jesús no como un viaje hacia las estrellas, sino como un entrar en el misterio de Dios. Con eso se alude a un orden de magnitud completamente diferente, a otra dimensión del ser.

El Nuevo Testamento —desde los Hechos de los Apóstoles hasta la Carta a los Hebreos—, haciendo referencia al Salmo 110,1 describe el «lugar» al que Jesús se ha ido con una nube como un «sentarse» (o estar) a la derecha de Dios. ¿Qué significa esto? Este modo de hablar no se refiere a un espacio cósmico lejano, en el que Dios, por decirlo así, habría erigido su trono y en él habría dado un puesto también a Jesús. Dios no está en un espacio junto a otros espacios. Dios es Dios. Él es el presupuesto y el fundamento de toda dimensión espacial existente, pero no forma parte de ella. La relación de Dios con todo lo que tiene espacio es la del Dios y Creador. Su presencia no es espacial sino, precisamente, divina. Estar «sentado a la derecha de Dios» significa participar en la soberanía propia de Dios sobre todo espacio.

En una disputa con los fariseos, Jesús mismo da al Salmo 110 una nueva interpretación que ha orientado la comprensión de los cristianos. A la idea del Mesías como nuevo David con un nuevo reino davídico —idea que hace poco hemos encontrado en los discípulos—, Él contrapone una visión más grande de Aquel que ha de venir: el verdadero Mesías no es el hijo de David, sino el Señor de David; no se sienta sobre el trono de David, sino sobre el trono de Dios (cf. Mt 22,41-45).

El Jesús que se despide no va a alguna parte en un astro lejano. Él entra en la comunión de vida y poder con el Dios viviente, en la situación de superioridad de Dios sobre todo espacio. Por eso «no se ha marchado», sino que, en virtud del mismo poder de Dios, ahora está siempre presente junto a nosotros y por nosotros. En los discursos de despedida en el Evangelio de Juan, Jesús dice precisamente esto a sus discípulos: «Me voy y vuelvo a vuestro lado» (14,28). Aquí está sintetizada maravillosamente la peculiaridad del «irse» de Jesús, que es al mismo tiempo su «venir», y con eso queda explicado también el misterio acerca de la cruz, la resurrección y la ascensión. Su irse es precisamente así un venir, un nuevo modo de cercanía, de presencia permanente, que Juan pone también en relación con la «alegría», de la que antes hemos oído hablar en el Evangelio de Lucas.

Puesto que Jesús está junto al Padre, no está lejos, sino cerca de nosotros. Ahora ya no se encuentra en un solo lugar del mundo, como antes de la «ascensión»; con su poder que supera todo espacio, Él no está ahora en un solo sitio, sino que está presente al lado de todos, y todos lo pueden invocar en todo lugar y a lo largo de la historia.

En el Evangelio hay un pequeño relato muy bello (cf. Mc 6,45-52), en el que Jesús anticipa durante su vida terrenal este modo de cercanía, haciéndolo así más fácilmente comprensible para nosotros.

Después de la multiplicación de los panes, el Señor ordena a los discípulos que suban a la barca y vayan por delante a la otra orilla, hacia Betsaida, mientras El despide a la muchedumbre. Luego se retira «al monte» para orar. Por tanto, los discípulos están solos en la barca. Tenían el viento en contra, el mar agitado. Están amenazados por la fuerza de las olas y la borrasca. El Señor parece estar lejano, haciendo oración en su monte. Pero como está cerca del Padre, Él los ve. Y porque los ve, viene hacia ellos caminando sobre el mar, sube a la barca con ellos y hace posible la travesía hasta su destino.

Esta es una imagen para el tiempo de la Iglesia, que también se nos propone precisamente a nosotros. El Señor está «en el monte» del Padre. Por eso nos ve. Por eso puede subir en cualquier momento a la barca de nuestra vida. Y por eso podemos invocarlo siempre, estando seguros de que Él siempre nos ve y siempre nos oye. También hoy la barca de la Iglesia, con el viento contrario de la historia, navega por el océano agitado del tiempo. Se tiene con frecuencia la impresión de que está para hundirse. Pero el Señor está presente y viene en el momento oportuno. «Voy y vuelvo a vuestro lado»: ésta es la confianza de los cristianos, la razón de nuestro júbilo.

Desde otro punto de vista totalmente distinto puede verse algo parecido en el relato de la primera aparición del Resucitado a María Magdalena, teológica y antropológicamente muy denso. Quisiera hacer notar aquí solamente un detalle.

Después de las palabras de los dos ángeles vestidos de blanco, María se dio media vuelta y vio a Jesús, pero no lo reconoció. Entonces Él la llama por su nombre: «¡María!». Ella tiene que volverse otra vez, y ahora reconoce con alegría al Resucitado, al que llama «Rabbuní», su Maestro. Quiere tocarlo, retenerlo, pero el Señor le dice: «Suéltame, que todavía no he subido al Padre» (Un 20,17). Esto nos sorprende. Es como decir: Precisamente ahora que lo tiene delante, ella puede tocarlo, tenerlo consigo. Cuando habrá subido al Padre, eso ya no será posible. Pero el Señor dice lo contrario: Ahora no lo puede tocar, retenerlo. La relación anterior con el Jesús terrenal ya no es posible.

Se trata aquí de la misma experiencia a la que se refiere Pablo en 2 Corintios 5,16s: «Si conocimos a Cristo según los criterios humanos, ya no lo conocemos así. Si uno está en Cristo, es una criatura nueva». El viejo modo humano de estar juntos y de encontrarse queda superado. Ahora ya sólo se puede tocar a Jesús «junto al Padre». Únicamente se le puede tocar subiendo. Él nos resulta accesible y cercano de manera nueva: a partir del Padre, en comunión con el Padre.

Esta nueva capacidad de acceder presupone también una novedad por nuestra parte: por el bautismo, nuestra vida está ya escondida con

Cristo en Dios; en nuestra verdadera existencia ya estamos «allá arriba», junto a Él, a la derecha del Padre (cf. Col 3,1ss). Si nos adentramos en la esencia de nuestra existencia cristiana, entonces tocamos al Resucitado: allí somos plenamente nosotros mismos. El tocar a Cristo y el subir están intrínsecamente enlazados. Y recordemos que, según Juan, el lugar de la «elevación» de Cristo es su cruz, y que nuestra «ascensión» —que siempre es necesaria cada vez—, nuestro subir para tocarlo, ha de ser un caminar junto con el Crucificado.

El Cristo junto al Padre no está lejos de nosotros; si acaso, somos nosotros los que estamos lejos de Él; pero la senda entre Él y nosotros está abierta. De lo que se trata aquí no es de un recorrido de carácter cósmico-geográfico, sino de la «navegación espacial» del corazón, que lleva de la dimensión de un encerramiento en sí mismo hasta la dimensión nueva del amor divino que abraza el universo.

Volvamos todavía al primer capítulo de los Hechos de los Apóstoles. Hemos dicho que la existencia cristiana no consiste en escudriñar el futuro, sino, de un lado, en el don del Espíritu Santo y, de otro, en el testimonio universal de los discípulos en favor de Jesús crucificado y resucitado (cf. Hch 1,6-8). Y la desaparición de Jesús a través de la nube no significa un movimiento hacia otro lugar cósmico, sino su ascensión en el ser mismo de Dios y, así, la participación en su poder de presencia en el mundo.

Luego el texto prosigue. Al igual que antes, junto al sepulcro (cf. Lc 24,4), también ahora aparecen dos hombres vestidos de blanco y dirigen un mensaje: «Galileos, ¿qué hacéis ahí plantados mirando al cielo? El mismo Jesús que os ha dejado para subir al cielo, volverá como le habéis visto marcharse» (Hch 1,11). Con eso queda confirmada la fe en el retorno de Jesús, pero al mismo tiempo se subraya una vez más que no es tarea de los discípulos quedarse mirando al cielo o conocer los tiempos y los momentos escondidos en el secreto de Dios. Ahora su tarea es llevar el testimonio de Cristo hasta los confines de la tierra.

La fe en el retorno de Cristo es el segundo pilar de la confesión cristiana. Él, que se ha hecho carne y permanece Hombre sin cesar, que ha inaugurado para siempre en Dios el puesto del ser humano, llama a todo el mundo a entrar en los brazos abiertos de Dios, para que al final Dios se haga todo en todos, y el Hijo pueda entregar al Padre al mundo entero asumido en Él (cf. 1 Co 15,20-28). Esto implica la certeza en la esperanza de que Dios enjugará toda lágrima, que nada quedará sin sentido, que toda injusticia quedará superada y establecida la justicia. La victoria del amor será la última palabra de la historia del mundo.

Como actitud de fondo para el «tiempo intermedio», a los cristianos se les pide la vigilancia. Esta vigilancia significa, de un lado, que el hombre no se encierre en el momento presente, abandonándose a las cosas tangibles, sino que levante la mirada más allá de lo momentáneo y sus urgencias.

De lo que se trata es de tener la mirada puesta en Dios para recibir de Él el criterio y la capacidad de obrar de manera justa.

Por otro lado, vigilancia significa sobre todo apertura al bien, a la verdad, a Dios, en medio de un mundo a menudo inexplicable y acosado por el poder del mal. Significa que el hombre busque con todas las fuerzas y con gran sobriedad hacer lo que es justo, no viviendo según sus propios deseos, sino según la orientación de la fe. Todo eso está explicado en las parábolas escatológicas de Jesús, particularmente en la del siervo vigilante (cf. Lc 12,42-48) y, de otra manera, en la de las vírgenes necias y las vírgenes prudentes (cf. Mt 25,1-13).

Pero ¿cuál es la situación de la existencia cristiana respecto al retorno del Señor? ¿Lo esperamos de buena gana o no? Ya Cipriano de Cartago (t 258) se vio en la necesidad de exhortar a sus lectores a que el temor ante las grandes catástrofes o ante la muerte no les alejara de la oración por el retorno de Cristo. ¿Debemos acaso apreciar más el mundo que está declinando que al Señor que, no obstante, esperamos?

El Apocalipsis termina con la promesa del retorno del Señor e implorando que se cumpla: «El que atestigua esto responde: "Sí, vengo enseguida". Amén. ¡Ven, Señor Jesús!» (22,20). Es la oración de la persona enamorada que, en la ciudad asediada y oprimida por tantas amenazas y los horrores de la destrucción, espera necesariamente con afán la llegada del Amado, que tiene el poder de romper el asedio y traer la salvación. Es el grito lleno de esperanza que anhela la cercanía de Jesús en una situación de peligro, en la que sólo Él puede ayudar.

Pablo pone al final de la Primera Carta a los Corintios la misma oración según la formulación aramea, pero que puede ser dividida y, por tanto, también entendida de dos maneras diferentes: «Marana tha» («Ven, Señor»), o bien, «Marana tha» («El Señor viene»). En este doble modo de lectura se puede ver claramente la peculiaridad de la espera cristiana de la llegada de Jesús. Es al mismo tiempo el grito: «Ven»; y la certeza llena de gratitud: «Él viene». Sabemos por la Didaché (ca. 100) que este grito formaba parte de las plegarias litúrgicas de la celebración eucarística de los primeros cristianos; aquí se encuentra también concretamente la unidad de los dos modos de lectura. Los cristianos invocan la llegada definitiva de Jesús y ven al mismo tiempo con alegría y gratitud que ya ahora Él anticipa esta llegada: ya ahora viene a estar entre nosotros.

La oración cristiana por el retorno de Jesús contiene siempre también la experiencia de su presencia. Esta plegaria nunca se refiere exclusivamente al futuro. Sigue siendo válido precisamente lo que ha dicho el Resucitado: «Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). Él está con nosotros ahora, y de modo particularmente denso en la presencia eucarística. Pero, viceversa, la experiencia cristiana de la presencia lleva también en

sí misma la tensión hacia el futuro, hacia la presencia definitivamente cumplida: la presencia de ahora no es todavía completa. Impulsa más allá de ella misma. Nos pone en camino hacia lo definitivo.

Me parece oportuno aclarar aún, mediante dos expresiones diferentes de la teología, esta tensión intrínseca de la espera cristiana del retorno, espera que ha de caracterizar la vida y la oración cristiana. En el primer domingo de Adviento, el breviario romano propone a los orantes una catequesis de Cirilo de Jerusalén (Cat. XV,1-3: PG 33,870-874), que comienza con estas palabras: «Anunciamos la venida de Cristo, pero no una sola, sino también una segunda... Pues casi todas las cosas son dobles en nuestro Señor Jesucristo. Doble es su nacimiento: uno de Dios, desde toda la eternidad; otro de la Virgen en la plenitud de los tiempos. Es doble también su descenso: el primero silencioso..., el otro manifiesto, todavía futuro». Esta doctrina sobre la doble venida ha dejado su sello en el cristianismo y forma parte del núcleo del anuncio del Adviento. Todo esto es correcto, pero insuficiente.

Apenas unos días después, el miércoles de la primera semana de Adviento, el breviario ofrece una interpretación tomada de las homilías de Adviento de san Bernardo de Claraval, en la cual se expresa una visión complementaria. En ella se lee: «Sabemos de una triple venida del Señor. Además de la primera y de la última, hay una venida intermedia (*adventus medius*)... En la primera venida, el Señor vino en carne y debilidad; en esta segunda, en espíritu y poder; y, en la última, en gloria y majestad» (In Adventu Domini, serm. III, 4.V, 1: PL 183, 45A.5050C-D). Para confirmar su tesis, Bernardo se remite a Juan 14,23: «El que me ama guardará mi palabra y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él».

Se habla explícitamente de una «venida» del Padre y del Hijo: es la escatología del presente, que Juan desarrolla. En ella no se abandona la espera de la llegada definitiva que cambiará el mundo, pero muestra que el tiempo intermedio no está vacío: en él está precisamente el *adventus medius*, la llegada intermedia de la que habla Bernardo. Esta presencia anticipadora forma parte sin duda de la escatología cristiana, de la existencia cristiana.

Aunque la expresión *adventus medius* era desconocida antes de Bernardo, su contenido existía ya desde el principio en toda la tradición cristiana de distintas maneras. Recordemos que san Agustín, por ejemplo, veía las palabras del anuncio en la nube sobre la que viene el Juez universal: las palabras del mensaje transmitidas por los testigos son la nube en la que Cristo viene al mundo; ya ahora. Así se prepara al mundo para la venida definitiva. Las modalidades de esta «venida intermedia» son múltiples: el Señor viene en su Palabra; viene en los sacramentos, especialmente en la santa Eucaristía; entra en mi vida mediante palabras o acontecimientos.

Pero hay también modalidades de dicha venida que hacen época. El impacto de dos grandes figuras —Francisco y Domingo— entre los siglos XII y XIII, ha sido un modo en que Cristo ha entrado de nuevo en la historia, haciendo valer de nuevo su palabra y su amor; un modo con el cual ha renovado la Iglesia y ha impulsado la historia hacia sí. Algo parecido podemos decir de las figuras de los santos del siglo XVI: Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, llevan consigo nuevas irrupciones del Señor en la historia confusa de su siglo, que andaba a la deriva alejándose de Él. Su misterio, su figura, aparece nuevamente; y, sobre todo, se hace presente de un modo nuevo su fuerza, que transforma a los hombres y plasma la historia.

Por tanto, ¿podemos orar por la venida de Jesús? ¿Podemos decir con sinceridad: «¡Marana tha! ¡Ven, Señor Jesús!»? Sí, podemos y debemos. Pedimos anticipaciones de su presencia renovadora del mundo. En momentos de tribulación personal le imploramos: Ven, Señor Jesús, y acoge mi vida en la presencia de tu poder bondadoso. Le rogamos que se haga cercano a los que amamos o por los que estamos preocupados. Pidámosle que se haga presente con eficacia en su Iglesia.

Y ¿por qué no le pedimos también que nos dé hoy nuevos testigos de su presencia, en los que Él mismo se acerque a nosotros? Y esta oración, que no apunta directamente al fin del mundo,

pero que es una verdadera súplica de su venida, conlleva toda la amplitud de aquella oración que Él mismo nos ha enseñado: «Venga a nosotros tu reino», ¡Ven, Señor Jesús!

Volvamos una vez más a la conclusión del Evangelio de Lucas. Jesús llevó a los suyos cerca de Betania, se nos dice. «Levantando las manos, los bendijo. Y mientras los bendecía, se separó de ellos subiendo hacia el cielo» (24,50s). Jesús se va bendiciendo, y permanece en la bendición. Sus manos quedan extendidas sobre este mundo. Las manos de Cristo que bendicen son como un techo que nos protege. Pero son al mismo tiempo un gesto de apertura que desgarrar el mundo para que el cielo penetre en él y llegue a ser en él una presencia.

En el gesto de las manos que bendicen se expresa la relación duradera de Jesús con sus discípulos, con el mundo. En el marcharse, Él viene para elevarnos por encima de nosotros mismos y abrir el mundo a Dios. Por eso los discípulos pudieron alegrarse cuando volvieron de Betania a casa. Por la fe sabemos que Jesús, bendiciendo, tiene sus manos extendidas sobre nosotros. Ésta es la razón permanente de la alegría cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

INDICACIONES GENERALES

PARA LA PRIMERA PARTE

Como he indicado en el prólogo este libro presupone la exégesis histórico-crítica y utiliza sus resultados, pero pretende ir más allá de este método para llegar a una interpretación propiamente teológica. No desea entrar en la discusión específica de la exégesis histórico-crítica. Por este motivo, tampoco he pretendido ser exhaustivo en el uso de la bibliografía que, por otro lado, sería interminable. Las obras utilizadas son citadas en cada caso, entre paréntesis y de modo abreviado; los títulos completos se encuentran en la bibliografía que se indica a continuación".

Pero antes quisiera citar algunas de las obras más importantes y recientes sobre Jesús:

Nota editorial: las citas han sido traducidas normalmente del texto original, al que corresponde también la referencia. No obstante, se ha creído prestar un servicio útil al lector señalando entre paréntesis el título de la traducción española cuando ha sido posible.

Joachim Gnilka, *Jesus von Nazareth. Botschaft and Geschichte* [Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Suplemento, vol. 3], Herder, Friburgo 1990 (trad. esp. Jesús de Nazaret. Mensaje e historia, Herder, Barcelona 1993').

Klaus Berger, *Jesus, Pattloch*, Múnich 2004 (trad. esp. Jesús, Sal Terrae, Santander 2009). El autor, con profundos conocimientos exegeticos, presenta esencialmente la figura de Jesús y su mensaje de cara a las cuestiones actuales.

Heinz Schürmann, *Jesus. Gestalt and Geheimnis. Gesammelte Beitrage*, K. Scholtissek (ed.), Bonifatius, Paderborn 1994 (trad. esp. El destino de Jesús: su vida y su muerte, Sígueme, Salamanca 2003).

John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, Nueva York 1991ss (trad. esp. Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico, Verbo Divino, Estella 1998-2003). Esta obra en tres volúmenes de un exegeta americano representa desde muchos aspectos un modelo de exégesis histórico-crítica, en la que se ponen de manifiesto tanto la importancia como los límites de esta disciplina. Merece la pena leer la reseña de Jacob Neusner al primer volumen, «Who Needs the Historical Jesus?», en *Chronicles*, julio 1993, pp. 32-34.

Thomas Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Herder, Friburgo 2006. El libro no trata de reconstruir la figura del Jesús histórico, sino que ilustra el testimonio de fe contenido en los distintos escritos del Nuevo Testamento.

Rudolf Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* [Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Suplemento, vol. 4], Friburgo 1993 (trad. esp. La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios, Herder, Barcelona 1998). Después de este libro, citado en el prólogo de la primera parte de esta obra, Schnackenburg ha

escrito otro librito muy personal: *Freundschaft mit Jesus*, Herder 1995 (trad. esp. *Amistad con Jesús, Sígueme*, Salamanca 1998), poniendo el acento, más que sobre lo que es reconocible, sobre el efecto que Jesús produce en el alma y el corazón de los hombres y, de este modo — como él dice—, busca un equilibrio entre razón y experiencia.

En la interpretación de los Evangelios me baso predominantemente en los volúmenes del *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament (HThNT)*, que lamentablemente ha quedado incompleto.

Se puede encontrar abundante material sobre la historia de Jesús también en la obra en seis volúmenes *La historia de Jesús*, Rizzoli, Milán 1983-1985, de varios autores (editado por Virgilio Quitado, con el asesoramiento científico de Martini, Rossano, Gilbert, Dupont).

Las abreviaturas corresponden a las de la tercera edición del *Lexikon für Theologie and Kirche (LThK)*, Herder, Friburgo 1993ss.

INDICACIONES GENERALES

PARA LA SEGUNDA PARTE

A las indicaciones generales referentes a la primera parte, que siguen siendo válidas también para esta segunda, hay que añadir aún algunos títulos que conciernen a la obra en su conjunto. La obra en 6 volúmenes de Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. I, 1-4; II, 1-2, Neukirchener Verlag 2002-2009, ha sido concluida y ahora está disponible. Para esta segunda parte es especialmente importante el volumen I, 2: *Jesu Tod and Auferstehung and die Entstehung der Kirche aus Juden and Heiden* (2003).

En su segunda edición, está disponible: Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. I (*Die Vielfalt des Neuen Testaments*) y vol. II (*Die Einheit des Neuen Testaments*), Mohr Siebeck, Tübinga 2002; 20052.

En 2007, Martin Hengel, junto con Anna Maria Schwemmer, ha publicado una obra de relevante significado para este libro: *Jesus and das Judentum*, Mohr Siebeck, Tübinga. Es el primer tomo de una *Geschichte des frühen Christentums*, proyectada en cuatro volúmenes.

Entre las varias obras de Franz Mugner que se refieren a la materia del presente libro quisiera mencionar aquí, en particular: *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels and der Urkirche. Gesammelte Aufsätze*, Michael Theobald (ed.), Mohr Siebeck, Tübinga 1999.

Quisiera remitir de manera particular a la obra de Joachim Ringleben, ya mencionada en el prólogo, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Mohr Siebeck, Tübinga 2008.

He indicado ya igualmente en el prólogo el libro, esencial para la cuestión de la metodología, de Marius Reiser, *Bibelkritik and Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese and Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübinga 2007.

Es útil sobre el mismo tema: *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese (Quaestiones disputatae, vol. 225)*, Thomas Söding (ed.), Herder, Friburgo 2007.

Es también instructivo: Francois Dreyfus, *Exégese en Sorbonne, exégese en Église. Esquisse d'une théologie de la Parole de Dieu, Parole et Silence*, Les-Plans-sur-Bex 2006. Del ámbito de la teología sistemática se han de mencionar ahora, junto con las grandes cristologías de Wolfhart Pannenberg, Walter

Kasper y Christoph Schönborn, el volumen de Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen and Brennpunkte der Christologie*, Pustet, Ratisbona 2008.

Angelo Amato, *Gesù, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008.

1. ENTRADA EN JERUSALÉN

Y PURIFICACIÓN DEL TEMPLO

A la entrada en Jerusalén está dedicado el fascículo I/2009 de la *Revista Internacional de Teología y Cultura Communio* (ed. alemana, año 38, pp. 1-43). Remito en particular a la contribución de Harald Buchinger, «Hosanna dem Sohne Davids!». *Zur Liturgie des*

Palmsonntags, pp. 35-43. Pero en el momento de la publicación de este fascículo ya estaba redactado el primer capítulo de esta segunda parte.

Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium, Zweiter Teil* [Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol. II, 2], Friburgo 1977.

Eduard Lohse, art. «hósanna», en: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. IX, Gerhard Friedrich (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1973, pp. 682ss.

Sobre la purificación del templo, además de los comentarios: Vittorio Messori, *Pati sotto Ponzio Pilato?*, SEI, Turín 1992, pp. 190-199 (trad. esp. *¿Padeció bajo Poncio Pilato?*, Rialp, Madrid 19983).

Martin Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Brill, Leiden – Köln 19762.

Id., *War Jesus Revolutionär?*, Calwer Hefte 110, Calwer Verlag, Stuttgart 1973. Con más indicaciones bibliográficas.

Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, op. cit. (cf. bibliografía general), vol. I, 2, pp. 59-65.

2. DISCURSO ESCATOLÓGICO DE JESÚS

Con mi exposición sobre el discurso escatológico de Jesús trato de desarrollar, profundizar y — donde es necesario — corregir el análisis que he presentado antes en mi escatología de 1977 (nueva edición: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Pustet, Ratisbona 2007 (trad. esp. *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 2007).

Flavio Josefo, *De bello Judaico. Der Jüdische Krieg*. Edición bilingüe en griego y alemán, editado por Otto Michel y Otto Bauernfeind, VI, 299s (cit. según: vol. II, 2), Múnich 1969, pp. 52s; notas pp. 179-190 (trad. esp. *La guerra de los judíos*, Gredos, Madrid 1997-1999).

Alexander Mittelstaedt, *Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes*, Francke, Tübinga 2006, pp. 49-164. Joachim Gnllka, *Die Nazarener and der Koran. Eine Spurensuche*, Herder, Friburgo 2007.

Gregorio Nacianceno, *Die fünf theologischen Reden*, edición y comentario de Joseph Barbel, Patmos, Düsseldorf 1963 (cit.: Barbel). Sobre Rm 3,23: Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, op. cit. (cf. bibliografía general), vol. I,3 y II,1.

Bernardo de Claraval, *De consideratione ad Eugenium Papam*, en: *Sämtliche Werke, lateinisch/deutsch*, Gerhard B. Winkler (ed.), Tyrolia, Innsbruck 1990-99; vol. I (1990), pp. 611-827; notas de Hildegard Brem pp. 829-841 (cit.: Winkler I) (trad. esp. *Obras completas de San Bernardo*, BAC, Madrid 1986).

Para el significado del judaísmo post-bíblico:

Franz Muflner, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum and Kirche*, Herder, Friburgo 1991.

(eds.), vol. 8, Schwabe, Basilea 1992, coll. 531553; en particular II, 1 *Griechische Antike* (Martin Arndt), II, 2, *Judentum* (Maren Niehoff), III, 1, *Neues Testament* (Martin Arndt), III, 2, *Patristik* (Rita Sturlese).

Para Plotino remito a Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 8: *Plotino e il neoplatonismo pagano*, Bompiani, Milán 2004, pp. 19-186.

Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Dritter Teil* [Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol. IV,3], Herder, Friburgo 1975, pp. 6-53 (trad.

esp. *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona 1980-1987).

Charles K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, Westminster, Philadelphia 1978; citado según la edición alemana: *Das Evangelium nach Johannes* [Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament], Sonderband, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1990.

Franz MuAner, *Der Jakobusbrief* [Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol. XIII, 1], Friburgo 1964, pp. 225-230.

3. EL LAVATORIO DE LOS PIES

4. LA ORACIÓN SACERDOTAL DE JESÚS

Para el tema «pureza-purificación» remito al importante artículo «Reinheit/Reinigung» en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter y Karlfried Gründer

André Feuillet, *Le sacerdote du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Editions de Paris, 1972.

El comentario *Der Hebräerbrief, übersetzt and erklärt von Knut Backhaus* (Regensburger Neues Testament), Pustet, Ratisbona 2009. Lamentablemente, este comentario no estaba disponible cuando se redactó este capítulo

Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, vol. 2], Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, citado aquí según la 14ª edición de 1956.

Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, Zweiter Teil and Dritter Teil* [Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament], Friburgo (vol. IV, 2, 1971; vol. IV, 3, 1975) (trad. esp. *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona 1980-1987).

Para el tema del «Nombre» en el AT, cf. el artículo «sem» de Heinz-Josef Fabry y Friedrich V. Reiterer, en: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Heinz-Josef Fabry y Helmer Ringgren (eds.), vol. VIII, Kohlhammer, Stuttgart 1995, coll. 122-176; además, Hans Bietenhard, el artículo «ónoma», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. V, Gerhard Friedrich (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1954, pp. 242-283. Basil Studer, *Gott and unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1985.

5. LA ÚLTIMA CENA

Annie Jaubert, «La date de la dernière Cène», en: *Revue de l'histoire des religions* 146 (1954), 140-173; id, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, J. Gabalda & Cie, París 1957.

Alberto Giglioli, «Il giorno dell'ultima Cena e l'anno della morte di Gesù», en: *Rivista Biblica* 10 (1962) 156-181.

De la inmensa literatura sobre la fecha de la Última Cena y la muerte de Jesús quisiera mencionar solamente la exposición —excelente por la meticulosidad y precisión— que John P. Meier ha presentado en el primer volumen de su libro sobre Jesús, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, I: The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, Nueva York 1991, pp 372-433 (trad. esp.: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I. *Las raíces del problema y de la persona*, Verbo Divino, Estella 1998E). Respecto al contenido de la tradición acerca de la Última Cena me han sido particularmente valiosos los diversos estudios de Rudolf Pesch. Junto a su comentario *Das Markusevangelium, Zweiter Teil*, op. cit. (cf. bibliografía cap. 1), quisiera recordar: *Das Abendmahl and Jesu Todesverständnis* [Quaestiones disputatae, vol. 80], Herder, Friburgo 1978; *Das Evangelium in Jerusalem*, en: *Das Evangelium and die Evangelien*.

Vorträge vom Winger Simposium 1982, Peter Stuhlmacher (ed.), Mohr Siebeck, Tubinga 1983, pp. 113-155.

Es siempre importante: Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1935 (19674) (trad. esp. *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980).

Erik Peterson, *Die Kirche*, en: *Theologische Traktate, Ausgewählte Schriften*, vol. I, Barbara Nichtweiß (ed.), Echter, Würzburg 1994, pp. 245-257 (trad. esp. *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966).

Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, París 1966; nueva edición: Cerf, París 2009. (trad. esp. *Eucaristía*, Herder, Barcelona 1969).

Peter Fiedler, «Sünde and Vergebung im Christentum», en: Internationale Zeitschrift A? Theologie Concilium 10 (1974) 568-571. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, Kaiser, Múnich 1937; ahora en: Werke, vol. 4, Gütersloher Verlagshaus 2008, capítulo 1 (trad. esp. El precio de la Gracia, Sígueme, Salamanca 1968).

Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments, op. cit. (cf. bibliografía general), vol. I, 2, pp. 77-85.

Norbert Baumert y Maria-Irma Seewann, Eucharistie "für alíe" oder "für viele"», en: Gregorianum 89 (2008), 501-532.

Ferdinand Kattenbusch, «Der Quellort der Kirchenidee», en: Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte, ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebzigsten Geburtstage dargebracht von einer Reihe seiner Schuler,

J. C. Hinrichs, Leipzig 1921, pp. 143-172.

Willy Rordorf, Sabbat and Sonntag in der Alten Kirche, Theologischer Verlag, Zürich 1972; id, Lex orandi-lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60 Geburtstag, Editorialde la Universidad de Friburgo (Suiza) 1993, en particular pp. 1-51.

Josef Andreas Jungmann SJ, Messe im Gottesvolk. EM nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia, Herder, Friburgo 1970.

Apenas concluida la redacción de este capítulo apareció el pequeño volumen, elaborado más profundamente, de Manfred Hauke: «Für viele vergossen». Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des pro multis in den Wandlungsworten, Dominus-Verlag, Augsburg 2008.

6. GETSEMANÍ

Para las indicaciones sobre Getsemaní: Gerhard Kroll, Auf den Spuren Jesu, St. Benno, Leipzig 1975.

Alois Stöger, Das Evangelium nach Lukas, 2. Teil, Geistliche Schriftlesung, vol. 3,2, Patmos, Düsseldorf 1966 (trad. esp. El Evangelio según San Lucas, Herder, Barcelona 1975). Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, op. cit. (cf. bibliografía cap. 4).

Para el Concilio de Calcedonia: Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, vol. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Herder, Friburgo 1979; para los desarrollos post-conciliares, vol. II, 1-4, 1986-2002, en particular vol. II, 1 (1986): Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption and Widerspruch (451-518). (trad. esp., vol. I, Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451), Sígueme, Salamanca 1997).

La compleja historia de la recepción del Concilio de Calcedonia ha sido presentada de manera sólida y precisa por Hans- Georg Beck, «Die frühbyzantinische Kirche», en: Handbuch der Kirchengeschichte, Hubert Jedin (ed.), vol. II, 2, Herder, Friburgo 1975, pp. 1-92 (trad. esp. Manual de historia de la Iglesia, t. II, Herder, Barcelona 1980).

Sobre Máximo el Confesor: Christoph Schönborn, Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung, Novalis, CH-QuernNeukirchen 1984, pp. 107-138 (trad. esp. El icono de Cristo, Encuentro Ediciones, Madrid 1999), y también Francois-Marie Léthel, Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mise en lumière par saint Maxime le Confesseur, Beauchesne, París 1979. Joachim Jeremias, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie - and Zeitgeschichte, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966. (trad. esp. Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca 2005).

Para la teología del Monte de los Olivos es importante: Francois Dreyfus, Jesus savaitel qu'il était Dieu?, Cerf, París 1984 (trad. esp. ¿Sabía Jesús que era Dios?, Universidad Iberoamericana, México 1987).

Albert Vanhoye, Accogliamo Cristo nostro sommo sacerdote. Esercizi Spirituali predicati in Vaticano 10-16 febbraio 2008, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008 (trad. esp. Acojamos a Cristo, nuestro sumo sacerdote: ejercicios espirituales con Benedicto XVI, Ediciones San Pablo, Madrid 2010).

Adolf von Harnack, «Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief», en: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín 1929, pp. 6973, en particular, p. 71; por otro lado, cf. la interpretación profunda del texto de Hb 5,7-10 en Knut Backhaus, *Der Hebräerbrief*, op. cit. (cf. bibliografía cap. 4), pp. 206-211.

7. EL PROCESO DE JESÚS

La obra clásica sobre el proceso a Jesús sigue siendo: Josef Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Pustet, Ratisbona 19694 (trad. esp. *El proceso de Jesús*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1959). Por lo que se refiere a las cuestiones históricas, me atengo esencialmente a Martin Hen- gel y Anna Maria Schwemer, *Jesus and das Judentum*, op. cit. (cf. bibliografía general), pp. 587-611. Intuiciones importantes se encuentran en Franz Mugner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum-Jesus-Kirche*, Herder, Friburgo 1987, especialmente pp. 125-136.

Sobre la versión joánica del proceso y la cuestión acerca de la verdad, me ha servido de ayuda: Thomas Söding, «Die Macht der Wahrheit and das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses», en: *Zeitschrift für Theologie and Kirche* 93 (1996), 35-58.

Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser, Múnich 1957 (trad. esp. *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 2002).

Charles K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, op. cit. (cf. bibliografía cap. 3). Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, Zweiter Teil, op. cit. (cf. bibliografía cap. 1), pp. 461-467.

Joachim Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, Zweiter Teil [Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol. I, 2], Friburgo 1988.

Francis S. Collins, *The Language of God. A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press, Nueva York 2006; citado según la edición alemana: *Gott and die Gene. EM Naturwissenschaftler begründet seinen Glauben*, Gütersloher Verlagshaus 2007 (trad. esp. *¿Cómo habla Dios?*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 2007).

8. CRUCIFIXIÓN Y SEPULTURA DE JESÚS

Un análisis conmovedor de Is 53 en: Marius Reiser, *Bibelkritik and Auslegung der Heiligen Schrift*, op. cit. (cf. bibliografía general), pp. 337-346.

También acerca de Platón y el Libro de la Sabiduría, cf. Reiser, pp. 347-353.

Para la inscripción sobre la cruz: Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 19663, pp. 195s. Para las teologías modernas sobre el dolor de Dios y el sufrimiento de Jesús a causa de la lejanía de Dios, remito a: Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund and Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, Múnich 1972 (trad. esp.

El Dios crucificado, Sígueme, Salamanca 2010), y a: Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik*, vol. IV: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983 (trad. esp. *Teodramática*, vol. V: *El último acto*, Encuentro, Madrid 1997).

Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Winter, Heidelberg 1960.

Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, Zweiter Teil, op. cit. (cf. bibliografía cap. I, pp. 468-503).

Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Dritter Teil, op. cit. (cf. bibliografía cap. 3), pp. 310-352.

Para la cuestión mariana: *Storia della mariologia*, vol. 1: *Dal modello biblico al modello letterario*, Enrico dal Covolo y Arístides Serra (eds.), Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 105-127.

Para la última parte: Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, vol. 11: *Theologie der Liturgie*, Herder, Friburgo 2008 (trad. esp. *La esencia de la liturgia: una introducción*, Cristiandad, Madrid 2001).

9. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

DE ENTRE LOS MUERTOS

Para las cuestiones exegéticas (tradición en forma de confesión, apariciones, etc.), es fundamental: Béda Rigaux, Dieu el'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique, Duculot, Gembloux 1973.

Es importante también: Franz MuLner, Die Auferstehung Jesu, Kösel, Múnich 1969 (tr. esp. La resurrección de Jesús, Sal Terrae, Santander 1971).

Reflexiones útiles en: Thomas Soding, Der Tod ist tot, das Leben lebt. Ostern zwischen Skepsis and Hoffnung, Matthias Grünewald, Ostfildern 2008.

Un primer análisis de 1 Co 15, que sigo esencialmente también aquí, lo he presentado en mi pequeño volumen Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen fiber den Dreieinigen Gott, Kösel, Múnich 1976, pp. 76-84; nueva edición 2006 (trad. esp. El Dios de Jesucristo, Sígueme, Salamanca 1980).

Josef Blank, Paulus and Jesus. Eine theologische Grundlegung [Studien zum Alten and Neuen Testament, vol. 18], Kösel, Múnich 1968.

Rudolf Bultmann, Neues Testament and Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verleündigung, Kaiser, Múnich 1941 (reimpresión 1985).

Hartmut Gese, «Die Frage des Weltbildes», en: id., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge [Beiträge zur evangelischen Theologie, vol. 78], Kaiser, Múnich 1977, pp. 202-222.

Hans Conzelmann, Zur Analyse der Bekenntnisformell. Kor. 15,3-5, en: Evangelische Theologie 25 (1965) 1-11, particularmente pp. 7s; también en: id., Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament [Beiträge zur evangelischen Theologie, vol. 65], Kaiser, Múnich 1974, pp. 131-141, particularmente pp. 137s.

Martin Hengel y Anna Maria Schwemer, Jesus and das Judentum, op. cit. (cf. bibliografía general).

Friedrich Hauck, art. «alalázó», en: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol. I, Gerhard Kittel (ed.), Kohlhammer, Stuttgart 1933, pp. 228s.

Quisiera remitir además a las obras de comentario, en particular a Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments, op. cit. (cf. bibliografía general, vol. I, 2, pp. 107-160).

Primer Libro de los Reyes (1° Reyes) Segundo Libro de los Reyes (2° Reyes) Primer Libro de Samuel (1° Samuel) Salmos

CITAS BÍBLICAS

ABREVIATURAS

Antiguo Testamento

2 Cro Segundo Libro de las Crónicas (2° Crónicas)

Dn Daniel

Dt Deuteronomio

Ex Éxodo

Gn Génesis

Is Isaías

Jc Jueces

Jos Josué

Jr Jeremías

Lv Levítico

1M 1° Macabeos

Nm Números

Os Oseas

1R 1 Reyes

2R 2 Reyes

1S Primer Libro de Samuel (1° Samuel)

Sal Salmos

Sb Sabiduría
Za Zacarías

Nuevo Testamento

Ap Apocalipsis

1 Co Primera Carta a los Corintios (1a Corintios)

2 Co Segunda Carta a los Corintios (2a Corintios)

Col Carta a los Colosenses (Colosenses)

Ef Carta a los Efesios (Efesios)

Flp Carta a los Filipenses (Filipenses)

Ga Carta a los Gálatas (Gálatas)

Hb Carta a los Hebreos (Hebreos)

Hch Hechos de los Apóstoles

1 Jn Primera Carta de Juan (1a Juan)

Jn Evangelio según san Juan (Juan)

Lc Evangelio según san Lucas (Lucas)

Mc Evangelio según san Marcos (Marcos)

Mt Evangelio según san Mateo (Mateo)

Rm Carta a los Romanos (Romanos)

St Carta de Santiago (Santiago)

1 Tm Primera Carta a Timoteo (1a Timoteo)

2 Tm Segunda Carta a Timoteo (2a Timoteo)

2 Ts Segunda Carta a los Tesalonicenses (2a Tesalonicenses)