

Gonzalo Puente Ojea

El Evangelio de Marcos
Del Cristo de la fe
al Jesús de la historia

Teoría



Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.



1. INTRODUCCIÓN.....	10
2. LA REGLA HEURÍSTICA Y LOS DOS MENSAJES	14
3. SALTO DESDE LA HISTORIA A LA TEOLOGÍA.	20
4. PRIORIDAD DE MARCOS	23
5. PROCLAMACIÓN POSTPASCUAL	28
6. SECRETO MESIÁNICO	31
8. SIERVO DE DIOS E HIJO DEL HOMBRE	41
9. AUTENTICIDAD E HISTORICIDAD EN LOS <i>DICTA</i>	47
10. DICHOS SOBRE EL HIJO DEL HOMBRE Y TRADICIONES DE LA PASIÓN.....	53
11. <i>INTERPRETATIO CHRISTIANA</i>	57
12. EUCARISTÍA Y PAULINISMO EN MARCOS.....	62
13. JESÚS Y LAS PREDICCIONES DE LA PASIÓN..	69
14. MINISTERIO Y MAGISTERIO DEL JESÚS DE LA HISTORIA.....	76
EPÍLOGO	127

NOTA DE LECTURA¹

Esta concisa exposición del *Evangelio* atribuido a Marcos se propone presentar al lector las premisas teológicas de un escrito de pretensión historiográfica pero concebido desde la fe en la supuesta resurrección de un galileo conocido por el nombre de Jesús de Nazaret, o el Nazareno, así como identificar las huellas que paradójicamente este relato ha conservado de su personalidad histórica.

La premisa mayor marquiana consiste en otorgar autenticidad a lo que no es sino una impresionante *ficción* legendaria según la cual Jesús habría previsto, asumido y anunciado secretamente a sus discípulos, antes de iniciar el período decisivo de su aventura personal, su martirio expiatorio y su resurrección al tercer día. En la historia de la exégesis neotestamentaria, dicha ficción recibió el nombre de *secreto mesianico* porque escenifica la revelación hecha por Jesús de que el Mesías —él mismo— debe sufrir y morir conforme a un plan de salvación universal establecido por Dios desde el inicio de los tiempos. Este imaginario episodio constituye la piedra fundacional de la reve-

¹ Este librito *completa*, y en cierta medida sintetiza, lo que he escrito en mis libros *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Madrid, 1991, 5ª. edic., 436 pp.) y *Fe cristiana. Iglesia, poder* (Madrid, 1992, 2.ª edic., XX + 348 pp.), ambos publicados por esta misma editorial.

lación cristiana, razón por la que Hans Conzelmann, con su reconocida autoridad, pudo escribir sin hipérbole que «la teoría del secreto es la presuposición fundamental del género Evangelio».

Tal construcción fideísta descansa en un *mythologema* que distorsionó radicalmente y adulteró tanto la figura como la andadura del Nazareno, al sustituir al *Jesús de la historia* por el *Cristo de la fe*. El salto del uno al otro constituye una fractura incurable —pese a los denodados esfuerzos de los biblistas antiguos y modernos por introducir ansiosamente las indispensables *mediaciones* teológicas— y comportó consecuencias ideológicas de inmenso alcance para la historia del hombre occidental, consecuencias drásticamente operantes aún en la sociedad de hoy.

Antes de que el lector inicie la lectura de este libro, conviene advertir que el profesor A. Piñero ha suscitado reservas a mi tesis sobre el alcance del mandato de Jesús de amar a los enemigos. Estas son sus tres objeciones: 1. el término *polemios* —en su acepción sustantivada de enemigo público— apenas aparece en la literatura correspondiente en lengua griega; 2. la instrucción, inserta en las perícopas de Mt 5.38-48 y Le 6.27-38, de poner la otra mejilla, podría evocar la conducta de los soldados romanos, que con frecuencia abofeteaban a sus sometidos cuando lo juzgaban oportuno; 3. la referencia en Mateo (*loc. cit.*) a la requisita para prestar un servicio de transporte, y la consiguiente admonición a hacer dos millas aunque sólo se fuera requerido para el servicio de una.

A mi juicio, estas tres objeciones, que el lector debe recordar al leer el apartado D del capítulo 14, no ofrecen suficiente peso para debilitar mi posición, dentro del extenso tejido argumental que la sustenta. Veamos.

1. Respecto del no uso de *polemios* en los documentos neo-

testamentarios o en las versiones griegas de la literatura del judaísmo tardío (incluida la Septuaginta), la objeción resulta sólo aparente. Si el Nazareno hubiera *querido* expresar sin ambages —en *arameo*, naturalmente— que él venía a inaugurar una *nueva* e inesperada dispensación moral en cuya virtud también los agresores bélicos o miembros de las naciones enemigas de Israel y del plan soteriológico de su Dios —es decir, los enemigos públicos del pueblo elegido— debían ser amados *en cuanto tales*, entonces habría tenido que alterar en forma *nítida* y percutiente el lenguaje habitual mediante el empleo de un término inequívoco o de una perífrasis que desbordasen claramente lo que sugiere habitualmente en griego el vocablo *ekhthros* (enemigo privado, personal). De no hacerlo así, el supuesto novísimo precepto hubiera quedado sin virtualidad expresiva, enmascarado y finalmente reducido a las categorías de la ética tradicional de su entorno. Señalaba C. G. Montefiore, en un contexto análogo, que si Jesús hubiese resuelto incluir *colectivamente* a los *no-judíos* en el precepto de amar a los enemigos, se habría visto obligado a declararlo drásticamente y *con solemnidad* —como lo hizo en otras grandes ocasiones—, en estos términos: «hasta ahora os han dicho..., *pero yo os digo* que hay que amar igualmente a los adversarios gentiles, a los opresores romanos, a los enemigos del pueblo judío». Es patente que él no lo hizo. De haberlo hecho, habría destruido los imperativos de la pugna mesiánica por instaurar el Reino de Dios en la Nueva Jerusalén. Una tal *novísima* dispensación habría exigido la introducción, por ejemplo, de un término como *polemios* —justamente por su carácter insólito—, o una perífrasis equivalente, en los pasajes sinópticos mencionados. Por lo demás, ya en sí mismo, el deslinde filológico *ekhthros-polemios, hostis-inimicus*, revela su gran valor *propedéutico* —lo que A. Piñero quizá no haya captado— precisamente porque resulta indispensable en su función de plataforma desde la cual

ahondar y comprender la dualidad *enemigo público-enemigo privado* y sus consecuencias para una correcta interpretación de la ética *escatológica* de Jesús. La parábola del samaritano, en el Evangelio de Lucas, al delimitar con rigor el concepto de *prójimo*, entraña una ilustración e inequívoca corroboración de mi percepción de la categoría *enemigo* en la mente de Jesús, como podrá apreciar quien lea atentamente la sección 3.13 de mi libro *Fe cristiana. Iglesia, poder*.

2. Parece una fantasía de filólogo encontrar en la metáfora de la bofetada en la mejilla una referencia a los romanos como enemigos públicos. Desde que el mundo es mundo, jamás el hombre ha empleado este ademán como método de acción bélica o como procedimiento de combate. Antes estarían, en todo caso, el puñetazo o la patada en zonas vitales. No. Por el contrario, la bofetada en la mejilla ha sido el gesto *habitual* por antonomasia para marcar en las *relaciones privadas* una actitud de ira dirigida a la *humillación personal* o a la *afrenta o castigo* frente a un enemigo en el entorno convivencial —aunque en alguna ocasión pudiese ser una autoridad pública la abofeteada—.

3. La referencia a la requisa, que se encuentra en Mt 5.41, merece dos comentarios. El primero, para puntualizar que se trata de una referencia que está *ausente* del correspondiente paralelo en Lucas. El segundo, para subrayar que la ética *escatológica* del Nazareno es una ética *interina*, una moral de emergencia que equivale a una verdadera *disciplina penitencial* —como advertiera ya J. Weiss—. Por consiguiente, un signo de autosacrificio y mansedumbre personales —en la línea del cambio de mente (*metanoia*) que reclamaba vehementemente Jesús de los suyos— podría ser, entre otros muchos, tanto en la

vida pública como privada, asumir con buen ánimo la penosa carga de un servicio público. No se trataba de recomendar una actitud conformista, pasiva o evasiva en el curso de una batalla campal, o de asociarse a la violencia bélica de un enemigo público. Las penalidades de una época dura brindaban estímulos para el ejercicio de la abnegación.

Ante el evidente sentido de numerosos textos que he propuesto en otros lugares, estas tres reservas me parecen irrelevantes para las conclusiones que sostengo sobre el alcance y significado de la doctrina ética del Jesús *histórico*, aunque un exégeta esté en su derecho al sugerirlas. Esas reservas nada tienen que ver con un supuesto mandato de Jesús de amar a los enemigos públicos en cuanto tales. No sólo no hay huellas de tal mandato en los Sinópticos, sino que justamente estos textos están saturados de diáfanos pronunciamientos del Nazareno *contra* los enemigos públicos del Dios de Israel, hasta someterlos en una lucha ideológica sin cuartel.

Estos enemigos no son solamente los opresores romanos y los paganos en general, sino también sus cómplices domésticos, es decir, las oligarquías religiosas, sociales, económicas que en la práctica cotidiana hacen, al menos *de facto*, causa común con los intereses hegemónicos del ocupante. El plano de fondo está constituido, como horizonte totalizador de la *enemistad publica*, por la administración imperial romana, pero en esta instancia venían a insertarse, como en una especie de *confluencia de enemistades*, los paganos, los idólatras y los apóstatas, más las diversas capas de hebreos *poderosos* (los *dynatoi* y los *prōtoi* a que aluden los textos evangélicos). Al final, Jesús se quedó prácticamente solo.

El estilo predominantemente anecdótico de los relatos evangélicos suele centrarse en los enfrentamientos y conflictos

intra domum, por así decirlo, quedando la hostilidad potencial romana relativamente difuminada, para hacer ruidosa irrupción durante el período jerusalemita final, desde los episodios de la purificación del Templo y del pago del Tributo hasta el apresamiento, proceso y crucifixión del Nazareno como *sedicioso*. ¿Cómo sería posible explicar el trágico desenlace de la aventura mesiánica del galileo de Nazaret, si no se hubiera desarrollado en el marco de esta lucha a muerte con propios y extraños para imponer sus pretensiones mesiánicas como heraldo o como ejecutor del Reino de Dios en la tierra?... Pues bien, sólo en este marco resulta posible reconstruir un modelo fiel, claro y coherente de la actitud ética de Jesús, leyendo para ello los textos con sentido *histórico*, con el debido deslinde de planos y de circunstancias, cada uno en su propio contexto factual, y eliminando las gruesas capas de simplificación y de tergiversación que la apologética evangélica nos ha legado. Y como criterio superior del análisis, es indispensable situar al Nazareno en el marco de las realidades ideológicas, económicas, sociales y políticas de sus días, en las que como *judío paradigmático* estuvo radicalmente inserto, como se trasluce sin equívoco de una lectura advertida y objetiva de los documentos que hablan de Jesús, así como de los que nos suministran todos los datos necesarios para conocer, con solvencia historiográfica, el judaísmo en el que vivió y del que se nutrió. La tarea de restauración del Jesús *real*, del mesianista galileo, es la tarea que le incumbe realizar, con todos los instrumentos necesarios, al *historiador*, único capaz de integrar y ordenar ponderadamente *todos* los datos disponibles en un modelo de explicación coherente y totalizador que permita dar cuenta incluso de textos contradictorios o divergentes. Para esta tarea, el mayor enemigo es el apologista de la *fe* recibida, la cual opera como un filtro que impide tender la mirada hacia evidencias que la fe ha descartado *a priori*, aunque el intérprete se haga la *ilusión* de

que está exento de los condicionamientos que de hecho, no sólo de derecho, impone esta fe.

Gonzalo PUENTE OJEA

Madrid, octubre de 1991

1. INTRODUCCIÓN

En toda narración histórica puede distinguirse entre la *forma* —géneros y formas literarios, elementos lexicales, categoremas, convenciones semánticas, etc.—, la *estructura* —ordenación, articulaciones, secuencias, economía global del relato—, y la *función* —intención o propósito del narrador hacia sus lectores—. Las narraciones de estricta vocación *historiográfica* se proponen simplemente *dar a conocer* sucesos o acaecimientos relativos a individuos o a grupos, ciñéndose a los *facta o res gestae* tales como se presentan en los testimonios orales y en las noticias o documentos sobre los que trabaja el narrador. Aunque toda obra historiográfica está *mediada* por las percepciones del autor, su valor histórico se vincula a las referidas fuentes y es *función de éstas*, poniéndose la forma y la estructura del relato al servicio de ese *dar a conocer*, que se propone ser tan objetivo y fidedigno como resulte posible dentro de los límites del material disponible.

El *Evangelio* del autor de Marcos, en cuanto documento testimonial de unos *facta* —sucesos y doctrinas— *no* es una mera obra historiográfica, sino que responde a un género literario *original* de su propio autor. A partir de la actualización y asunción de las tesis de Martín Kähler —que datan inicialmen-

te ya de 1892— por los hermeneutas de la *Formsgeschichtliche Schule*, y especialmente por M. Dibelius y R. Bultmann, los Evangelios, que responden al arquetipo marquiano, se consideran documentos *kerygmáticos* (del griego *kérygma*, anuncio o proclamación), instrumentos para la predicación. Puede suscribirse esta caracterización general, pues resulta evidente que lo que estos documentos imparten es esencialmente un mensaje *teológico*. Pero sería desvirtuar la naturaleza de estos documentos la omisión de su concomitante intención *historiográfica*, en cuanto que aquel mensaje *pretende* asentarse en un conjunto de sucesos que se ofrecen como históricamente ciertos y avalados por la tradición oral y escrita. Desde R. Bultmann, es habitual en los exégetas *creyentes* destacar la vertiente kerygmática de los Evangelios, con el interesado propósito de obviar, limar o condonar las patentes contradicciones e incompatibilidades que muestran los relatos evangélicos entre sí y también en el seno de cada uno de ellos. Se trata, dicho en términos coloquiales, de curarse en salud.

Digamos, pues, que el primer *Evangelio* es un género literario de carácter *histórico-teológico* que pretende relatar como *auténticos* los hechos y las doctrinas de un personaje que se postula como histórico e *históricamente* cognoscible, Jesús de Nazaret o el *Nazareno*, como lo denomina el propio Pedro, en dos ocasiones, en los *Hechos de los apóstoles*. Lo distintivo de este género es que *subordina y adapta* el soporte historiográfico aducido, a un molde *dogmático* preciso. No se propone simplemente *dar a conocer*, como es lo propio de un historiador que controla sus fuentes, sino sólo *dar a conocer ciertas cosas de cierta manera*, administrando para este fin un acervo testimonial en estado todavía fluido y formativo, pero que ya *se altera* deliberadamente en virtud de un trabajo de selección, adición, interpolación y redacción orientado *en fundón de una interpretación teológica* del ministerio y del magisterio del

protagonista principal de esa historia. Es lo que convencionalmente se denomina un escrito *de tesis*, género en el que la preocupación básica del redactor no consiste en esforzarse por eliminar en toda la medida de lo posible el coeficiente de subjetividad que tiende a distorsionar la labor historiográfica, sino en *servir del modo más eficaz* al modelo histórico-teológico que su fe y la de su Iglesia le imponen. En el caso del Evangelio de Marcos, el aspecto *funcional* del relato *condiciona o determina* tanto la *forma* como la *estructura* de su contenido informativo, pero en el sentido de que no se trata, en rigor, de dar a conocer, sino de *enseñar* o *inculcar* una tesis teológica que se profesa como *verdad revelada*. Cuando se escribe al dictado de la creencia en una verdad que procede de un poder sobrenatural, el relato histórico queda pervertido en su misma raíz: la *misión* y la *predicación* de Jesús *ahorman* la tradición *postpascual* —que en sí misma constituyó ya una *inversión* radical de las perspectivas desde las que se percibe la figura del Nazareno— y la integran en un marco normativo que *sistematiza* y *dogmatiza* dicha tradición según la orientación teológica dominante. Si la tradición postpascual presentaba un *kérygma* que sustituía el *Jesús de la historia* por el *Cristo de la fe*, el autor de Marcos reelabora los ingredientes teológicos de esa primera y *esquemática fe postpascual* para integrarlos en un modelo cristológico *en segunda potencia* —valga la expresión— que toma en consideración desarrollos doctrinales no vísibles operados en las comunidades cristianas, especialmente como resultado de las interpretaciones cristiano-helenísticas, y en particular las de inspiración paulina.

Lo notable y fundamental del primer Evangelio como documento kerygmático radica en el hecho de ofrecernos, inconscientemente, y *a la vez*, un *doble* y contrapuesto *kérygma*: la proclama mesiánico-escatológica del propio *Jesús* en cuanto *heraldo* (*kéryx*) de la inminencia del Reino de Dios, y la pro-

clamación por la *ekklesia* del *Cristo* celeste según la interpretación soteriológica del Mesías como mediador humillado y expiatorio. De aquí el inmenso valor *historiográfico* del escrito de Marcos. Este inconsciente *desdoblamiento kerygmático* brinda la clave de la peculiar dualidad de vertientes de los Evangelios canónicos: pretensión historiográfica y elaboración teológica; y constituye la puerta de acceso a una reconstitución histórica de la figura y el mensaje de Jesús.

2. LA REGLA HEURÍSTICA Y LOS DOS MENSAJES

El autor de Marcos *compone* su Evangelio unos cuarenta años después de la crucifixión de Jesús, cuando ya la exégesis paulina, decisiva para la *refundación* de la cristología, requería un complemento apologético de mayor pretensión testimonial, pues las referencias apresuradas de Pablo al Jesús histórico — que no conoció—, además de evidenciar un sentido fuertemente teológico, resultaban a todas luces insuficientes para *anclar históricamente* la novísima cristología. La hazaña redaccional marquiana representó un eminente servicio a la fe eclesiástica, pero al mismo tiempo —*pace* el propio autor del Evangelio— constituye un inestimable servicio a quienes se esfuerzan en escudriñar en los textos el *auténtico* perfil histórico del Nazareno, que aflora entre los tupidos pliegues de la túnica teológica con que lo vistió el evangelista. El *deslinde* entre ambos *kérygmata* debe fundamentarse en la *reinserción de la personalidad de Jesús y de su mensaje en el contexto mesiánico-escatológico de su tiempo*, es decir, en el contexto en el que se configuró su aventura personal. Este es el único criterio heurístico válido para decidir sobre las pretensiones de *autenticidad* de esos textos. Hay que conceder que son legítimas estas pretensiones respecto de aquellas partes o elementos de los relatos evangélicos que *contradicen a, o divergen de,* la cristología postpascual y sus desarrollos eclesiásticos, pues sólo es razonable suponer que sus redactores no tuvieron ningún interés en inventar o deformar referencias testimoniales que fueran *contrarias* al *propósito* de imponer su propio modelo cristológico.

Pero también es razonable otorgar presunción de autenticidad a las partes o elementos de los Evangelios en los cuales Jesús aparece *coincidiendo* con las ideas del judaísmo de su tiempo, en especial por lo que se refiere a la mentalidad escatológico-mesiánica tradicional y apocalíptica que impregna radicalmente la acción y las convicciones del Nazareno. Justamente, el hecho evidente de que las narraciones evangélicas se proponen sistemáticamente *desvincular* a Jesús del entorno credencial hebreo de sus días, avala de modo cualificado la presunción de autenticidad de los pasajes donde Jesús coincide con este contexto credencial y con los *desiderata* de la concepción mesiánico-escatológica. Así, el llamado *criterio de inderivabilidad*, formulado por E. Kásemann asumiendo hipotéticamente las posiciones de R. Bultmann y sus discípulos, o el *criterio de disimilitud* definido por N. Perrin como reformulación del anterior, son *inacceptables* porque aspiran a otorgar presunción de autenticidad solamente a aquello que en los Evangelios contraría el *kerygma* postpascual o eclesiástico, rechazando en cambio como inauténtico aquello en que Jesús aparece compartiendo el pensamiento judío de su tiempo, sobre todo en lo que concierne a la vertiente escatológico-mesiánica de este pensamiento. Resulta difícilmente imaginable detectar el *rationale* de esta segunda hoja del díptico hermenéutico de R. Bultmann y compañía, si no es la decisión *prejudicial*, apenas velada, de *desjudaizar* —con todas sus dramáticas consecuencias teológico-políticas— la personalidad del Nazareno, arrancándolo del contexto histórico en el que *sólo* puede comprenderse esta personalidad y su mensaje.

Considero segura y apenas discutible la *regla heurística fundamental* que debe regir la exégesis de los Evangelios, y del Nuevo Testamento en general, tal como la formuló W. Heitmüller en 1913. De los cinco cánones críticos de esta regla, el primero y básico dice que «a pesar de los elementos mitológi-

cos y legendarios, y a pesar de las no inconsiderables capas atribuibles a la creencia de la comunidad que tenemos que eliminar, poseemos material de valor histórico en la tradición evangélica siempre que haya elementos en ella que no puedan ser conciliados con la creencia de la comunidad a la cual pertenece el material en su conjunto. Lo que no es consonante con esta creencia, no puede haber nacido de ella. Frecuentemente, estos elementos se muestran a sí mismos en divergencia con la creencia de la comunidad a través de su omisión o alteración por escritores posteriores»². Y añade Heitmüller que «podemos tener *completa confianza* [en el residuo de material que satisfaga este criterio]. Podemos extender esta confianza a todo lo que se presenta en una relación orgánica con él». Los complementarios cánones de autenticidad se refieren al color local de los relatos, los arameísmos y las formas de material tradicional aptas para la memorización. E. von Dobschütz, un *scholar* no menos distinguido que Heitmüller, expresó en 1924 una regla similar, al señalar que «la tradición evangélica hizo cambios en las palabras y los relatos, un signo de que encontró ofensivas algunas cosas», y que «en este proceso fueron preservados algunos rasgos individuales que no pudieron haber sido fabricados ya que están en directa contradicción con actitudes ulteriores...»³. Esta regla heurística, que es de sentido

² Cit. por H. Merkel, en su artículo «The opposition between Jesús and Judaism», en E. Bammel y C. F. D. Moule, *Jesús and the politics of his day*, Cambridge, Estados Unidos, 1984, p. 132. Cursivas mías [G. P. O.].

³ *Ibid.*, nota 23. La última trinchera de la apologética en su lucha contra la libre investigación crítica del Jesús *histórico* consiste en oponer a esta investigación el especioso argumento del llamado *círculo hermenéutica*, según el cual la reconstrucción de lo que ya sucedió depende de su previa interpretación. Pero esta *desorbitada*

común cuando uno se sacude los prejuicios de la fe, es compartida por un número considerable de exégetas, pero lamentablemente resulta *de hecho* abandonada por estos mismos exégetas a la hora de precisar sus conclusiones fideístas.

El obstáculo casi insalvable para que puedan aplicarse al Nuevo Testamento criterios estrictamente historiográficos y métodos rigurosamente críticos, como lo hacen los historiadores de asuntos profanos, reside notoriamente en el hecho de que los *resultados* que podrían eventualmente alcanzar los historiadores cristianos *creyentes* afectan o pueden afectar hondamente —en ocasiones de modo decisivo, cuando prevalece en ellos la honestidad intelectual— a los *fundamentos de su fe cristiana*. Por esta razón, no puede aplicarse a la labor de estos investigadores creyentes —una abrumadora mayoría—, el conocido criterio *externo* de historicidad fundado en la unanimidad o abrumadora mayoría de los que apoyan una determinada conclusión. Cuando se mezcla *ratione materiae* la fe con el razonamiento científico existen todas las probabilidades de que este último quede seriamente viciado o dañado por *actitudes prejudiciales*, por mucha *bona fides* que el investigador aplique inicialmente a su tarea. De ahí que la investigación histórica de las tradiciones religiosas constituya *per se* un dominio cuyo estatuto científico resulta negativamente comprometido *a priori* y generalmente pervertido *a posterior!*.

El criterio heurístico predominante, que es también el criterio fundamental de las ciencias empíricas, es el que impone la lógica del *sentido común*. Lamentablemente, una gran parte del

formulación del inveterado nesgo de que el historiador introduzca en su tarea los propios prejuicios carece de fuerza cuando el investigador detecta *documentalmente* las contradicciones conceptuales y lógicas que evidencian las diferentes capas redaccionales y las concretas tendencias dogmáticas (*Tendenzen*) de los redactores del N.T. Entonces, el cacareado círculo hermenéutico como argumento dirimente descubre su falaz trivialidad.

trabajo exegético vulnera este criterio, que debería tenerse por evidente y obvio, pero que los intereses teológicos acaban anulando. H. Cohn, refiriéndose a los relatos de la pasión de Jesús, formula con precisión el sentido de este criterio, que se extiende a toda la hermenéutica neotestamentaria. «En nuestro *test* de "razonabilidad objetiva" está implicada una negación de lo objetivamente no-razonable, y por ello increíble: si puede determinarse que una descripción o interpretación de un cierto acontecimiento diverge de, o no es acorde con, hechos satisfactoriamente establecidos, o con tendencias lógicas y naturales del modo coetáneo de razonar, o con datos conocidos de necesidades y conveniencias políticas o religiosas coetáneas, no debe suponerse, en base a la razón y al juego limpio, que, aunque así estén descritas en los relatos evangélicos, las personas realmente actúan anormal e innaturalmente, y contra sus mejores intereses. Si partimos de la premisa de que los relatos son tendenciosos y sesgados, es sólo comprobando cada detalle contra el trasfondo de las condiciones de vida de la época, incluyendo leyes y costumbres tal como las conocemos mediante fuentes independientes, como podemos lograr cerner lo fiable de lo incierto, lo aceptable de lo inadmisible»⁴.

⁴ Véase H. Cohn, *The trial and death of Jesús*, Londres, 1972, pp. XXII-XXIII. A mi juicio, la prueba mayor de que existió *históricamente* un hombre conocido después como Jesús de Nazaret o el Nazareno radica en las invencibles dificultades que los textos evangélicos afrontan para armonizar o concordar las tradiciones sobre este personaje con el mito de Cristo elaborado teológicamente en estos mismos textos. Nadie se esfuerza por superar aporías derivadas de *dos* conceptos divergentes y contrapuestos del mismo referente existencial, si dichas aporías no surgieran ante testimonios históricamente insoslayables. La imposibilidad conceptual de saltar de modo plausible del *jesús de la historia*, al *Cristo de la fe* constituye una *evidencia interna* —aunque aparentemente paradójica— de la altísima probabilidad de que haya existido un mesianista llamado Jesús que anunció la inminencia de la instauración en Israel del Reino mesiánico de la esperanza judía en las promesas de su Dios. Ninguna otra prueba alcanza un valor de convicción comparable a los desespera-

Si alguien objetase contra esta metodología por *racionalista* (!), a tal necesidad sólo podría replicarse que el instrumento legítimo del ser humano para orientarse en cuestiones de *verdad* es la *razón*. Uno es libre de *creer* lo que le plazca, pero no puede hacer pasar una *creencia* subjetiva por una *certeza*, si no existe la correspondiente verificación intersubjetiva y racional.

dos esfuerzos, a la postre fallidos para una mirada histórico-crítica, por *cohonestar* el Cristo mítico de la fe con la memoria oralmente transmitida, de modo fragmentario, de un hebreo que vivió, predicó y fue ejecutado como sedicioso en el siglo I de nuestra era.

3. SALTO DESDE LA HISTORIA A LA TEOLOGÍA

El arduo y al mismo tiempo ingenuo juego de los *dos* discursos kerygmáticos en el Evangelio del autor de Marcos —el del propio *Jesús* como heraldo del Reino y el de la *Iglesia* como proclamante del Cristo resucitado— evidencia, cuando se lo investiga con tesón y consecuencia, el *saltus* teológico que constituye la espina dorsal del relato marquiano, desde el Jesús de la *historia* al Cristo de la *fe*. El deseo de apuntalar históricamente el nuevo mensaje soteriológico obliga a Marcos a usar masivamente —aunque lo haga de modo fragmentario, intermitente y frecuentemente elusivo— la tradición oral más antigua, aún subsistente, sobre las palabras, las actitudes y los actos del mismo Nazareno. De este material, que podríamos calificar de *furtivo*, se infiere con seguridad que Jesús fue un *mesianista* que asumió rasgos esenciales de la tradición popular davídica, de la escatología profética y de la propaganda apocalíptica, *fundiéndolos* en un mensaje mesiánico que anuncia la *inminencia* del Juicio y la instauración del Reino de Dios sobre una *tierra transformada* por una especie de palingenesia. Una predicación en la cual *lo religioso* y *lo político* se presentan como *indisociables* —como lo fueron siempre en el original pensamiento hebreo— y que pone todo el énfasis en un arrepentimiento inaplazable, en una íntima reconversión (*metanoia*) espiritual como requisito para acceder al reino mesiánico, que vendría con la *intervención sobrenatural* de Dios.

Las fuentes no son concluyentes en cuanto a la condición exacta de Jesús como agente mesiánico: ¿profeta, intermedio, Mesías?... En los Sinópticos parece traslucirse un proceso vacilante y de cristalización más bien tardía en la conciencia mesiánica de Jesús. Me parece personalmente plausible inferir que el concepto de *mesianidad* que probablemente gravitaba en la conciencia del Nazareno correspondía al tradicional de su pueblo, pese al deliberado propósito de los Sinópticos de evitar, salvo en dos o tres ocasiones, declaraciones explícitas de Jesús identificándose con el Mesías de carácter davídico. El *artificio del secreto mesiánico* y su inmediata articulación con la *novísima noción* de una mesianidad *in humilitate*, que constituye el *eje* en torno al cual gira realmente todo el Evangelio de Marcos, pone al descubierto la *función apologética y dogmática* de este escrito y de sus epígonos. Aunque el martirio *inesperado* de Jesús que concluyó en su crucifixión debería haber descalificado su probable pretensión de mesianidad —y tal fue la reacción inicial de sus discípulos—, emergió pronto la creencia en su *resurrección*, que requirió un lento proceso de *elaboración dogmática* insólita dirigida a legitimar el fracaso mesiánico y transformarlo en insospechado cumplimiento del plan providencial de Yahvé en su fidelidad a las *promesas* de hegemonía y liberación de su pueblo fiel. Este verdadero *tour de forcé* exegetico, que sólo fue viable mediante una *fe* ciega, se desarrolló *more rabbinico*, es decir, acudiendo a los *argumenta e scriptura* y a los *vaticinio ex eventu* para integrarlos en una interpretación *tipológica y alegórica* exuberante y reiterativa. El primer acto del drama mesiánico se había ya realizado *conforme a las Escrituras*. Su consumación final tendría lugar en la inminente *parousía* de Cristo en poder y gloria.

Bajo los esquemas teológicos de Marcos que operan la *transmutación* del Mesías *esperado* de la tradición judía en un Mesías *inaudito* que entregaba su vida en función redentora,

asoma intermitentemente, más o menos confusamente, el Nazareno tal como lo habían percibido sus discípulos y lo habían intuido también los poderes satánicos y las audiencias palestinas que lo vieron y escucharon. Sobre un terreno bien roturado por la precoz interpretación de las comunidades cristiano-helenísticas paulinas o prepaulinas, Marcos asume la cristología ya dominante en sus líneas esenciales, encuadrándola históricamente mediante una narración de corte dogmático: el Mesías ha venido para expiar los pecados de los hombres, preparar la instauración del Reino de Dios y difundir los carismas de la salvación. Quienes no se integren y comprendan los misterios de la Pascua quedan descartados para entrar en el Reino, que ahora, en el *interim*, es ya la Iglesia. Porque el Evangelio marquiano es ya un Evangelio *eclesiástico*, que sólo necesitaría los desarrollos complementarios de Mateo y de Lucas. Es un relato *dogmático* que, aunque transido aún de emoción escatológica, mira ya hacia el *pasado*. Mientras el Nazareno tenía su vista clavada en el futuro inminente de la venida del Reino de Dios, las Iglesias cristianas a las que pertenecen los redactores sinópticos dirigen su atención preferente hacia el suceso salvífico que constituye la *muerte sacrificial* de Jesús, es decir, hacia algo que *ya* tuvo lugar y que es definitivo e irrepetible.

4. PRIORIDAD DE MARCOS

El relato de Marcos no defrauda totalmente sus pretensiones historiográficas, aunque los restos de la tradición oral que llegó a manos de su autor estén drásticamente mediatizados y ahorcados por su intención dogmática. En este sentido, cabe hablar, en cuanto a su condición de pionero, de una *hazaña redaccional* de Marcos, pese a sus torpezas, a sus inconsecuencias y a su candidez inadvertida.

Como es bien sabido, H. J. Holtzmann formuló en 1863 ya de modo coherente la denominada *hipótesis de Marcos*, según la cual este Evangelio, considerado canónicamente como el segundo, fue cronológicamente el primer relato sinóptico, y, así, el *modelo* de los dos que le siguieron. Ya en 1826, G. Wilke percibió que Mateo había utilizado a Marcos, y en 1835, C. Lachmann observó que Mateo y Lucas siguen el mismo orden de secuencias sólo cuando ambos están en paralelo con Marcos. Sin duda, tanto C. H. Weisse como H. J. Holtzmann tomaron nota de dichas aportaciones cuando construyeron su teoría sobre la prioridad de Marcos. P. Wernle consumó en 1899 la labor de sus antecesores y definió con precisión la calificada como *teoría de las dos fuentes* (Marcos + *Quelle* o fuente): las narraciones sinópticas estarían compuestas con el material que aparece en Marcos y con el material que no figura en este último pero está presente a la vez en Mateo y en Lucas. Refina-

mientos posteriores fueron sintetizados por B. H. Streeter en una especie de teoría de las cuatro fuentes —agregando fuentes particulares de Mateo y de Lucas—. Puede decirse que la premisa del nuevo código heurístico fue consolidada en 1902 por B. Weiss, con su máxima competencia profesional por todos reconocida, al mostrar que la colección de los *Logia* que nutren la *Quelle* no consiste sólo en «dichos dominicales» —declaraciones atribuidas a Jesús— sino también en pasajes narrativos que C. H. Weisse ya había identificado pero seguidamente separado de la mencionada *Quelle*. Desde entonces puede afirmarse que la *hipótesis Marcos* resultó paulatinamente consagrada, sobre todo por el apoyo de la *Formsgeschichtliche Schule*, en el curso de la primera mitad de nuestro siglo.

Recientemente, en 1977, H. H. Stoldt galvanizó las dudas o reservas que aún abrigaban algunos exégetas sobre dicha hipótesis, al afirmar de modo tajante —a partir de la interpretación presentada por J. J. Griesbach en su *Synopsis* de los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, publicada en 1776, y que situaba cronológicamente al relato de Marcos en tercer lugar— que «no puede haber duda sobre la posterioridad temporal del Evangelio de Marcos», ni sobre el hecho de que «Mateo y Lucas formaron la base textual de Marcos»⁵. La prolija crítica de Stoldt se desarrolla argumentalmente en dos planos: el plano del contexto ideológico en que la hipótesis se gestó y modeló, y el plano del análisis filológico y textual de los tres Sinópticos. Sin entrar en el fondo del debate, procede señalar que el análi-

⁵ Véase H. H. Stoldt, *History and criticism of the Marcan hypothesis*, trad., Macón, Georgia, 1980, p. 259. Cf. J. M. Robinson, *The problem of history in Mark and other Marcan studies*, Filadelfia, 1982, especialmente pp. 55-68, que ofrecen un excelente compendio del debate sobre la *historicidad* de Marcos.

sis filológico de Stoldt —esquematisado en unas pedagógicas tablas de discordancias textuales ⁶— se basa en la ausencia en Mateo y en Lucas de detalles menores y de pasajes que no figuran en las correspondencias con Marcos; en la presencia en aquellos dos de palabras o de frases que no están en éste o lo contradicen; y en la presencia en Marcos de palabras o de frases que ofrecen diferente tenor literal o que exceden de las que aparecen en los otros dos. Modestamente, he de decir que esta tupida argumentación *ex litteris* no me parece convincente, si se considera que la no coincidencia parcial de textos derivados de otro texto anterior tomado como fuente principal no prueba que éste no pueda constituir el texto base de aquéllos. Los dos redactores posteriores pudieron retocar, corregir, abreviar u omitir palabras o cláusulas del modelo, al integrarlo, juntamente con otras fuentes, en sus respectivos relatos. Un redactor no es un mero copista, y la complejidad estructural de cada uno de los tres Sinópticos desborda por sí misma toda argumentación fundada en la comparación palabra por palabra y frase por frase. El indudable proceso apologético *in crescendo* a partir de Marcos, y coronado por Lucas, es más que una hipótesis: es una evidencia que se impone por su propia virtualidad explicativa dentro de la *Redaktions-geschichte* (historia de la redacción). En el cumulativo discurso apologético es casi ley que no se retrocede, sino que se avanza, siempre ampliándolo. Como indica con vigor J. M. Robinson, refiriéndose a un valedor de la tesis de Stoldt, «en una generación en la que el problema sinóptico ha sido ampliamente discutido, el éxito de la *Redaktions-geschichte* en clarificar las teologías de Mateo y de Lucas basándose en la asunción de la dependencia de Marcos, es quizás

⁶ *Ibid.*, pp. 11-21.

el nuevo argumento de mayor importancia en favor de la prioridad marquiiana; así como justamente el ingrediente principal del que carece la argumentación de W. R. Farmer en favor de la dependencia de los otros Evangelios escritos es una convincente *Redaktionsgeschichte* de Marcos basada en ese supuesto. La ausencia misma de fuentes marquiianas escritas que sobrevivan es tal vez la razón principal de que la *Redaktionsgeschichte* no haya sido tan eficaz respecto de Marcos como se ha probado que lo es respecto de Mateo y Lucas»⁷.

Sin embargo, hay un punto en la posición de Stoldt que reviste particular importancia para una correcta valoración del relato de Marcos, al destacar que esta narración «fue concebida desde una perspectiva diferente de lo que lo fueron [los de] Mateo y Lucas, y se ciñe estrictamente sólo a la presentación de la actividad kerygmática de Jesús... Es solamente a la luz de esta limitación temática cómo el comienzo del Evangelio marquiiano puede ser realmente entendido en su significación pragmática: "El comienzo del Evangelio de Cristo Jesús"»⁸. En efecto, Marcos levanta el cartel de su publicidad hábilmente: voy a hablar *de* Jesús, no *sobre* Jesús. *Infortunadamente*, para la tesis de Stoldt, y para todos nosotros, Marcos *no* habla de la proclama *de* Jesús, al menos de modo directo, *sino* de la proclama de la Iglesia *respecto de* Jesús; es decir, no reconstruye el ministerio y el magisterio del Nazareno en su verdadera naturaleza *histórica*, sino en el contexto de un *modelo teológico* preconcebido y diferente, elaborado a partir de la *fe post-pascual* de la Iglesia. Como ya advirtió W. Wrede, la presunta *concreción* de las noticias de Marcos sobre Jesús es sólo una apariencia, al menos en su núcleo fundamental, pues «resulta que muchos rasgos considerados como motivaciones concretas,

⁷ Véase J. M. Robinson, ob. cit., p. 14

⁸ Véase H. H. Stoldt, ob. cit., p. 259.

son en realidad *motivos* conectados con el punto de vista marquiiano», de manera tal que Marcos, que «estimula la demanda de concreción más intensamente, la deja sin embargo insatisfecha»; aparte de que, en todo caso, no deberá «verse la concreción demasiado rápidamente e incautamente como una característica de historicidad»⁹. Como veremos en seguida, «Marcos [...] está ya muy alejado de la vida real de Jesús, y dominado por opiniones de carácter dogmático»¹⁰.

⁹ Véase W. Wrede, *The Messianic Secret*, trad., Greenwood, 1971, pp.142-143.

¹⁰ *Ibid.*, p. 145.

5. PROCLAMACIÓN POSTPASCUAL

No es mi intención entrar en la polémica sobre la fecha y el lugar de composición del texto del Evangelio de Marcos, ni sobre su verdadera autoría. Apuntemos solamente que las fechas verosímilmente posibles van del año 65 como *terminus a quo* al año 75 como *terminus ad quem*¹¹. Personalmente, me inclino por la hipótesis de S. G. F. Brandon¹², que sitúa la fecha de redacción del texto canónico inmediatamente después de la destrucción del Templo; es decir, probablemente, hacia el año 71. En cuanto al lugar, las sugerencias van desde localizarlo en Roma, hasta suponerlo escrito en Jerusalén o en Galilea.

Ocupémonos del texto evangélico tal como ha llegado hasta nosotros. Su estudio nos enfrenta con el hecho de que, a diferencia de lo que sucede con los otros tres Evangelios, para su interpretación no existen fuentes escritas anteriores que permitan realizar una crítica comparativa sobre criterios ciertos, pues, aparte de las epístolas paulinas, no puede recuperarse con seguridad la tradición oral anterior a Marcos, ni verificar

¹¹ Véase D. E. Nineham, *The Cospel of St. Mark*, Londres, 1963, pp.41-43.

¹² Véase S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967, pp. 222ss. Ch. Masson acepta esta hipótesis en su libro *L'Évangile de Marc et l'Église de Rome*, Neuchatel, 1968, pp. 26-33.

si existió realmente un documento más antiguo (*Ur-markus*) detrás del texto actual. El trabajo sobre fuentes orales de fuentes orales o escritas suele conducir a un laberinto inextricable pero muy del gusto y de los intereses de los apologetas. Surge en la interpretación de Marcos la paradoja de que sólo podemos iluminar en alguna medida la narración marquiana desde los otros textos evangélicos; o sea, mediante un discreto uso de la extrapolación heurística. Resulta evidente que, para numerosos elementos presentes en Marcos, las redacciones y las ampliaciones de Mateo y de Lucas permiten identificar el germen de un desarrollo posterior, la culminación de una línea de tendencia, o simplemente el sentido subyacente de lo que superficialmente se presenta como oscuro. Por consiguiente, *no* puede examinarse el texto de Marcos *sin* tener a la vista los otros Evangelios. Incluso en el Cuarto Evangelio cabe rastrear elementos que en Marcos han permanecido en estado embrionario. Ya W. Wrede había señalado que en el autor de Juan puede aprenderse bastante sobre Marcos. Aunque no se trata, dice Wrede, de «oscurecer la distinción entre [Marcos] y Juan», sí «es posible aprender algo del Evangelio de Juan para nuestro estudio de Marcos»¹³. Si la tesis del profesor A. Piñero de que el Cuarto Evangelio representa en gran medida una interpretación alegórica del Evangelio de Marcos se asume en este contexto, la importancia del pensamiento de su autor para ilustrar algunos aspectos del relato marquiano cobra aún mayor relieve. Tras estas consideraciones sobre correspondencias y divergencias entre los cuatro Evangelios canónicos, procede examinar la función de Marcos como *modelo*, mediante una adecuada valoración de su estructura básica. Esta estructura puede articularse realmente, aunque ello no queda expresado ni explícitamente tematizado por su autor, en *dos vertientes fundamenta-*

¹³ Véase W. Wrede, ob. cit., pp. 143-145.

les: la proclamación de la Iglesia *sobre* Jesús y la proclamación auténtica *de* Jesús respecto del Reino de Dios.

Ocupémonos en primer término del *kérygma* eclesiástico, a cuyo servicio el autor de Marcos puso su relato. En esta proclamación gravitan perceptiblemente *dos factores* de orden *teológico*: el manifiesto propósito de *probar* que Jesús *previo* y *anunció* a sus discípulos su *martirio* como función *expiatoria*, constituyendo este rasgo la originalidad de su insólita *conciencia mesiánica*; y el deliberado deseo de *sobrenaturalizar* la personalidad del Nazareno iniciando, aún tímidamente, el proceso de su paulatina *deificación* posterior. Ambos objetivos *predeterminaron* la orientación y el contenido *selectivo* de la narración, que discurre en la supuesta intención de presentar la historia de Jesús.

Esta resolución de carácter dogmático es la matriz de las *contradicciones* e *incongruencias* del Evangelio de Marcos, y de los Evangelios de sus epígonos Mateo y Lucas. Cada uno de los Sinópticos diseña su propio camino para consolidar este modelo apologético, espigando en las tradiciones orales, *enmendándolas*, *amplificándolas* o *recortándolas* según las necesidades de sus parámetros teológicos, de modo que los elementos históricos que aún perviven en sus narraciones aparecen con frecuencia muy *desfigurados* y *adulterados*.

6. SECRETO MESIÁNICO

Examinemos el primer factor de orden teológico al que nos hemos referido, y que constituye el elemento *axial* del *Evangelio* como género literario testimonial creado por el autor de Marcos. Si se observa con atención el fondo del documento marquiano, no es difícil descubrir que el relato se desarrolla, *no cronológicamente* y con voluntad historiográfica, pese a las apariencias, *sino teológicamente*, partiendo de la idea de la muerte de Jesús como propiciatoria del Reino y como confirmación de su personalidad de *Hijo de Dios* y de *Mesías*. No sólo *no* se trata de un relato biográfico como pretendiera C. H. Turner —para quien desde Mc 1.14 hasta 14.72 estaríamos en presencia de la narración de una vida—, pero *ni siquiera* de una propia narración de la historia de un personaje. Todo se construye *kerygmáticamente* desde la *fe en la Resurrección*. Es decir, ni siquiera a partir de un *hecho* relevante, sino desde la *fe en un supuesto hecho* en rigor inverificable aun dentro de la tradición tal como llegó a nosotros. Esta fe desvela *un nuevo sentido* insospechado de la carrera terrenal del Nazareno que obliga a *alterar y transmutar* todas nuestras categorías mentales y todos los criterios vigentes *prae-resurrectionem*.

El primer bloque narrativo (capítulos 1-10) se despliega en Galilea, y excepcionalmente en territorio gentil. El segundo

bloque, de muchísima mayor entidad, se consagra al ministerio y a la predicación de Jesús en Jerusalén (capítulos 11-15). El período galileico alcanza su *climax*, y su verdadera conclusión, en la llamada *confesión de Pedro* —pero que es realmente por su contexto una declaración que implica a sus discípulos igualmente—. El carácter *mesiánico* del Nazareno había sido intuido por sus seguidores íntimos habituales, pero por decisión del Maestro *debía* quedar *velado* —es decir, *en secreto*— hasta que la mesianidad de Jesús hubiera de hacerse *pública*. Se supone diáfananamente en el relato —aspecto importante desde el punto de vista de la *verosimilitud* que el evangelista desea conferir a su intención apologética— que ni siquiera los discípulos habrían de comprender, hasta después de la Resurrección, las connotaciones inesperadas de la *nueva* noción de mesianidad. Así, el elemento *axial* de todo el Evangelio se sitúa en las perícopas que van de 8.27 a 8.31. Es decir, la *confesión de Pedro*, el *secreto mesiánico* y la *predicción de la pasión, crucifixión y resurrección* de Jesús. Junto con Mc 9.1-13 (leyenda de la *transfiguración*), estas perícopas forman *una unidad temática*, no por su homogeneidad sustancial —pues son, sin duda, heterogéneas en sus referentes—, sino por su intención y motivación *teológicas*. La narración se presenta ostensiblemente en forma redaccionalmente torpe y deliberadamente sincopada. Lo que es comprensible, *dada* la naturaleza casi imposible de la *novísima* presentación de la aventura de Jesús.

En Mc 8.29, Pedro *reconoce* la mesianidad del Nazareno tal como era representada en los círculos mesianistas y populares en los que Jesús ejercía su predicación ¹⁴: «Tú eres el Mesías». *Sin denegación* por parte del Maestro, y sin transición alguna, tras esta confesión Jesús «les encargó que a nadie dijeran esto

¹⁴ Véase sobre la noción de *mesianidad*, el excelente resumen de G. Vermes, *Jesús the Jew*, Londres, 1973, pp. 129-159.

de él» (v. 30). También en los otros dos Sinópticos esta confirmación *tácita* de la mesianidad parece inequívoca (Mt 16.13-20 y Le 9.18-21). La interrogación y la respuesta de Pedro —cuya *historicidad* en cuanto a la forma de montar la escena es apenas verosímil— prefiguran todo el *artificio del secreto*. Es evidente que Marcos quiso introducir de manera *dramática* e *irreversible* el *kérygma* postpascual: la *crucifixión* de Jesús no fue un accidente, ni un suceso que descalifique la auténtica mesianidad del enviado que todos esperaban, sino el requisito previsto y anunciado del plan salvífico de Dios. «El libro entero —enfatisa H. Conzelmann— está, pues, construido a partir de la fe de la Pascua. No es sino un comentario del *kérygma*, lo que muestra ya la dimensión de sus dos partes»¹⁵. La charnela decisiva entre la *historia* del Nazareno y la *fe* cristiana es exactamente la *predicción de la Pasión* como núcleo de una figura mesiánica *inaudita* y comúnmente *incomprensible*: «comenzó a enseñarles cómo era preciso que el Hijo del Hombre padeciese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los Sacerdotes y los escribas, y que fuese muerto y resucitase después de tres días. Claramente les hablaba de esto» (v. 31). Las implicaciones conceptuales de la *predicción* chocaban de tal modo con las *expectativas*, que «Pedro, tomándolo aparte, se puso a reprenderle. Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: quítate allá, Satán, pues tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (vv. 32-33). Es tangible el carácter de *vaticinium ex eventu* que alimenta toda la perícopa. La *antítesis* pensamientos de los hombres (la mesianidad prometida y esperada) pensamientos de Dios (la mesianidad misteriosa) equivale a dar un cerrojo definitivo a la esperanza tradicional de Israel (la de los profe-

¹⁵ Véase H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, trad., Ginebra, 1969, p. 156.

tas, los apocalípticos y el pueblo), y pasar a una economía de la salvación que instaura lo que ya en las epístolas paulinas era *la nueva alianza*.

Pese a lo que afirman muchos exégetas respecto de esta perícopa, que podríamos calificar de *fundacional* del credo cristiano, Marcos no le hace a Jesús negar su *mesianidad*. Más bien, al menos formalmente, el Nazareno viene a ratificarla mediante lo que podría interpretarse como un asentimiento tácito y la subsiguiente *instrucción de mantenerla secreta*. Pero inmediatamente *contrapone* a la noción habitual de mesianidad, *otra* diferente, de signo contrario, pues en definitiva viene a *contrariar* todo lo que el pueblo de Israel —y sin duda *también* el Jesús *histórico*— esperaba ardientemente del *Mesías*. He aquí, explícitamente y de forma deslumbradora, la primera y ejemplar manifestación de la *ambigüedad constitutiva* del cristianismo como *híbrido teológico*, la nota característica de mayores consecuencias en su *despliegue ideológico* en el seno del mundo antiguo, y también después en su prolongación en la sociedad occidental, según argumenté ampliamente en mi libro publicado en 1974 ¹⁶

La clave de los *dogmas cristianos* consiste, para conciliar el *kérygma de Jesús* con el *kérygma de la Iglesia*, en *afirmar algo y, a la vez, su contrario*. Esta ambigüedad connatural al cristianismo lo ha dotado de una capacidad incomparable para *adaptarse* a todas las coyunturas históricas y explotarlas en beneficio de su dominación en toda la medida de lo posible.

¹⁶ Véase G. Puente Ojea, *Ideología, e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1974, 5.ª edic., 1991, 436 pp

7. EL GENERO «EVANGELIO»

Pues bien, con la *predicción de la pasión* los discípulos quedan notificados, pero ni entienden, ni deben verdaderamente entender, porque el tiempo de la comprensión está por venir; es decir, el tiempo de la *Resurrección*, cuando caen las escamas de los ojos —lo cual no impide al Jesús de Marcos reprochar a sus discípulos con dureza su estupidez, como veremos más adelante—. W. Wrede sintetiza sagazmente el artificio del *secreto mesianico*: «encontramos en Marcos dos ideas: 1. Jesús mantiene su mesianidad secreta mientras esté sobre la tierra. 2. Sin duda, se revela a sí mismo a sus discípulos, en contraste con la multitud, pero incluso para ellos permanece incomprensible en su revelación. Detrás de ambas ideas, que frecuentemente confluyen una en otra, yace la percepción compartida de que el conocimiento real de lo que él es comienza primero con su resurrección»¹⁷. Todo el lenguaje en similitudes (*parábolo*) (Mc 4.10-12) corresponde al abstruso *misterio* de una mesianidad expiatoria y frustrada en apariencia. Marcos alega, por boca del Nazareno, fundamentos proféticos escriturísticos de una *histo-*

¹⁷ Véase W. Wrede, ob. cit., pp. 113-114.

ria que se diluye en una *criptohistoria*, y así *se anula* como tal. Marcos *deshistoriza* en rigor el suceso salvífico, aunque de tanto en tanto exhume referencias a dichos auténticos de Jesús que lo enraízan radicalmente *en la historia*. En ello radica el gran invento de Marcos y sus continuadores. Así, él es el creador del modelo original de la *buena nueva (evangelion)* como *género literario*, como *Gattung*. No es que Marcos invente por sí solo la *transmutación* del Mesías glorioso en Mesías humillado, sino que *ingenia* el testimonio de ese tránsito para su plasmación documental. Como advierte J. M. Robinson,

el punto de giro en el Evangelio de Marcos, ya no explicable en términos de un punto de inflexión en la vida del Jesús histórico, y por ello redefinido como un problema de composición mar-quiana, puede encontrar su explicación en su intento, que es parte de su intento de escribir su Evangelio, de transferir la autoridad previamente reservada al resucitado, retrospectivamente a la vida del Jesús terrenal, elevándola a la autorizada posición que justifica el género (*Gattung*) Evangelio de Marcos ¹⁸.

Toda *teología* se desliza irresistiblemente hacia el *ucronismo* o el *anacronismo* a medida que la *historia* la desmiente.

Para reforzar la hipótesis de la *historicidad* del episodio del retiro de Jesús a Cesárea de Filipo se aduce por algunos el supuesto fracaso de la predicación en Galilea y su deseo de confortar el ánimo de sus discípulos. Pero, como expresa concisamente Conzelmann, «el motivo de la "retirada" es más bien el secreto mesiánico. La conexión de la confesión de Pedro al

¹⁸ Véase J. M. Robinson, ob. cit., p. 31. En sentido equivalente se expresa H. Conzelmann al valorar la importancia decisiva del *secreto mesiánico*: «la teoría del secreto es la presuposición fundamental del género (*Gattung*) Evangelio». Véase «God and Christ: Existence and Providenc», en *Journal for Theology and the Church*, núm. 5, p. 45, citado por Robinson.

anuncio de la pasión, y la reacción de Pedro a este anuncio, lo prueban. La intención de Marcos se manifiesta en la triple repetición del anuncio de los sufrimientos en el punto culminante, en los capítulos 8-10»¹⁹. Intentos como el de E. Sjöberg de atribuir a Jesús mismo este secreto son baldíos, pues no se apoyan en otros textos que los relativos a la «predicción» liminar de Marcos. La aparente excepción del interdicto de hablar impuesto a los demonios (Mc 1.24) no puede tomarse, por su misma naturaleza, como un hecho histórico, como lo reconoce la crítica independiente.

Es evidente que el testimonio del *secreto* y la subsiguiente predicción son *fundamento dogmático* postpascual de todo el Evangelio. Pero puede estimarse que W. Wrede se equivocó gravemente al deducir la inexistencia de *mesianidad* alguna, tanto en la conciencia como en la personalidad histórica de Jesús, al argumentar que «sigue siendo incomprensible cómo, si realmente existió, hubiera sido con tanta ligereza descartada o relegada la convicción de que Jesús se presentara públicamente con la pretensión mesiánica». Según él, «apenas queda otra posibilidad que la sugerencia de que la idea de un secreto surgió en un momento en que aún no había conocimiento de pretensión mesiánica por parte de Jesús en la tierra; lo que es tanto como decir que surgió en un momento en que la Resurrección fue vista como el comienzo de la mesianidad»²⁰. Esta inferencia no toma en consideración dos puntos importantes. El primero se refiere al trabajo remodelador y redaccional de los Sinópticos para acreditar una mesianidad de carácter *inédito*, pues la *prevista* había resultado *fallida*, y por consiguiente la tesis dogmática tenía que descalificarla en cuanto tal. Se trataba

¹⁹ Véase H. Conzelmann, ob. cit., p.155

²⁰ Véase W. Wrede, ob. cit., pp. 227-228.

de hacer pasar una postura de *sí, pero no*. El segundo consiste en la escasa atención que Wrede presta a las *huellas* diseminadas en los Sinópticos de fugaces alusiones a *epifanías mesiánicas* del Nazareno, tales como la entrada triunfal en Jerusalén, el episodio del Templo con sus crípticas implicaciones religiosopolíticas, y toda la historia de la pasión y muerte leída al margen de su intención apologética. Wrede piensa que esta considerable *masa* de manifestaciones mesiánicas representa solamente la «ingenua» transformación legendaria de un hecho inicial de no-mesianidad, que acabó por debilitar el propio artificio del *secreto* incluso en Marcos, pero sobre todo en los Evangelios siguientes. La réplica de A. Schweitzer es sólida. Tanto la entrada en Jerusalén (Mc 11.8-10) como el interrogatorio ante el sumo sacerdote (Mc 14.53-65), muestran que el público había percibido la conducta del Nazareno en términos *mesiánicos* tradicionales.

La tradición [...] que hace a Jesús reconocer su mesianidad ante sus jueces no es «ingenua» en el sentido de Wrede, pues si lo fuera no representaría el conocimiento de la mesianidad de Jesús por el Sumo Sacerdote como algo tan extraordinario y peculiar a él que puede citar testigos sólo respecto del dicho sobre el Templo, no con referencia a la pretensión mesiánica de Jesús, y basar su condena sólo en el hecho de que Jesús, como respuesta a su pregunta, se reconoce como Mesías —y Jesús lo hace así, debe observarse, como en otros pasajes, con una apelación a una futura justificación de su pretensión—

Y concluye que

el punto real es que Wrede no puede reconducir estos dos pasajes a las líneas de la teoría del secreto, y admite esto prácticamente al suponer la existencia de una segunda línea de tradición más bien divergente²¹.

Infelizmente, de estas atinadas observaciones, en el con-

²¹ Véase A. Schweitzer, ob. cit., p. 339.

texto del inexplicable crédito de historicidad que él concede a los Sinópticos, Schweitzer concluye en la imperiosa necesidad de optar sólo entre *dos* alternativas, las que él designa como *solución escatológica* y como *solución literaria*.

La incoherencia entre la vida pública de Jesús y su pretensión mesiánica reside, o bien en la naturaleza de la concepción mesiánica judía, o bien en la representación del evangelista. Hay, de un lado, la solución escatológica, que de un golpe restaura el relato marquiano tal como aparece, con todas sus inconexiones e inconsecuencias, a la historia genuina; y hay, del otro lado, la solución literaria, que ve el incongruente elemento dogmático como interpolado dentro de la tradición por el más antiguo evangelista y por consiguiente expulsa completamente la pretensión mesiánica de la vida histórica de Jesús. *Tertium non datur*²².

Pero se trata de *un falso dilema*. Schweitzer, después de haber instalado la cuestión de la mesianidad de Jesús en el terreno firme de la expectativa escatológica, cae en la arbitrariedad de rehusar un análisis serio y riguroso de lo que justamente califica de «inconexiones e inconsecuencias» del relato de Marcos, que están sin duda motivadas por la tesis apologética de una mesianidad de tipo isaíaco, imposible en el judaísmo de Jesús. Con todas las probables vacilaciones de un drama psicológico íntimo, el Nazareno se movió en torno a las representaciones mentales de *un Mesías religioso-político tradicional*. Éste es el *tertium quid* que Schweitzer se niega a admitir, en una actitud tan extrema y simplificadora como la de Wrede. Si el mesianismo tradicional estuvo, en el ánimo de Jesús, intensamente teñido de coloraciones y penetrado de acentos *apocalípticos*, entonces los Sinópticos encontraron en esta particularidad una excelente cantera para *remodelar* las convicciones de su protagonista *en el sentido dogmático* que conocemos, extrapolando y acuñando en nuevos conceptos algunos rasgos de la literatura

²² *Ibid.*, p. 335.

apocalíptica que servían admirablemente a su deliberado propósito de *sohrenaturalizar* y *espiritualizar* la figura mesiánica, desviándola de toda connotación político-religiosa.

8. SIERVO DE DIOS E HIJO DEL HOMBRE

Al lado del secreto mesiánico, encontramos en el relato de Marcos un segundo factor teológico que comporta *dos dimensiones* significativas: la figura del *Servo de Dios* isaíaco y la figura del *Hijo del Hombre* daniélico.

La figura del *Servo de Dios* en el Deutero-Isaías (los cuatro poemas del *Ebed Yahvé*, Is 42.1-4, 49.1-6, 50.49 y 52.13-53.12, y en particular este último) no aparece como tal en los Sinópticos ²³ —y jamás en boca de Jesús—, salvo en Mt 12.18ss, reputado como un texto tardío —apéndice redaccional a un sumario de Mc 3.7-12 (v. 12, *hó Huios toü Theou*)— que no tiene relación alguna con sufrimientos. Allí, Mateo cita un texto de Is 42.1, pero refiriéndose a curaciones, y sin que en ellas el adjetivo *siervo* ostente el menor sentido titulístico. En Mt 8.17 se vuelve a citar a Isaías (53.4): «para que se cumpliese lo dicho por el profeta Isaías, que dice: "él tomó nuestras enferme-

²³ Véase un catálogo de sus interpretaciones en R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, Londres, 1963, pp. 459-462; y O. Eissfeldt, *The Old Testament. An introduction*, trad., Oxford, 1965, pp.330-341.

dades y cargó con nuestras dolencias"». Pero tampoco aquí se expone una teología de la expiación o del rescate. En Le 22.37 aparece una cita de Is 53.9: «porque os digo que ha de cumplirse en mí esta escritura: "Fue contado entre los malhechores"». Igualmente, no hay aquí una teologización de sufrimientos con carácter expiatorio. Y Mc 1.11 refleja una expresión de Is 42.1: «y se dejó oír de los cielos una voz: "tú eres mi Hijo amado, en quien yo me complazco"».

Jesús jamás relacionó el poema de Is 53 con su propia persona: «la tradición de los dichos de Jesús no revela ninguna huella de una conciencia por su parte de ser el Siervo de Dios de Is 53»²⁴, escribe R. Bultmann. Su discípulo H. Conzelmann corrobora: «Jesús mismo no relaciona Is 53 con su persona. Es la comunidad quien lo hará, porque ella encuentra allí la interpretación de su muerte. Debe notarse que cuando Is 53 es citado, el título *país* falta; cuando aparece, no está en relación con el sufrimiento»²⁵. M. Casey, que estudió muy a fondo este asunto en su importante investigación sobre las derivaciones de Daniel 7, dice taxativamente que «Is 53 no fue interpretado por los contemporáneos de Jesús como relativo al sufrimiento y muerte del Mesías, y la figura como humana de Daniel no se

²⁴ Véase R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, trad., Nueva York, 1951, vol. 1, p. 31. Sobre la figura isaíaca en la literatura apocalíptica y en la Iglesia temprana, véanse pp. 50-51. Por lo que se refiere a *Hechos*, en 4.27-30 no hay alusión al sufrimiento; y en 3.13 se habla de sufrimiento pero no de *país* (siervo).

²⁵ Véase H. Conzelmann, ob. cit., p. 99.

pensó en absoluto que sufriera»²⁶.

En el relato de Marcos, las *predicciones* del sufrimiento van asociadas a la expresión *Hijo del Hombre* (*hó Huios toü anthropon*) y sin referencia al *Ebed Yah-vé* isaíaco. Aunque la designación que caracteriza la cristología marquiiana es la de *Hijo de Dios* (*Huios toü Theou*, Mc 1.1), este título pasa a identificarse con el término *Hijo del Hombre* prácticamente a partir de Mc 8.38, indicando preferentemente la connotación doliente y humillada de Jesús. Los estudios de G. Vermes han mostrado que nunca existió ni en el judaísmo ni en la Apocalíptica un verdadero *título* Hijo del Hombre, lo que han confirmado los exhaustivos trabajos de M. Casey y de B. Eindars²⁷. El Nazareno jamás se identificó a sí mismo con un título mesiánico de este nombre, entre otras razones sencillamente porque no existió en su época. Empleó esta expresión —si realmente lo hizo— como un modismo coloquial arameo para referirse a sí mismo en el sentido de *hombre* en general, bajo la forma gramatical de la tercera persona verbal. Como quiera que —escribe Eindars— «el Hijo del Hombre [en griego, *hó Huios toü anthropon*] se confina a los dichos de Jesús, o alusiones a ellos, en los cuatro Evangelios, excepto en *Hechos 7.56*», la investigación sobre esta expresión «es primordialmente un estudio de la tradición de los dichos». Desde R. Bultmann, al menos,

²⁶ Véase M. Casey, *Son of Man. The interpretation and influence of Daniel?*, Londres, 1979, p. 206.

²⁷ Véase G. Vermes, ob. cit., pp. 160-191; M. Casey, ob. cit., *passim*, y B. Lindars, *Jesús Son of Man. A fresh examination of the Son of Man sayings in the Gospels*, Londres, 1983, *passim*.⁶ Véase B. Lindars, ob. cit., p. VII.

es costumbre clasificar los dichos relevantes en tres grupos: dichos sobre el *presente*, en los que Jesús se refiere a sí mismo como el Hijo del Hombre en relación con su actividad presente; dichos sobre la *pasión*, en los que Jesús usa la misma expresión al hablar de su próxima muerte; y dichos sobre el *futuro*, en los que la expresión actúa como un título mesiánico en relación con su gloria futura²⁸.

Una clasificación equivalente puede registrarse en Conzelmann²⁹. Todos los biblistas más autorizados coinciden hoy en admitir que «se ha mostrado, sin embargo, que el uso idiomático del arameo *bar nasha* encaja sólo en el primero y en el segundo de estos grupos, pero no en el tercero, el cual, por consiguiente, no puede considerarse auténtico»⁸. En efecto, resulta probado que los dichos sobre el *futuro* tienen su origen en la actividad literaria que compiló, editó y retocó los dichos del Nazareno —en el supuesto, en cada caso, de que puedan atribuírsele—. Es claro que cada evangelista ha explotado este repertorio sentencial, editándolo y ampliándolo, conforme a sus intereses teológicos peculiares, pero todos confluyen finalmente en la reconstrucción de ciertos dichos —los referentes al *futuro*— en un concepto del Hijo del Hombre como *título cristológico*, lo que no sucedió ni siquiera en la apocalíptica judía más tardía. Como indica Lindars, tampoco fuera de los relatos sinópticos, aparte de la consignada excepción de *Hechos* 7.56, «el Hijo del Hombre jamás fue usado como un título cristológico en el cristianismo primitivo. Fue siempre entendido como un rasgo del estilo personal de hablar de Jesús, incluso cuando

²⁸ Véase H. Conzelmann, ob. cit., pp. 145-149. Igualmente, R. Bultmann, ob. cit., vol. I, pp. 30-31. M. Casey sigue una clasificación algo diferente en ob. cit., pp. 157ss.

²⁹ Véase B. Lindars, ob. cit., pp. VII-VIII

se perdió rápidamente su significado preciso, una vez que los dichos de Jesús se tradujeron al griego»³⁰.

En los dichos supuestamente auténticos en que Jesús empleó la expresión *Hijo del Hombre*, su significado es *hombre*, refiriéndose entonces a *sí mismo* de un modo *indirecto* bajo la forma de la tercera persona. El motivo para usar este modismo habría que buscarlo en un propósito de elusión, reticencia o ironía. Según puntualiza Lindars,

Jesús hablaba en arameo. Si usaba *bar enasha* como una autorreferencia, hay que esperar que lo hacía así de acuerdo con el modo idiomático que acaba de describirse. Se sigue de esto que aquellos dichos en los que el Hijo del Hombre funciona de esta manera tienen la más alta pretensión de ser considerados como auténticos. En estos dichos, Jesús tuvo ciertamente que haber usado la forma determinada (*bar enasha*), porque la traducción griega presenta el artículo determinado en todos los casos que puede pretenderse que sean auténticos³¹.

Se trata de dichos que normalmente se refieren a actividades habituales o *presentes* de Jesús.

No hay acuerdo entre Vermes, Casey y Lindars en la forma de esta autorreferencia. Hay tres variantes posibles: (a) para formular *una declaración general*, hipótesis que adopta Casey³², al afirmar que éste es el sentido de los dichos de Jesús sobre el Hijo del Hombre cuando quiere *decir algo respecto de sí mismo* al mismo tiempo que sugiere que lo dice con posible alcance general, es decir, incluyendo eventualmente a otras gentes también; (b) para formular una *autorreferencia exclusiva* por la cual el que habla se refiere sólo a sí mismo, hipótesis

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibid.*, p. 24. " Véase M. Casey, ob.

³² cit., pp. 228ss.

que propone Vermes al atribuir a Jesús esta intención de referencia sólo a sí mismo; (c) para formular *una declaración relativa solamente a una determinada clase de personas con las que quien habla se identifica él mismo*, hipótesis que Lindars retiene como la única congruente con la intención de Jesús. Puntualiza Lindars que esta significación es la correcta si se considera el uso idiomático del artículo genérico, es decir, *bar (e) nasha* más bien que *bar (e) nash*; y la que provee de una guía más segura para comprender el uso del *Hijo del Hombre* en los dichos del Nazareno ³³. En todo caso, si escuchamos a Casey, la mayor parte de los dichos sobre el Hijo del Hombre en Jesús —lo cual nos parece muy verosímil— no derivan de Dan 7 ni nada tienen que ver con este *locus* ³⁴.

³³ Véase B. Lindars, ob. cit., pp. 23-24.

³⁴ Véase M. Casey, ob. cit., pp. 213 y 219. La referencia a Daniel en Mt 24.15 nada dice del Hijo del Hombre, aunque entraña un grave problema sobre la mala información de Jesús al hablar de un personaje pseudonímico e inexistente como Daniel, como si existiese y tuviera rango de profeta.

9. AUTENTICIDAD E HISTORICIDAD EN LOS *DICTA*

Casey y Lindars consideran *auténticos*, o con un núcleo de autenticidad, los dichos sobre la *pasión*, y sólo rechazan en general la autenticidad de los dichos sobre el *futuro*. Aquí se plantea la necesidad de evitar desde ahora un posible *equivoco* en la mente del lector, que desvirtuaría el sentido del calificativo *auténtico o inauténtico* referido a la expresión *Hijo del Hombre* en labios de Jesús. No debe olvidarse que, dado que dicha expresión está *vinculada*, en forma más o menos tácita y en cuanto a sus contenidos, a la figura del *Siervo* isaíaco, aunque en los Sinópticos esta referencia tácita apenas apunte levemente en muy raros pasajes, la *cuestión de la autenticidad* de los dichos supuestamente pronunciados por Jesús que incluyen la expresión *Hijo del Hombre* comporta *consecuencias decisivas* sobre la conciencia que Jesús tenía de sí mismo. Aunque lamentablemente ni Casey ni Lindars distinguen, al menos con la indispensable claridad, entre la *autenticidad* del uso de la expresión *Hijo del Hombre* por Jesús en su significado idiomático arameico original, y la *historicidad* del uso por el Nazareno de dicha expresión en cuanto a su vinculación con ideas de sufri-

miento, expiación o rescate, es evidente que *autenticidad* del dicho desde el ángulo *filológico* e *historicidad* del mismo desde el ángulo *teológico* son cuestiones diametralmente *diferentes*. No puede hacerse pasar, más o menos de contrabando, la *historicidad* de esos pronunciamientos atribuidos a Jesús —por los Sinópticos y por los apologetas— al socaire de su propuesta *autenticidad semántica*. Realmente, es correcto que Casey y Lindars distingan entre la presunta *autenticidad* de los dichos de Jesús que no excedan del uso de la referida expresión en cuanto *modismo idiomático arameo*, y la *inautenticidad* de los dichos de Jesús sobre el *futuro* o la *parousía*, en los cuales dicho uso se ha convertido ya en la afirmación de un *título cristológico*. Entre el *uso coloquial* y el *uso titulístico* es claro que media una divisoria de autenticidad e inautenticidad. Pero aún los dichos *auténticos*, con arreglo a este criterio, pueden *carecer de historicidad*, y personalmente así lo pienso en general, sin perjuicio de que en alguna rara ocasión pueda subyacer en alguno de esos dichos un eco del ánimo de Jesús en el curso de su íntimo drama durante los últimos días en Jerusalén, donde es probable que los graves riesgos de su empresa se le presentasen con lucidez.

En un pasaje de su libro, no obstante, Lindars parece advertir que late una cierta anfibología en su presentación de los dichos sobre la *pasión*, al reconocer, incidentalmente, que «al Hijo del Hombre no le son apropiadas en absoluto las predicciones de la pasión», y que éstas pueden «ser aceptadas solamente en relación con la subsiguiente fe de la Iglesia. El que dice que debe sufrir y resucitar es el que, incluso entonces, está destinado a ser revelado como el Hijo del Hombre. Una interpretación que siga estas líneas necesariamente reduce la preten-

sión de una base auténtica para las predicciones». Y añade que «la repetida referencia a las escrituras focaliza e ilumina la completa ausencia de cualquier sugerencia de que la muerte y la resurrección de Jesús hubiera sido predicha por Jesús mismo»³⁵. Pese a estas declaraciones —a las que agrega que «no hay ningún dicho auténtico sobre el Hijo del Hombre que incluya mención de la resurrección»—, sostiene, me parece que con poca consecuencia, que «el Hijo del Hombre se confina a una predicción básica de la pasión, "Un hombre puede ser entregado", aplicado a la vez a la traición de Jesús por Judas y a la remisión de Jesús por el Sanedrín a Poncio Pilato. Las formas de la predicción en Marcos son complejas a causa de sus métodos literarios. La relaciona con el propósito de su Evangelio, expandiéndola, primeramente, con anticipaciones de su propia narración de la pasión, y en segundo lugar, con la confesión de fe en la resurrección, la cual es su objetivo promover, pero que quedará realmente sin describir»³⁶.

Pero la actitud de Lindars es algo oscilante y muestra que todavía hay en su tintero mucha apologética. Así, cuando dice que «nuestros tres dichos del Hijo del Hombre relativos a la pasión [Mc 9.31, 10.33, 14.21b, 41; Mc 10.45; y Mc 14.21a] abren todos ellos la posibilidad de que cuando Jesús hablaba tuviera en su mente a Is 53, pero no logran suministrar una prueba absoluta». Estos tres dichos presentan esta forma:

³⁵ Véase B. Lindars, ob. cit., p. 65.

³⁶ *Ibid.*, pp. 73-74.

«Un hombre puede ser entregado...»³⁷; «Un hombre puede dar su vida por muchos»; y «Un hombre va según está escrito de él»³⁸.

La posición de Casey resulta aún más apologética, pese a su radicalidad bien fundada al rechazar los dichos relativos al futuro o la *parousía*. Al hilo de lo que él entiende por *declaración de carácter general* (*general statements*), a la que nos hemos ya referido, se desliza por cauces dogmáticos al atribuir *autenticidad* —en el sentido *también*, al parecer, de *historicidad*— a perícopas que no pueden reputarse como merecedoras de tal catalogación. Aceptemos todavía que, por ejemplo, en Mc 14.21a subyace una declaración de posible valor general, porque podría decirse *genéricamente* que «un hombre va a su muerte según está escrito de él», siendo entonces un dicho posiblemente auténtico. Pero lo que apenas resulta admisible, si no se le echa encima mucho dogmatismo, es decir que Mc 8.31, 9.31 y 10.33-34 (las tres predicciones clásicas de la pasión) son auténticos dichos si se los depura, como Casey propone, de algunos rasgos individualizantes («*individualizing features*») de la tradición, porque subyacería en ellos una declaración genérica posible, que correspondería perfectamente a la creencia de Jesús en la resurrección de los muertos, del tenor de «un hombre morirá, pero resucitará al tercer día». Y precisa:

³⁷ *Ibid.*, p. 82. Cf. pp. 81-84 y 162. Se excluye Mc 8.31, porque ha sido «modelado a la luz del kerygma de la muerte y resurrección de Jesús, y así provee de contenido cristiano esencial a la pretensión de que Jesús es el Cristo», pp. 106-107. Cf. pp. 84, 113-114.

³⁸ *Ibid.*, pp. 81 y 162.

«traducido al griego, una declaración de este género pudo tomarse simplemente como una declaración por él de sí mismo, y pudo luego ser ampliada con detalles que sólo se aplicaban a él»³⁹. Sólo una fe simplista puede exculpar a un sabio tan eminente de un razonamiento tan pueril.

Hacemos nuestra, tanto frente a Casey como frente a Lindars, la afirmación de Bultmann según la cual en las *predicciones de la pasión* la noción judía del Hijo del Hombre queda singularmente enriquecida —y *alterada*— mediante la idea de un Mesías o Hijo del Hombre que sufre, muere y resucita, que «fue desconocida del judaísmo». Porque

esta reinterpretación del concepto fue hecha, no por Jesús mismo, sino por la Iglesia *ex eventu*. Por supuesto, el intento se hizo para retrotraer la idea de un doliente Hijo del Hombre a la propia perspectiva de Jesús, suponiendo así que Jesús se vio a sí mismo como el Siervo de Dios del Deutero-Isaías, que sufre y muere por los pecadores, y para fundir conjuntamente las dos ideas de Hijo del Hombre y de Siervo de Dios en una sola figura del Hijo del Hombre que sufre, muere y resucita. En el mismo punto de partida, los recelos que deben suscitarse en cuanto a la historicidad de las predicciones de la pasión hablan en contra de este intento⁴⁰.

A. Piñero recuerda oportunamente que las frases de Jesús que anuncian la *parousía* del Hijo del Hombre —y M. Casey advierte que «en los Sinópticos todas las declaraciones que dicen, con referencia a la *parousía*, que Jesús vendrá toman la forma de decir que el Hijo del Hombre vendrá»⁴¹— no mencionan nunca la muerte y resurrección de este personaje, lo que entraña que ambos elementos —*parousía* y *pasión mas resu-*

³⁹ Véase M. Casey, ob. cit., pp. 229-230 y 232-233.

⁴⁰ Véase R. Bultmann, ob. cit., vol. I, p. 31.

⁴¹ Véase M. Casey, ob. cit., p. 163.

rrección— no estaban originariamente conectados. Como la fuente Q sólo ofrece textos que hablan de la simple *parousía* y no de la muerte y resurrección del Hijo del Hombre, este hecho induce a pensar que «esas menciones a la simple venida sean las más antiguas y originarias»⁴².

Antes de concluir este complejo tema del *Hijo del Hombre*, y sin perjuicio de las *reservas* que hemos hecho a ciertas posiciones de M. Casey, vale la pena señalar que algunas de sus conclusiones son importantes en cuanto al poco *crédito testimonial* que puede concederse a los Sinópticos. Dice Casey que hay aproximadamente una docena, más algún paralelo, de dichos que pueden reputarse auténticos en cuanto que contienen la referida expresión en su valor idiomático arameo⁴³, y que serían retrotraíbles al propio Jesús —juicio que *no* puede aceptarse para varios de ellos *pace* Casey—. Concluye que «todos los demás dichos del Hijo del Hombre en los Evangelios han de atribuirse a las actividades de la Iglesia primitiva»⁴⁴.

⁴² Véase A. Piñero, «Epílogo» a *Orígenes del cristianismo*, Córdoba-Madrid, 1991.

⁴³ A saber. Mc 2.10; M 2.28 = Mt 8.20 = Lc 9.58; Mt 11.19 = Lc 7.34; Mt 12.32 = Lc 12.10; Lc 22.48; Mc 10.45; Mc 14.21a; Mc 14.21b; Lc 12.8b.

⁴⁴ Véase M. Casey, ob. cit., p. 233. Los que él considera inauténticos los analiza en las pp. 213ss. y 217ss. «Estos dos grupos de dichos, aquellos derivados del uso por Jesús de un modismo arameo y aquellos resultantes de la influencia de Dan 7.13, dan cuenta de todos los dichos del Hijo del Hombre en Marcos, y de una mitad de los otros dichos del Hijo del Hombre en Mateo y Lucas» (p. 235).

10. DICHOS SOBRE EL HIJO DEL HOMBRE Y TRADICIONES DE LA PASIÓN

Para nuestro examen de la narración de Marcos, es suficiente ahora concentrar la atención en las siguientes perícopas: Mc 8.31; 9.31 (10.33 y 14.21b, 41); Mc 14.21a; Mc 10.45; Mc 13.26, y Mc 14.62. Son todos, dichos sobre la *pasión* o sobre el *futuro*, y dibujan una *crisología* compuesta *ex post* por el evangelista y su línea de tradición, y en conformidad con la *inversión dogmática de la idea mesiánica* introducida por la perícopa del *secreto* (Mc 8.27-33), ya examinada.

Con el análisis de estos *dicta* nos trasladamos a la parte segunda y más extensa del texto de Marcos, la que se refiere a la decisión del Nazareno de subir a Jerusalén para publicar ante grandes audiencias su mensaje y su misión escatológicos, y esperando *suscitar así un desenlace positivo* que condujera *directamente* a la instauración del Reino. Si aislamos los ribetes apologéticos que ya hemos comentado, B. Lindars expresa de modo verosímil las *motivaciones* y las *dudas* que gravitaban sobre la mente de Jesús en este paso, arriesgado pero decisivo, de su carrera.

Esto —escribe Lindars— tomó la forma de dos acciones que corresponden a los dos lados de su proclamación. La entrada en Jerusalén el Domingo de Ramos refleja la alegría y la excitación de sus días en Galilea, en los cuales

predicaba el Evangelio de la gracia. La purificación del Templo refleja el lado más severo de su enseñanza sobre la pureza de corazón. Jesús tuvo que haber conocido, por la pasada experiencia, que corría el riesgo de provocar la oposición oficial, como había hecho en Galilea, y que habría con certeza resistencia al verdadero mensaje. Podía intuir que le esperaban probablemente padecimientos allí (cf. Lc 13.22ss.). Pero su total entrega a su misión encomendada por Dios [...] era evidentemente tal que el pensamiento de sufrir no podía desviarlo de su propósito. Podemos adivinar que sus discípulos estaban preocupados y ansiosos ante lo que pudiera suceder. Los dichos de la pasión dan vislumbres del modo en que él manejó sus temores ⁴⁵.

En Mc 8.31 consta la predicción inicial de la pasión, y así la articulación básica e inaugural de la tragedia jerusalemita: «comenzó a enseñarles cómo era preciso que el Hijo del Hombre padeciese mucho, y que fuese rechazado por los ancianos y los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y que fuese muerto y resucitara después de tres días». La *inautenticidad* de este dicho en cuanto al uso de la expresión Hijo del Hombre es palmaria debido a la autoidentificación de Jesús ya en la línea *titulística*, pero hay que destacar sobre todo su *no-historicidad* radical, tanto por el anuncio proléptico de la muerte como por la profecía de su resurrección inmediata. Es todo ello un *vaticinium ex eventu* que obedece a premisas dogmáticas. Refiriéndose a Mc 8.31, 9.31 y 10.33-34, R. Bultmann indica que «desde hace algún tiempo han sido reconocidos como construcciones secundarias de la Iglesia»⁴⁶; y H. Conzelmann, por citar a otro reciente entre muchos, declara categóricamente que esos anuncios «son afirmaciones dogmáticas» *ex eventu* ⁴⁷. B.

⁴⁵ Véase B. Lindars, ob. cit., pp. 183-184.

⁴⁶ Véase R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, trad., Oxford, 1963, p. 152. Este texto fue escrito en 1931.

⁴⁷ Véase H. Conzelmann, ob. cit., p. 146. Sobre la presunta historicidad factual de la *resurrección*, citemos las conclusiones de un exégeta de presti-

Lindars observa que la autenticidad de la predicación sobre la pasión queda dependiendo de la profecía sobre el futuro de gloria del Hijo del Hombre ⁴⁸, resultando así desvelada la técnica del evangelista.

Ahora es posible ver lo que hace Marcos cuando incorpora dichos del Hijo del Hombre de la tradición. Se apodera de estas unidades como de un medio de vehicular su magisterio cristológico. Así, lo que hace inmediatamente después de la confesión de Pedro es emplear uno de los dichos de la pasión, la primera predicción de 8.31. Esta ha sido modelada a la luz del kérygma de la muerte y resurrección de Jesús, y suministra así el contenido cristiano esencial de la pretensión de que Jesús es el Cristo ⁴⁹.

Todo ello, además, suponiendo *sin pruebas* que el anuncio del sufrimiento pudiera remontarse al propio Nazareno, lo que Lindars parece dar por descontado, pero que es simple apologética.

En Mc 9.31 se dice que Jesús «iba enseñando a sus discípulos, y les decía: el Hijo del Hombre será entregado en manos de los hombres y le darán muerte, y muerto, resucitará al cabo de tres días. Y ellos no entendían estas cosas, pero temían preguntarle». Lindars estima que esta perícopa, más próxima a 1 Cor 15.3, ofrece mejores signos de autenticidad que 8.31, al no ligar la pasión a la muerte y resurrección. Se trata de una sutileza de exégeta que resulta plausible pero que en nada altera el ca-

gio en los círculos confesionales: «Nuestra conclusión [...] es que la resurrección de Jesús fue un suceso sólo en las mentes y vidas de los seguidores de Jesús. No puede ser descrita como un acontecimiento histórico. La historia de la Pascua es una leyenda de la fe, no una información objetiva de testigos presenciales; sino que es un mito, que la Iglesia cristiana ha experimentado como una continua inspiración a través de los siglos». Véase J. K. Elliott, *Questioning Christian Origins*, Londres, 1982, p. 92.

⁴⁸ Véase B. Lindars, ob. cit., p. 65.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 106-107.

rácter común para ambas perícopas de *vaticinio ex eventu*, lo mismo que sucede con Mc 10.33-34. Sin embargo, no por ello es menos interesante el comentario de Lindars sobre las *implicaciones psicológicas* que estas perícopas pudieran encerrar si la prolepsis del sufrimiento pudiera realmente atribuirse en alguna medida al Nazareno. Indica Lindars que éste «usa el *bar enasha paira*, distraer la atención de su posición personal y colocarla en la perspectiva de todos los que tienen que afrontar tales desalentadoras posibilidades». Es de pura lógica suponer que, «para Jesús, retroceder ante su misión frente a tal peligro sería impensable»⁵⁰. Veamos.

⁵⁰ *Ibid.* pág.184

11. INTERPRETATIO CHRISTIANA

Antes de proseguir con los comentarios de Lindars sobre algunos de los *dicta* que habíamos seleccionado para nuestra especial atención, reconsideremos el tema angular de la *fusión* de las nociones de *Hijo del Hombre* y de *Siervo de Dios*, porque esta fusión es la plataforma para toda valoración exegética que pretenda atribuir a Jesús una noción expiatoria de su misión en términos de sufrimiento.

Liminarmente repitamos, con palabras de Bultmann, que

la interpretación mesiánica de Is 53 fue descubierta en la Iglesia cristiana, e incluso en ella, no inmediatamente. El relato de la pasión, cuya expresión está coloreada con prueba de predicciones, revela la influencia en especial del Salmo 21 (22) y del 68 (69), pero anteriormente a Le 22.27 no hay influencia alguna de Is 53;

y en Mc 8.17, incluso Is 53.4, tan prestamente aplicado al sufrimiento vicario, sirve como una predicción, no del sufrimiento, sino del Mesías que cura. Los pasajes más antiguos en los cuales el doliente Siervo de Dios de Is 53 aparece claramente y con certeza en la *interpretatio christiana* son: *Hechos* 8.32ss., y 1 *Ped* 2.22-25, *Heb* 9.28; tal interpretación quizá sea más antigua que Pablo y tal vez esté detrás de *Rom* 4.25, probablemente un dicho citado por Pablo. Si Is 53 se piensa como «conforme a las escrituras», 1 *Cor* 15.3, no puede saberse. Es significativo que Pablo mismo en ningún lugar aduzca la figura del Siervo de Dios. La predicción sinóptica de la pasión obviamente no tiene en su mente a Is 53; si no, ¿por qué no se refiere a él en ningún lugar?

Solamente más tarde se presentan específicas referencias tales como 1 Clem 16.3-14 y Bern 5.2⁵¹.

Lindars reconoce que *no es* posible probar, ni siquiera en cuanto a la mente del autor de Marcos, que Mc 9.31; 10.33; 14.21, 41; y 10.45 incluyan propiamente la noción isaíaca de una muerte sacrificial y un padecer del tipo de Is 53. Estos dichos, en general, y 9.31 en particular, «simplemente atestiguan el hecho de que Jesús fue bien consciente de que su fidelidad a su misión comportaba el *riesgo* del arresto y sus costosas consecuencias»⁵².

Detengámonos brevemente en Mc 10.45 y 14.24. En el primer pasaje, que Conzelmann considera como «una interpretación dogmática de la venida de Jesús»⁵³, se afirma que el Hijo del Hombre ha venido «a servir y a dar su vida en rescate por muchos». En el segundo, se pone en labios de Jesús, como parte de la institución eucarística al beber del cáliz, la fase «ésta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos». En ambos casos estamos en presencia de una tradición cristiano-helenística, probablemente de inspiración paulina. En Mc10.45, la referencia a una dimensión expiatoria parece difícil de negar, aunque no pueda establecerse que proceda intencionalmente de Is 53.5, 10. Lo mismo sucede con los contenidos de 1 Cor 15.3, Rom 5.15-19 y Fil 2.7. En Rom 5.19 parece latir una alusión posible a la idea expresada en Is 53.16: «Mi servidor justificará a muchos hombres», aunque sin perder de vista que nunca se utiliza literalmente en el tarsiota la figura

⁵¹ Véase R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, cit., vol. I p.31

⁵² Véase B. Lindars, ob. cit., p. 184. Cursivas mías.

⁵³ Véase H. Conzelmann, ob. cit., p. 147.

del *Ehed Yahvé*.

Hay una fuerte tendencia —que me parece de signo apob-gético— a referir Mc 10.45 y 14.24 a tradiciones prepaulinas nacidas en ambientes cristiano-helenísticos. Es innegable, en general, el persistente deseo de evitar que se piense en la contribución teológica de Pablo en términos de novedad radical, pues es preciso alejar a toda costa la idea de un Pablo como verdadero fundador del *cristianismo*. Pero es prácticamente imposible, si se reflexiona honestamente, pretender que la noción de *rescate* (*lutron*) haya venido de otros círculos gentiles sin contacto con Pablo. Esta noción de un *rescate* colectivo —*salvación* mediante pago de un precio por otros— es ajena al judaísmo y también al helenismo, en términos de soterología religiosa. La idea de *sótéria* en los cultos místéricos es *individualista*, pues es sólo el propio *mystés* quien muere y resucita con su dios mediante la iniciación. Si Pablo adoptó esta idea para su teología del *renacer en Cristo*, tuvo que agregarle, como ingrediente foráneo a aquella idea mística, la noción de un *rescate colectivo del pecado* y pagado a Dios. Es una idea insólita y demasiado precisa y audaz para que pueda ser producida repentinamente por una comunidad aún en estadio de diferenciación dentro de la matriz de una fe judeo-cristiana incipiente. Hay *representaciones colectivas* —abusando ya un poco de la metáfora—, pero *no* hay una *mente colectiva*. La mente es siempre patrimonio de *un individuo*, y en el caso que nos ocupa sólo Pablo, con su envergadura de genio religioso, pudo crear la noción del *rescate sacrificial* operado por Jesús. Es la hazaña que corresponde a todo personaje carismático capaz de construir un gran mito profético. Este gran *mito soteriológico* está expresado documentalmente por primera vez en Rom 5.1-

21 y 2 Cor 5.14-21, y surgió con toda probabilidad en la mente de Pablo, verosíblemente con estímulos ambientales cristiano-helenísticos. La cristología de Marcos no es la de Pablo —M. Werner nos lo mostró en su obra *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markus-evangelium* (1923) para invalidar la hipótesis paulinista de G. Volkmar, H. J. Holtzmann y otros—, pero ambos respiran una misma atmósfera gentil, ya muy influida por las ideas soteriológicas y cristológicas paulinas.

Puede discutirse si la cristología de Marcos es más o menos *adopcionista*, así como subrayar que en ella está ausente toda sugerencia clara de una *naturaleza* divina de Jesús. Bultmann sostiene que «el único elemento esencial del mito de Cristo que Marcos no ha adoptado es la preexistencia de Jesús»⁵⁴. Ph. Vielhauer y H. Conzelmann⁵⁵ coinciden enteramente con este juicio. Sin embargo, por su *exaltación* a la diestra de Dios y por

⁵⁴ Véase R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, cit., p. 348.

⁵⁵ Véase H. Conzelmann, ob. cit., p. 156. Recordemos que en 1 He-noc 37-71 (etíopico), el Hijo del Hombre aparece como el nombre de un ser celestial preexistente (48.2) y como un Mesías histórico real (48.10, 52.4), que finalmente parece que resulta ser Henoc mismo (90.31, 39). Véase M. Casey, ob. cit., pp. 105-106; y B. Lindars, ob. cit., pp. 11-14. En 4 Ezra (13.26), el Hombre procedente del Mar es una figura de color daniélico que simboliza al Mesías como ser individual y probablemente preexistente (13.26-27) aunque de origen inescrutable (véase Lindars, ob. cit., p. 12). En 2 Baruc, el principado de un Mesías celeste preexistente será revelado a la consumación de los tiempos (39.7), el cual retornará en gloria (30.1). Debe observarse que estas especulaciones apocalípticas tardías son todas posteriores a Jesús, y sus escritos simultáneos o claramente posteriores a los Sinópticos. En la doctrina cristiana, desde Pablo, y luego con Juan, la interpretación de Cristo como un ser celestial pre-existente que se encarna para obrar la redención, se erige en columna vertebral del *dogma cristológico*. Véase para el tema en la Apocalíptica, G. Vermes, ob. cit., pp. 134-140.

su epifanía postpascual. Jesús ha dejado de ser para Marcos un hombre común, el humilde galileo de Nazaret. El *título* del Evangelio y el episodio del Jordán alejan al Nazareno de la mera humanidad. En el tema clave —aunque también en algunos otros aspectos significativos— de la *naturaleza de la redención*, nos parece que *la teología paulina está gravitando pesadamente sobre la doctrina de Marcos*. Refiriéndose a su narración, Bultmann señala incisivamente que el propósito de Marcos radica en «*la unión del kerygma helenístico de Cristo, cuyo contenido esencial consiste en el mito de Cristo según lo conocemos en Pablo (especialmente Fil2.6ss.; Rom 3.24), con la tradición de la historia de Jesús*»⁵⁶.

⁵⁶ Véase R. Bultmann, *History of The Synoptic Tradition*, cit., p. 347. Sobre la identidad judía de Jesús, en contraste con el paulinismo, me parecen concluyentes los libros de H. Maccoby, *The mythmaker. Paúl and the invention of Christianity* (Londres, 1986); *Judaism in the first century* (Londres, 1989); y *Paúl and Hellenism* (Londres, 1991).

12. EUCARISTÍA Y PAULINISMO EN MARCOS

Marcos reproduce esencialmente la versión paulina de la *ultima cena* (Mc 14.22-24 y 1 Cor 11.23-26). Se trata de un punto dogmático fundamental. Pablo comienza diciendo literalmente haber recibido las palabras de la *institución* eucarística del propio Jesús (*egó gar parélabon apó toü Kuríou*, v. 23). Los exégetas creyentes no suelen prestar atención a esta expresión, que no veo por qué no ha de tomarse como que el testimonio de Pablo proviene de una revelación personal («pues yo recibí del Señor mismo»). Cuando Pablo quiere enfatizar que la tradición transmitida viene de otros hombres, lo expresa sin el menor equívoco. En 1 Cor 15.3, hablando de lo que predica, el apóstol afirma que «os transmití en primer lugar lo que a mi vez recibí (*pa-rélabon*)». Aquí sí queda excluida una revelación directa: os transmito lo que a su vez otros me transmitieron a mí. Pero aparte de esta disonancia inicial, que por lo visto es una minucia sobre la que los exégetas pasan como sobre ascuas, importa señalar que Marcos recoge el testimonio paulino —por primera vez en el Nuevo Testamento— una quincena, más o menos, de años después.

Para un observador independiente, las palabras de la *institución*

eucarística atribuidas a Jesús *no* son *históricas*. Bultmann hace una exégesis muy plausible de Mc 14.12-25, y considera que Mc 14.23-24 procede de una *leyenda cultural*. Se trata, pues, de una fórmula litúrgica determinada por una práctica *cultica*. Su minucioso análisis de Mc 14.12-16 y Mc 14.25, y su comparación con una versión que estima más antigua (Le 22.7-13), le inducen a afirmar que «es más bien claro que los vv. 22-25 son la leyenda cúlrica de los círculos helenísticos en torno a Pablo, hecha para servir de continuación orgánica a los vv. 12-16 al relatar la comida pascual. Sin duda es claro que los vv. 22-25 han sido insertados en una narración ya disponible [...]. Y Marcos, manifiestamente, ha preservado un fragmento de este relato desplazado al v. 25», como puede apreciarse a la vista de la tradición más antigua de Lc 22.14-18. Tampoco esta última perícopa luquiana debe suponerse histórica, pues aunque no hay en ella «ningún elemento cúlrico, litúrgico, en absoluto», sí, en cambio, yace debajo «una leyenda biográfica, como lo muestra claramente la referencia a la pasión». Estima Bultmann, como otros antes que él, que la última cena *no* fue una comida *pascual*. El plato principal de un banquete de Pascua era el cordero pascual, que ni se menciona en Marcos; tampoco podía haber una sola copa, ya que el vino formaba parte de la comida. Sobre todo, importa aquí la cuestión cronológica. De lo que se dice en Mc 14.2 («porque decían: no en la fiesta, no sea que se alborote el pueblo») y en Mt 26.5 («pero se decían: que no sea durante la fiesta, no vaya a alborotarse el pueblo»), se infiere que la cronología de Jn 18.28 es fidedigna frente a la manipulada cronología sinóptica, pues las autoridades judías

decidieron actuar contra el Nazareno, «no en la fiesta»; es decir, *antes* de la fiesta de la Pascua ⁵⁷, exactamente la *víspera*. Del texto de Lucas, Bultmann concluye:

1. que el paralelismo de la comida de la Pascua y el cáliz no es convincente, pues el cáliz no es sino una parte de la comida pascual; 2. que con el cáliz no hay referencia alguna a la muerte de Jesús, y absolutamente ninguna a su persona; el dicho relativo al cáliz es mucho más indicativo del Reino de Dios que ya viene. Podemos también suponer que originalmente el pan fue mencionado en lugar de la Pascua, y que no hubo ninguna referencia a la Pasión. La sección fue luego transformada en un relato de la Pascua en revisión editorial, y provista de una introducción legendaria en w. 7-13 (Mc 14.12-16). Originariamente, se dijo cómo Jesús en una (¿ceremonial?, ¿última?) comida expresó la certeza de su próxima (festiva) comida en el Reino de Dios, y entonces esperó que ocurriría en el inmediato futuro.

En Jn 13 no hay la menor alusión a la Pascua, ni palabras de institución eucarística, ni leyenda cultural, pero representa la tradición más antigua. H. Lietzmann sostuvo con solidez y autoridad —y Bultmann lo apoyó— que la comunidad primitiva *no* celebró el memorial de la muerte de Jesús, *sino* solamente la piadosa costumbre judía de la «fracción del pan», que el Nazareno practicó con sus discípulos (Mc 6.41, 14.22; Lc 24.30; *Didaché* 9.3, 14.1). En este ágape fraterno *no* hubo *institución* de la eucaristía ⁵⁸. De otra parte, hay que anotar que

⁵⁷ Así también, más recientemente, opina G. Bornkamm, *Jesús of Nazareth*, trad.. Nueva York, 1960, pp. 159-160.

⁵⁸ Véase H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahí*, 1926, (trad. inglés, Leiden, 1953); e *Histoire de l'Église Ancienne*, trad.. París, 1950, vol. I, pp. 129-130, 158-160. Véase exposición y comentario sobre Lietzmann, en H. Conzelmann, ob. cit., pp. 64-68. En el correspondiente relato de *Hechos* sobre la *praxis* piadosa de la primitiva comunidad judeo-crisriana, se dice *solamente* que «perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles.

el consumo del vino no tenía significado cúlctico ⁵⁹.

Estas consideraciones sobre el relato marquiano de la *cena* ofrecen sumo interés para valorar el crédito que honestamente puede otorgarse a las doctrinas neotes-tamentarias desde los tiempos de su gestación, y porque reviste en sí mismo dicho relato un gran significado sintomático. En efecto, así como en la narración de la última cena *se sustituye* realmente la *idea genuino de la esperanza en la inmediata instauración del Reino escatológico-mesiánico* por la *idea eclesiástica de la institución de un sacramento de gracia*, en el relato de la pasión *se sustituye la idea auténtica de la arriesgada subida de Jesús a Jerusalén* para urgir un desenlace y precipitar la llegada del Reino esperado por la *noción dogmática y ex eventu de una muerte expiatoria por los pecados de la humanidad* programada por Dios y conscientemente asumida por el Nazareno. Se ha *invertido* diametralmente la perspectiva histórica. La eucaristía y la redención por la cruz miran al *pasado*, a un hecho salvífico *ya acontecido*, y su memoria se convierte en ritual; por el contrario, el trágico destino sufrido y no buscado por Jesús en Jerusalén, y su cena y en la unión, en la *fracción del pan*, y en la oración» (2.42, cursivas mías). En esta preciosa noticia, que se sitúa antes de los relatos de la conversión y predicación de Pablo, no hay eucaristía sacramental por ningún lado. Véase H. Maccoby, *Paúl and Hellenism* (Londres, 1991, pp. 90-128).

3

⁵⁹ G. Bornkamm asume con vigor esta apreciación general de la tradición sobre la eucaristía, en la ob. cit., pp. 160-162. También estima él que es «la tradición litúrgica de la Iglesia posterior»; en las palabras de la institución eucarística, «la fe creativa de la comunidad de adoradores, que interpreta retrospectivamente la muerte como redención de la humanidad, está con certeza en acción», p. 161.

de interina despedida, miraban al *futuro* y a la promesa de la instauración mesiánica vivida como *algo inminente*.

Las palabras supuestamente pronunciadas por el Hijo del Hombre en Mc 14.21-24 reflejan probablemente una tradición de Pablo o conformada en los círculos de su influencia, pero representan en todo caso la *interpretación cristiano-helenística de Jesús* en la que se fundía la figura del *sóter* greco-orientalizante con la figura de un *Messiah* judío concebido inólitamente como un agente divino humillado y expiatorio que muere para rescatar a los hombres de su deuda de pecado. En Marcos, esta fusión está más bien soterrada y no definida en términos abstractos, tácticamente incoada pero aún no enunciada, porque su tarea literaria no es propiamente la de presentar al Nazareno *sub specie theologiae*, sino *sub specie historiae*. Aunque nos ofrece mucha teología y poca historia, además de adulterada. Lo que resta como *dicho* probablemente auténtico es el *escatológico* v. 25 de Mc 14, con su referencia a la próxima llegada del Reino y el banquete mesiánico con los elegidos.

En la exégesis antipaulina del Evangelio de Marcos se desatienden una serie de *elementos de manifiesta tonalidad paulina*, que coinciden al menos con *intereses doctrinales* de las comunidades cristiano-gentiles animadas por el tarsiota. Recordemos el retrato negativo del entorno familiar de Jesús (Mc 3.21, los suyos quisieron apoderarse de él porque, «decíanse, ha perdido el juicio»; Mc 3.31, «quién es mi madre y mis hermanos, etc.»; Mc 6.4-6, «ningún profeta es tenido en poco sino en su patria y entre sus parientes y en su familia»); la imagen de estupidez y rudeza que ofrece de los discípulos, a comenzar por Pedro (Mc 6.52, «su corazón estaba embotado»; Mc 8.21,

«pues aún no caéis en la cuenta»; Mc 8.33, «tus pensamientos no son los de Dios sino los de Satán»; Mc 9.32, «y ellos no entendían estas cosas»; Mc 9.34, «en el camino habían discutido entre sí sobre quién sería el mayor»; Mc 12.27, «muy errados andáis»; Mc 14.30, «antes que el gallo cante dos veces, me negarás tres»; Mc 14.37, «vino y los encontró dormidos»; Mc 14.50, «y abandonándole, huyeron todos»; Mc 14.68ss., «él negó»; el final apócrifo Mc 16.11, «oyendo que vivía y que había sido visto por ella, no lo creyeron»; ella es María Magdalena, que recibe la primera aparición del Jesús resucitado, y no Pedro, como sería lógico; Mc 16.12ss., «dieron la noticia a los demás; ni aún éstos creyeron»). Hay una masa de referencias *descalificadoras*, pues, de los compañeros íntimos del Nazareno. Marcos sabía, y había probablemente vivido, la *rivalidad* de Pablo —que conoció a Jesús sólo en *visiones*— con los Apóstoles que conocieron al Nazareno *kata sarka*, en carne y hueso, aquel *galilea mesianista* que para Pablo pertenecía al pasado, es decir, a las esperanzas de la *alianza antigua*, y no a la *nueva* (1 Cor 11.25), que era la que él predicaba en virtud de una personal *revelación directa* de Dios. Puede entonces muy verosímilmente inferirse que esta presentación que hace Marcos de los discípulos de Jesús —y también de los familiares carnales de Jesús— *no es inocua ni inocente*, sobre todo en una narración tan sobria en rasgos biográficos. Nuestro evangelista trabaja *de hecho* para los intereses paulinos y de las comunidades cristiano-gentiles.

Pero aún hay más. Existen rasgos inequívocos de que Marcos asume interpretaciones paulinas en puntos sobresalientes de doctrina. En Mc 12.18-27, hay una doctrina típicamente paulina sobre la resurrección de los cuerpos («serán como ángeles

en el cielo», etc.). En Mc 9.1-10, se encuentra una visión del Resucitado al estilo paulino que ha sido trasladada por el evangelista al episodio mítico de la Transfiguración ⁶⁰. La devaluación reiterada de los ritos, tabúes y hábitos ceremoniales de la Ley (Mc 2.13ss. sobre el ayuno; Mc 2.23 sobre el sábado; Mc 7.5ss., sobre las impurezas del cuerpo; Mc 13.1-2 y 14.58 sobre el Templo, santuario de la Ley, «no quedará aquí piedra sobre piedra», etc.), que configura un Jesús antijudío, en acusado contraste con el bosquejado, por ejemplo, por Mateo. El espacio dado a la cuestión del divorcio, en un Evangelio tan escueto, hace pensar en el extenso desarrollo paulino sobre el mismo tema (Mc 10.2-12; 1 Cor 7.1-40); y la *paraínesis* moral de Mc 7.20-23 sustituye a la ética radicalmente escatológica y profunda del Nazareno por la exhortación paulina a la buena conducta de cristianos castos y obedientes, y a la convivencia ordenada y pacífica (c/., por ejemplo, Gal 5.19-26).

Todo ello es demasiado significativo para no valorarlo adecuadamente. Aunque Eusebio nos transmite un testimonio de Papías —hacia mediados del siglo II— según el cual Marcos habría recogido la memoria de Pedro, no se aprecia en ninguna parte de su relato una tradición petrina que contraste con Pablo de un modo manifiesto. En cuanto al mismo Pedro, no se olvide que el retrato que tanto Pablo como Lucas nos han legado de él presenta una considerable veleidad doctrinal que acabó basculando hacia una cristología y una soteriología pasablemente paulinas. Pedro no fue precisamente Santiago, el hermano de Jesús.

⁶⁰ Véase R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, cit.: «hace tiempo que se ha reconocido que esta leyenda fue originariamente un relato de resurrección» (así Wellhausen, Loisy, Bousset, Bertram, Goetz, Harnack, etc.), p. 259.

13. JESÚS Y LAS PREDICCIONES DE LA PASIÓN

Analicemos ahora algunas perícopas del Evangelio de Marcos desde el ángulo de las probables vivencias del Nazareno en el *azaroso desafío* que entrañaba su postrer ministerio escatológico en Jerusalén. Mc 14.21a y 10.45 —que hemos seleccionado entre los dichos de Jesús relativos a su pasión— arrojan quizás alguna luz, aun dentro de su *improbable historicidad, textual*. En Mc 14.21a se reafirma la inquebrantable resolución de Jesús de seguir su destino, afrontando las consecuencias, para él *todavía desconocidas*, que le trazaba su compromiso. En este versículo no aparece ninguna alusión a Is 53, ni tiene por qué suponérsela. Los *temores de riesgo* de un justo en cualquier coyuntura histórica no necesitan especulación alguna sobre textos sagrados contextualizados en experiencias que se remontan a varios siglos antes. B. Lindars advierte, y en esto acierta, que «la Iglesia fue veloz en agarrar [la referencia] como la expresión definitoria del plan predeterminado por Dios para el Mesías, de manera que sobre la base de ella, el kérygma primitivo pudo afirmar que "el Mesías murió conforme a las escrituras" (1 Cor 15.3)». Tal vez la Iglesia no fue tan presta en usar de este expediente si escuchamos a Bultmann, pero no cabe

duda que lo hizo pronto. Lindars reconoce que, en cuanto al texto en sí del evangelista, «lo más probable que puede decirse es que el dicho refleja el sentido que Jesús tiene del destino», y agrega de modo bastante adivinatorio que, «pensando en su destino, puede haber sido influido por esta profecía» ⁶¹.

El dicho del *rescate* en Mc 10.45 («dar su vida en rescate por muchos») es *dogmático*, y se supone que alude al significado *sacrificial* —se subraya la importancia de la preposición *por (anti pollón)*—. Se sugiere que en un estadio muy temprano el dicho circulaba ya con la adición del *rescate (lútron)*. Aparte de que es dudosa la precocidad cronológica del término, más importante parece observar que la expresión aramaica subyacente al dicho «es comúnmente empleada por "arriesgar uno su vida"». Entonces, «si Jesús está preparado para arriesgar su vida "por muchos", es porque su misión es para beneficio de muchos. Así, él marcha de acuerdo con su destino, tomando el riesgo que esto entraña, no sólo porque lo demanda su vocación, sino porque la salvación del pueblo a quien se dirige su mensaje está en juego». Lindars subraya que es precisamente

porque fue enviado para proclamar el reino de Dios al pueblo, por lo que arriesga su vida [...]. Pero si había ido a Jerusalén con el sentimiento de que el tiempo estaba agotándose, y emprendió sus manifestaciones públicas a causa de la necesidad de alcanzar el más extenso público posible en el más breve espacio de tiempo, tuvo que haber conocido que su primordial objetivo de predicar a todo el pueblo de Dios era susceptible de fracasar. La amenaza a su vida es una amenaza al cumplimiento de su misión. Y si su vida había sido dedicada a la salvación del pueblo llevándoles el mensaje de la venida de Dios, su actitud sacrificial ante la perspectiva de muerte puede verse como

⁶¹ Véase B. Lindars, ob. cit., p. 185.

un deseo de servir, mediante la única vía aún abierta para él, a aquellos que no había sido capaz de alcanzar [...]. Por esta razón, no puede dar ningún paso para evitar la condena, si ello significa denegar su mensaje de parte de Dios⁶².

Hemos citado *in extenso* a Lindars, porque en su texto, al margen de su reserva de fe, se dibuja como en filigrana el verdadero perfil del tramo final de *una aventura personal que nada tiene que ver con la tesis dogmática de un Jesús que va directamente a la muerte, asumida y planeada prescindiendo de cualquier eventualidad o circunstancia*. Como indica nuestro exégeta con sagacidad, Jesús *asume un riesgo* vinculado a su vocación de urgir el mensaje del Remo de Dios *porque se está agotando el tiempo* para la reconversión espiritual, y a *su deseo de servir* y alcanzar en Jerusalén a quienes aún no conocían el mensaje escatológico-mesiánico, o su conocimiento todavía no los había resuelto a movilizarse. Si en este *compromiso de predicación* se afrontaba la *eventualidad de una condena*, ésta no podía evitarse a costa del mensaje, es decir, a cambio de su renuncia o denegación. Su sacrificio fue *un resultado de circunstancias, no una premisa teológica*. Aunque inferida a partir de frases que *no son históricas*, el mérito de esta exégesis es que tiende a *desmitificar* la historia de la muerte del Nazareno. El *riesgo* de un desenlace trágico *no* lo vivió Jesús como el cumplimiento de ninguna escritura, *ni* como un requisito soteriológico que le fuera a él personalmente decretado por Yahvé, y que él asumiese desde antes como protagonista de un sacrificio expiatorio, como sugiere Marcos. El Nazareno realiza su ministerio jerusalemita «manteniéndose estrictamente — agrega Lindars— dentro de los límites de las implicaciones de

⁶² Véase B. Lindars, ob. cit., p. 186.

su vocación de anunciar el reino de Dios» ⁶³. *Nunca más allá de estas implicaciones*. Este riesgo y estas implicaciones deben entenderse *humanamente*, y sólo son comprensibles dentro de la exploración del ánimo de un agente mesiánico judío que *no muere para rescatar* a la humanidad de la culpa, al estilo eclesiástico. Jesús no se sintió instrumento de ningún *arreglo teológico preordenado* por el Altísimo. Éste es un *arreglo* de la Iglesia. En Mc 14.36 y 15.34 late con fuerza el *drama desgarrador de un justo que se siente abandonado y víctima de un destino que no supo evitar*.

A. Schweitzer, desde otra perspectiva, apuntó a una evidencia, a saber: que «el perdón de los pecados no es ningún problema para [Jesús]». El Nazareno

sigue apegado al punto de vista que él estableció en el Padrenuestro. El significado del sacrificio que se le pedía se le revela a él como un resultado del problema de la venida del Reino. El problema reside en la demora de la aparición de la tribulación pre-mesiánica que había esperado de inmediato cuando envió a los discípulos a su misión (Mt 10). Fue a su muerte con la finalidad de cumplir en sí mismo la tribulación premesiánica, y realizar así la venida del Reino que habría de seguirla ⁶⁴.

La hipótesis de la voluntad de arrostrar por sí mismo esta tribulación, incluso hasta la muerte, es cuestionable y está en excesiva dependencia de la dogmática de los Sinópticos vistos desde la perspectiva de Schweitzer; pero lo valioso de su hipótesis es la íntima vinculación entre el ministerio jerusalémite de Jesús y su ansia por *contribuir a la instauración del Reino mesiá-*

⁶³ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁴ Véase A. Schweitzer, *The Kingdom of God and primitive Christianity*, trad., Londres, 1968, p. 136. Cf., en general, pp. 135-137. Sobre la posición paulina, pp. 171-172.

nico sin más tardar. La idea del rescate y de la muerte expiatoria está completamente fuera de una interpretación *histórica* del destino de Jesús.

Nos resta un breve comentario sobre las mencionadas perícopas de Mc 13.26 y de 14.62. No faltan apologistas que les han querido atribuir autenticidad. En Mc 13.26 se dice: «entonces verán al Hijo del Hombre venir sobre las nubes con gran poder y majestad.» En Mc 14.62 también se dice, pero esta vez por boca del mismo Jesús —después de haber confesado su mesianidad—, que «veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo». En ambos pasajes la referencia a Dan 7.13 es manifiesta, y la expresión *Hijo del Hombre* se ha transformado ya en un *título cristológico* mediante la elaboración teológica de Marcos. Pertenecen al grupo de dichos sobre el *futuro* —vinculados aquí a la *parousía*— que tanto Casey como Lindars, y con ellos la mayoría de los exégetas de hoy, consideran *inauténticos* —morfológica e históricamente—. El uso titulístico y no-idiomático es patente por su simple lectura atenta. La referencia daniélica y el anuncio de la venida de Cristo *in gloria* para consumir su obra salvífica constituyen una construcción dogmática que funciona como una imponente *coda* orquestal de la fe postpascual de la Iglesia. En ambas perícopas Marcos prescinde ya del uso ambiguo o reticente de la expresión *Hijo del Hombre* en su contexto arameo, que es elevada a *designación formal mesiánica*, sin el menor escrúpulo de historicidad en la construcción cristológica dogmática promovida por la Iglesia ⁶⁵.

⁶⁵ Como señala M. Casey, este grupo de dichos sobre el *futuro*, a los que los creyentes han concedido sorprendentemente una mayor pretensión de autenticidad histórica, y «que utilizan a Dan 7.13 para hablar del Hijo del Hombre que adviene,

tienen su *Sitz im Leben* en la Iglesia antigua». Véase ob. cit., p. 217. Sobre la *no-historicidad* y el carácter *dogmático* de estos dichos, véase R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, cit., pp. 275-284; y H. Conzelmann, ob. cit., pp. 147-148. En general, no debe perderse de vista que la *mentalidad rabínica*, asumida superlativamente por la Iglesia, estaba imbuida de la *argumentatio e scriptura*. «Esta mentalidad —escribe L. Rougier— considera que cada palabra, cada miembro de frase, cada versículo de la Escritura, siendo la palabra de Dios, tiene un sentido en sí, independientemente de su contexto; y que es lícito agrupar o fundir citas tomadas de los Salmos o de los diferentes libros del Antiguo Testamento de manera que pudiera formarse con ellas una citación completa cuyo sentido global es distinto del de cada una de sus partes componentes, estando comúnmente admitido, entre los esenios y entre los cristianos, que los antiguos profetas han anunciado de manera velada, crítica, todo lo que se ha realizado en el Nuevo Testamento, lo que abre la vía a la interpretación alegórica tal como se encuentra practicada en el *peshet* qumraniano, en Filón el Judío y en la exégesis tipológica de la primitiva Iglesia» (*La genése des dogmes chrétiens*. París, 1972, p. 11). ¿Cómo una mente sana puede conceder crédito a tales manipulaciones, que la Iglesia siempre ha practicado?...

14. MINISTERIO Y MAGISTERIO DEL JESÚS DE LA HISTORIA

Hemos considerado hasta aquí el Evangelio de Marcos en cuanto portavoz de la *proclamación (kerygma) de la Iglesia*, sobre el fundamento de la *fe postpascual*. Es el Marcos *dogmático*, es decir, *no-histórico*. Pero ya hemos visto cómo el *Evangelio* por antonomasia ofrece *teología* presentada como narración de *pretensión histórica*. Es una tarea problemática, si bien no imposible, exhumar los elementos de carácter *histórico* que laten efectivamente en esta narración, a fin de reintegrar con un alto grado de probabilidad el perfil esencial del *mensaje (kerygma) del propio Jesús*, sobre el fundamento de su *fe personal*.

El carácter escueto, frecuentemente lacónico, del texto de Marcos, y su propósito de concentrarse en la historia de la pasión y muerte del Nazareno, estrechan el terreno donde espigar los ingredientes más significativos y seguros que pueden ser atribuidos a la mente y a la personalidad de Jesús. Sorprende la relativa extensión concedida por Marcos a los hechos taumáturgicos del Nazareno (exorcismos, curaciones, milagros), así como el considerable protagonismo que Satán y los poderes demoníacos juegan, según el relato del evangelista, en su vida.

Su cosmovisión está indudablemente influida por la tradición profética y apocalíptica, pero en particular por la angelología y demonología del judaísmo tardío, con sus corrientes orientalizantes y el sincretismo helenístico. En el relato marquiano. Jesús se pasa la vida profetizando. Cuando acierta, siempre lo hace *ex eventu* (pasión, muerte, exaltación). Cuando no sucede así, sus declaraciones prolépticas resultan abiertamente fallidas (juicio final, instauración inminente del Reino, aplastamiento de los enemigos de Dios). En Mc 13.1-37, se ponen en su boca predicciones diversas que, dada su oscuridad y su expresión apenas coherente, además de su laxitud, son parcialmente *ex eventu* (destrucción de Jerusalén) y parcialmente fallidas o inverificables (por ejemplo, lo que se anuncia en 24-26), pese al *ritornello* de 30-31. Esta tajante promesa se mantiene aún en Mt 24.34-35 («en verdad os digo que no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán») y en Le 21.32-33, cuando su incumplimiento era patente por razones cronológicas. ¡Lo que significa la *inercia* de la fe heredada!... Todo el llamado Pequeño Apocalipsis, además, retrotrae a Jesús predicciones que éste sin duda no pronunció, muchos años antes.

Vamos a concentrar la atención en *cinco aspectos* relevantes para detectar la esencia del mensaje del Nazareno, porque la criteriología heurística que quedó definida en el capítulo 2 de este trabajo otorga a esos aspectos una elevada presunción de *historicidad*. Éstos son los siguientes:

A. El despliegue de la personalidad mesianista de Jesús, desde el comienzo de su ministerio.

B. La indisociable naturaleza espiritual y material, religiosa

y política, del Reino de Dios anunciado por el Nazareno.

C. El carácter inminente de la futura instauración del Reino, y la urgencia de la reconversión espiritual de quienes aspiraban a entrar en él.

D. El radicalismo de la ética escatológica impuesta a los destinatarios del Reino en las vísperas de su instauración.

E. La naturaleza escatológico-mesiánica del Reino en cuanto cumplimiento de las promesas del Dios de Israel a su pueblo fiel.

Examinemos estos cinco puntos.

A. Personalidad mesianista

El despliegue de la personalidad mesianista de Jesús, desde el comienzo de su ministerio. En Mc 1.1-12 se formula la epifanía de Jesús como Mesías, Hijo de Dios, en *directa referencia* a la actividad escatológica de Juan el Bautista y con un significado que excede al de una simple memoria histórica. Este ritual escatológico del *bautismo* de Jesús por el Bautista lo inserta ya de entrada en el movimiento *mesianista* palestino de sus días. Marcos, y en general la tradición cristiana, han procurado reducir la función de Juan a la de mero Precursor del Nazareno, es decir, al anuncio de uno «más grande que yo», dentro del plan redentor de Dios. La verdad es que la tradición cristiana, como se refleja en los Sinópticos, se mostró perpleja e incómoda con el testimonio del bautismo de Jesús por Juan, pues el acto del bautismo no puede decirse que tuviera lugar entre un superior y un inferior, pero sí entre un maestro y su discípulo. Mc 1.7 tiene buen cuidado de precisar para su auditorio que el Bautista advirtió a sus seguidores: «tras de mí viene uno más fuerte (*ho*

ischuroteros) que yo, ante quien no soy digno de postrarme para desatar la correa de sus sandalias». Y en Mc 1.9-11 se elimina cualquier sospecha de subordinación, al acompañar el acto del bautismo de manifestaciones celestes sobrenaturales: «en el instante en que salía del agua, vio los cielos abiertos y el Espíritu, como paloma, que descendía sobre El, y se dejó oír desde los cielos una voz: "Tú eres mi Hijo amado, en quien yo me complazco"». Como se puede apreciar, la escena está apologeticamente bien compuesta.

Sin embargo, el asunto nunca quedó bien zanjado, hasta el punto de que Juan suprime en su Evangelio el episodio del bautismo y reduce la actitud del Bautista ante Jesús a mero homenaje y cortesía: «yo bautizo con agua, pero en medio de vosotros está uno a quien no conocéis, que viene en pos de mí, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia» (Jn 1.26-28). La misma tónica se sigue en Jn 1.29-36: Pero en Jn 3.22-36 y 4.1-3, las relaciones entre ambos personajes entran en un proceso de *tensión*, incluso de antagonismo, que, tras incidentes confusos, concluyen en la decisión del Nazareno — en vista de que los fariseos habían oído que «Jesús hacía más discípulos y bautizaba más que Juan»— de abandonar Judea (v. 3). Hay aquí probablemente *rivalidad* entre dos mesianistas caris máticos. Observemos que en el Evangelio de Juan, Jesús tan pronto aparece bautizando (3.22; 4.1) como no bautizando (4.2), a diferencia de los Sinópticos, según los cuales el Nazareno no bautizaba. Estas contradicciones, indudablemente importantes, son futesas al lado de todo el tejido de antítesis y antinomias que ofrece todo el Nuevo Testamento. Juan resuelve el pleito entre el Bautista y Jesús mediante la fórmula teológica establecida de antemano: «es necesario que El crezca y yo disminuya» (3.30).

Marcos (1.8) y la tradición cristiana devalúan sistemáticamente el bautismo de Juan. Como anota M. Goguel, su bautis-

mo revestía realmente un triple carácter: rito de purificación similar a ciertas abluciones o lustraciones judías; rito de agregación por el cual se constituía una efectiva confraternidad de penitentes que esperaban el Reino de Dios y se preparaban para entrar en él (Flavio Josefo, *Ant. Jud.*, XVIII, «él invitaba a unirse por un bautismo»); rito iniciático como el que, probablemente ya entonces, el judaísmo aplicaba a los prosélitos ⁶⁶. El rasgo culminante era el iniciático, condicionado al arrepentimiento, que marcaba su carácter de bautismo *escatológico* que abría la puerta de entrada en la comunidad mesiánica del Dios de Israel. Su condición de rito único, irrepetible, demuestra esta dimensión escatológica relevante.

Jesús retomaría el elemento dinámico distintivo de la predicación del Bautista: «cumplido es el tiempo —también decía—, y el Reino de Dios está cerca; arrepentios y creed en el Evangelio» (Mc 1.15). Ambos anunciaban, pues, la venida inminente del Mesías y la celebración del Juicio para instaurar el Reino que liberaría al pueblo fiel de Israel. Un eminente exégeta creyente, G. Bornkamm, reconoce que la tradición cristiana, cuya incomfortabilidad ante esta cuestión es manifiesta, ha sido impulsada a interpretar la relación de Jesús con el Bautista «totalmente desde el punto de vista de la comunidad creyente» ⁶⁷; no, por consiguiente, desde un imperativo de fidelidad a la historia efectiva. La desazón empujó a Mateo a anteponer al relato del bautismo de Jesús toda una explicación teológica y un diálogo entre el Bautista y el Nazareno (Mt 3.1-14) que permitie-

⁶⁶ Véase M. Goguel, *Jesús*, París, 1950, p. 207.

⁶⁷ Véase G. Bornkamm, *Jesús of Nazareth*, trad.. Nueva York, 1960, p. 45

ran alejar cualquier duda sobre el rango y la función de cada uno: «yo, cierto, os bautizo en agua con vistas a la penitencia [...]; él os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego. Tiene ya el bieldo en su mano, y limpiará su era y recogerá su trigo en el granero, pero quemará la paja en fuego inextinguible»⁶⁸. Cuando Jesús viene de Galilea al Jordán para ser bautizado, Mateo compone así la escena: «Juan se oponía diciendo: Soy yo quien debe ser bautizado por ti, ¿y vienes tú a mí? Pero Jesús le respondió: Dejádme hacer ahora, pues conviene que cumplamos toda justicia. Entonces Juan se lo permitió» (3.14-15). Es admirable la escapatoria a que acude Mateo para resolver una cuestión para la que él mismo ignora la adecuada respuesta, porque históricamente no se planteó, sin duda, como el evangelista desea hacernos creer. «Conviene que cumplamos toda justicia», enigmática fórmula redaccional típica de la teología, que deja todo lo importante sin resolver. En Mt 11.12-13, se supone que con el Bautista se clausura el antiguo eón («porque todos los profetas y la Ley han profetizado hasta Juan»), con lo cual se lo sacaba elegantemente de la circulación. Ya no cuenta en el nuevo eón, pese a su reputación, pues se admite que «entre los hijos nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que Juan el Bautista» (Mt 11.11). A lo que se añade una cláusula sibilina, característica de los galimatías rabínicos, que dice: «y si queréis oírlo, él es Elias, que ha de venir. El que tiene oídos que oiga» (14-15). Por mucho oído que se tenga, la perícopa es tan incongruente y contradictoria como la que figura en Mc 9.11-13, que bien parece un juego de despropósitos.

⁶⁸ Mc 1.8 mutila el texto de la fuente de Mateo, sustituyendo así el bautismo como ritual mesiánico-escatológico, por el bautismo de Espíritu, propio de la Iglesia cristiana.

Pero para Mateo y sus lectores tiene la virtud de sellar el destino teológico del Bautista como último eslabón de una historia ya pretérita.

Aunque los Sinópticos se propusieron reducir las relaciones de Jesús y el Bautista al episodio del bautismo, la *historia* debió ser otra, a juzgar por indicios que perviven en los textos. Señala oportunamente Goguel que la indicación de Mc 1.14 («después de que Juan fue preso, vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios») pone en relación el inicio del ministerio del Nazareno con la prisión de Juan, impresión corroborada por la noticia de Jn 3.22-36 y 4.1-3. Hasta entonces no se registra sino confluencia y coincidencia en la actividad heráldica de ambos, y hay probablemente solapamiento y mezcla entre algunos de sus seguidores. Los dos primeros discípulos de Jesús proceden del séquito del Bautista: «al día siguiente, otra vez hallándose Juan con dos de sus discípulos, fijó la vista en Jesús, que pasaba, y dijo: He aquí el Cordero de Dios. Los dos discípulos, que le oyeron, siguieron a Jesús» (Jn 1.35-37). Se trataba nada menos que de Simón Pedro y de Andrés, a los que el evangelista hace declarar liminarmente: «hemos hallado al Mesías, que quiere decir Cristo» (w. 40-41). Pero pese a que el contenido del mensaje de Jesús repetía el *kérygma* del Bautista, surge un momento en el que ambos se separan. El hecho de que este último haya continuado su prédica, y generado un movimiento mesiánico que le sobrevivió, prueba que, como apunta Bornkamm, hubo «un abierto rechazo de la mesianidad de Jesús y de su Iglesia». Por ello, «debemos admitir el hecho de que la tradición cristiana fue la primera que transformó a Juan, el profeta del Juez que viene para juzgar al

mundo, en el testigo de Jesús como Mesías» ⁶⁹. Alquimia teológica.

Vistas la común inspiración y las analogías entre Juan y Jesús, resulta ineludible interrogarse, ¿quién fue el Bautista?... En ningún texto aparece Jesús como oponiéndose a él, y una impresión diferente sólo podría derivar de la reinterpretación que hace la Iglesia de su actitud ante el Nazareno. En Mc 11.27-33 aparece claramente la *coincidencia de vocación y de mensaje*, que autoriza a decir, con Bornkamm, que «la decisión concerniente a Juan y su bautismo de penitencia, es también la decisión concerniente a Jesús y su misión» ⁷⁰. Examinemos dos testimonios sobre Juan: Mc 6.14-29 y Josefo, *Ant. Jud.*, XVIII, 5.2. En el primero de ambos, el rey Herodes lo caracteriza legendariamente mediante la asignación de un *status* no inferior al que los discípulos asignarían más tarde a Jesús: «Este es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos, y por esto obra en El el poder de hacer milagros» (v. 14).

El resto del relato trivializa el asesinato del Bautista, pero hubo una razón más de fondo —por lo demás, no incompatible con la leyenda sentimental— que asoma en el pasaje de Flavio Josefo, donde se dice que el Bautista excitaba a los judíos a practicar la virtud, a ser justos unos con otros, y a ser piadosos con Dios; los invitaba a «unirse en el bautismo», y suscitaba la *congregación* de las gentes, que se exaltaban mucho al oírle hablar. Viene a continuación un párrafo que es clave:

Herodes —escribe Josefo— temía que una tal facultad de persuadir suscitase una revuelta, pues la multitud parecía dispuesta a seguir en todo los consejos de este hombre. Prefirió, pues, apoderarse de él antes que se produjese algún

⁶⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 50.

disturbio relacionado con él, que tener que arrepentirse más tarde, si surgía algún movimiento, de haberse expuesto a peligros. A causa de estos recelos de Herodes, Juan fue enviado a Macheronte, la fortaleza de la cual hemos hablado anteriormente, y allí fue asesinado.

Este relato dice mucho, pero también oculta mucho, en consonancia con la alergia de Josefo a los demonios que tentaban a su pueblo: el oráculo *mesiánico*. Señala M. Goguel, con toda razón, que una simple *doctrina moral*, por mucho que enardezca a un auditorio, no inquieta como tal a un tirano. Pero si una doctrina moral se inserta en el marco de un *mesianismo radical y escatológico*, con su inherente postulado de transformación política y social, entonces se convierte en un grave peligro para la hegemonía de quienes dominan y gobiernan —los defensores del *status quo*—. Tal sucedió también con el Nazareno frente a la oligarquía judía y a los romanos ⁷¹. El Bautista difundía *mas* que unas reglas de conducta moral: postulaba *un movimiento* de signo mesiánico que, por su propia naturaleza, apuntaba a la instauración de un Reino de Dios que impondría la justicia en el sentido de la tradición profética, es decir, la liberación de los oprimidos.

Los exégetas apologistas suelen apresurarse a descartar —o a disimular, aunque por diversos motivos, como Flavio Josefo— la dimensión *política*, en el sentido amplio del término, de este *mesianismo* judío de la época. M. Goguel es clarividente al preguntarse: «¿cómo un predicador de la virtud y de la piedad habría provocado en el pueblo una sobreexcitación que la autoridad política hubiera juzgado peligrosa?». La respuesta ya está dada. Pero Goguel, víctima sin duda de prejuicios de los que tal vez ni él mismo es consciente, afirma contra toda verosimilitud, tras aquella incisiva pregunta, que las preocupaciones de Juan «son únicamente religiosas, de ningún modo políticas. Su

⁷¹ Siguen siendo actuales y oportunas las observaciones de A. Robertson, *The origins of Christianity*, Londres, 1962, pp. 78-79, 95, 126.

Mesías no debe venir para castigar a los opresores de Israel, sino para juzgar a cada uno según sus obras y, en este juicio, la cualidad de hijo de Abrahán no jugará ningún papel»⁷². Si esto fuera así, y el reino mesiánico tan aséptico en consecuencias terrenales, ¿por qué delata Goguel en la narración de Josefo un ocultamiento de una parte esencial de la verdad, y unas motivaciones en el temor de Herodes de orden *no* precisamente religioso? La contradicción de Goguel es patente. Hay siempre un mayúsculo equívoco gravitando en las inconsecuencias de los exégetas al disociar algo *indisociable* en el mesianismo de la época: *lo religioso y lo político*.

Al saber que el destino del magisterio del Bautista y el del Nazareno estaban sólidamente vinculados entre sí y ambos a la tradición judía. Mateo se apresura a *matizar* el color y el alcance del mesianismo de Juan: «como viera a muchos fariseos y saduceos venir a su bautismo, les dijo: raza de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira que está a punto de llegar? Haced frutos dignos de penitencia y no os gloriéis diciéndoos: Tenemos a Abrahán. Ya está puesta el hacha a la raíz de los árboles, y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (Mt 3.7-10). Aunque realmente en este pasaje los *fieles* de la casa de Israel conservan todos los derechos derivados de las *promesas* yáhvicas —que, además, la tradición profética y apocalíptica subordinaron siempre, en sus efectos, a la justicia y la pureza individuales de los elegidos, y en esto Juan y Jesús no innovaron nada—, Mateo insinúa hábilmente una cierta relativización o cualificación restrictiva en la vinculación entre el Reino de Dios y el destino de Israel. Los apologetas cristianos se abalanzan sobre esta perícopa, sutil y cauta, para convertirla en derogatoria del privilegio de prioridad del pueblo elegido. La *teologización dogmática* de Juan corre así parejas con la

⁷² Véase M. Goguel, ob. cit., pp. 206 y 208.

experimentada por Jesús a manos de los evangelistas. G. Bornkamm, por citar un buen ejemplo, declara perentoriamente, siguiendo esa línea, que «Juan también, como Jesús, es el profeta del Reino que llega. El nada tiene en común con los políticos revolucionarios y con quienes pretenden ser el Mesías»⁷³. Olvida, al hacer esta drástica declaración, que acaba de observar juiciosamente que el retrato evangélico del Bautista «está todo él dado desde el punto de vista de la comunidad creyente»⁷⁴, es decir, *teológicamente orientado*. Una vez más, la *obsesión* de la imagen guerrillera o violenta de sicarios o de zelotas, con la consiguiente voluntad de querer *escindir* radicalmente *lo político* de *lo religioso* en Juan y en Jesús — imposible en el contexto de la soteriología hebrea—, llevan a los apologetas cristianos de ayer y de hoy a la *despolitización* sin límites y a la *desjudaización* de la ideología mesiánica del Nazareno y de su supuesto Precursor⁷⁵.

Respecto de la *mesianidad* de Jesús, recordemos solamente que en Mc 8.29, el galileo pregunta a sus discípulos: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Respondiendo Pedro, le dijo: Tú eres el Mesías». Con secreto o sin secreto, esta réplica no fue desmentida por Jesús. Hemos tratado brevemente esta cuestión en el capítulo 7. Digamos ahora que todo el Evangelio de Marcos está saturado de la creencia implícita, y a veces explícita, de que el Nazareno es *el Mesías tradicional y popular espera-*

⁷³ Véase G. Bornkamm, ob. cit., p. 45.

⁷⁴ *Ib idem*.

⁷⁵ Es digno de nota que M. Goguel fuera el primero que arremetió con furor contra el importante libro de R. Eisler, *Jesús Basileus*, Heidelberg, 1929-1930, cuyas reflexiones sobre la versión eslavónica (*Halosis*) de un pasaje de la *Guerra Judía* de F. Josefo merecerían un comentario, en especial del texto de la *Halosis* que se refiere al Bautista. Véase R. Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, trad., Londres, 1931, pp. 223-287.

do. La respuesta de Jesús al Pontífice ante el Sanhedrín y la pregunta de éste son claras en cuanto a lo esencial: «¿Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito? Jesús le dijo: Yo soy» (Mc 14.62). Inmediatamente sigue la cualificación *teológica* que hemos examinado en el capítulo 13. En el denominado *Testimonium Flavianum* (*Ant. Jud.*, XVIII, 63-64) se informa de que Pilato le infligió «el castigo de la cruz, por denuncia (*endeixis*) de nuestros hombres principales», es decir, de las autoridades judías. El texto de Josefo está retocado por cristianos para presentar a su autor dando testimonio de la *mesianidad* y del *status* extraordinario de Jesús; pero por Orígenes, en su comentario a la versión original del pasaje flaviano, sabemos que Josefo *no* consideró al Nazareno como verdadero Mesías de Israel. Sin duda fue para él, como otros de los que también nos informa, un *goés* —un taumaturgo o un charlatán con pretensiones mesiánicas—. Para el Sanhedrín y para el prefecto romano se trataba igualmente de un *goés*, pero *mesianista revolucionario* peligroso que había precautoriamente que eliminar, como había hecho Herodes con Juan el Bautista ⁷⁶.

El episodio de la «purificación» del Templo (Mc 11.15-18), presentado en forma idealista en los Sinópticos, como si se tratase de una acción inspirada por el Espíritu Santo según un texto de la Escritura, ofrece connotaciones *políticas* oscuras pero de suma significación, que es necesario relacionar con otras noticias en la misma línea referencial: la alusión a una insurrección política en Jerusalén por aquellos días en la que estuvo implicado un tal Barrabás (Mc 15.7); el conato de violencia en Getsemaní (Mc 14.47); el temor a una revuelta del

⁷⁶ Para un análisis crítico del *Testimonium Flavianum*, véase S. G. F. Brandon, ob. cit., pp. 259-268.

pueblo (Mc 14.2); la crucifixión entre dos bandidos (¿insurrectos, sicarios, zelotas?) (Mc 15.27); la acusación pública mesiánica reiterada (Mc 15.26, 32). Agreguemos al testimonio de Marcos, los indicios aportados en el mismo sentido por Mateo, Lucas y Juan. Recordemos, entre otros: sobre Jesús «el llamado Mesías» (Mt 27.17, 22); sobre la incitación a la rebelión popular y la condena del pago del tributo (Lc 23.2, 14); sobre la instrucción de que cada discípulo «compre una espada» (Lc 22.36); sobre la pregunta al Maestro si debían *ya* usar las armas, «Señor, ¿herimos con la espada?», pasando inicialmente a las vías de hecho (Lc 22.49-50); sobre las condiciones de la detención, enviando una cohorte romana (entre cuatrocientos y seiscientos hombres al menos) al mando de un tribuno (Jn 18.3, 12). Naturalmente, los evangelistas suelen alegorizar estas fugaces referencias, presentarlas como necesarios requisitos para satisfacer los vaticinios escriturarios, o simplemente calificar ciertas alegaciones como calumniosas. Las vías de la apologética son inagotables. En la atmósfera de férvida fe, los evangelistas no creyeron indispensable borrar todas las huellas de una comprometedora historia *real*. Por el contrario, pensaban que incrementarían la verosimilitud. El historiador independiente se encuentra hoy con *indicios* que remiten a una historia trunca y adulterada en la que sólo sobrenadan elementos que apuntan hacia *hechos reveladores* pero que apenas podemos reconstruir⁷⁷. Como observó Brandon, es relevante señalar el hecho de

⁷⁷ Sobre la condena de Jesús por sedición, véanse S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots. A study of the political factor in primitive christianity*, cit.; *The trial of Jesús of Nazareth*, Londres, 1968; J. Carmichael, *The death of Jesús. A new solution to the historical puzzle of the Gospels*, Harmondsworth, 1966; H. Maccoby,

que en los dos depósitos *más antiguos* de la tradición sinóptica —el relato de Marcos y el repertorio de dichos y hechos de Jesús que figura en la *Quelle* (fuente)— no aparece *ninguna condena de la violencia*, que solamente encontramos en los escritos, más tardíos, de Mateo y de Lucas (Mt 26.52; Lc 22.51). Las referencias de ambos autores corresponden a un período en el cual la figura del Nazareno como *sedicioso* contra el poder romano se había difuminado *todavía mas* en el desarrollo de la *inversión ideológica* acuñada explícitamente por el modelo marquiano —sin perjuicio de que, de modo extrañamente incongruente, también Mateo y Lucas nos ofrezcan, como hemos visto, importantes indicios de actitudes violentas en Jesús—. Resulta curioso notar que el apologeta G. M. Styler⁷⁸, no obstante reconocer que la observación de Brandon es correcta, pretende neutralizarla aduciendo que precisamente la *Quelle*, con su Sermón de la Montaña, es prueba del pacifismo de Jesús, y su testimonio se vuelve contra Brandon. Styler nos suministra así una nueva manifestación de la miopía perceptiva de la exégesis creyente ante la evidente *bifrontalidad* que caracteriza a la coherente *ética escatológica* del Nazareno: de amor incondicionado *hacia adentro* —hacia el *inimicus*— y de pugna total *hacia afuera* —hacia el *hostis* y sus cómplices—.

Revolution in Judaea. Jesús and the Jewish resistance. Nueva York, 1973; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the 'New Testament'* Grand Rapids, 1963; P. Winter, *On the trial of Jesús*, Berlín, 1974; H. Cohn, *The trial and death of Jesús*, Londres, 1972; S. Zeitlin, *Who crucifies Jesusa* Nueva York, 1964; G. S. Sloyan, *Jesús on trial*, Filadelfia, 1973; O. Cullmann, *The State in the New Testament*, Londres, 1963; E. Bammel/C. F. D. Moule (eds.), *Jesús and the politics of his day*, citado.

⁷⁸ Véase G. M. Styler, «Argumentum e silentio», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesús and the politics of his day*, cit., pp. 101-107.

La *descontextualización* histórica de la ética de Jesús — promovida por los escritores neotestamentarios a partir de la fe postpascual— mantiene a la exégesis proeclesiástica en las tinieblas de un anacronismo mayúsculo, como creo haber mostrado recientemente en mi libro *Fe cristiana, Iglesia, poder*.

Sin embargo, observemos que incluso en los versículos de Mt 26.51-54 y Lc 22.49-51, el rechazo de la violencia física, además de que es en sí mismo mera proyección de la nueva coyuntura política —radicalmente diferente de la que vivió el Nazareno— en la que la Iglesia aparecía ya esencialmente integrada en la *pax romana*, equivale a un intento expreso de suprimir la desazonante impresión de conflicto frontal con el orden establecido y del ruido de espadas que aún asoman en varios pasajes de los propios relatos evangélicos, pese a su manifiesto arreglo. Pero todavía debe notarse que en Mt 26.54, la aparente rotundidad de la condena expresada en el v. 52 («porque todos los que empuñan espada, por la espada perecerán») queda ostensiblemente relativizada por lo que parece ser, según el propio evangelista, el *móvil* de la admonición de Jesús: él podría rogar ayuda a su Padre, quien pondría «ahora mismo a mi disposición más de doce legiones de ángeles» (v. 53); pero en tal caso, «¿cómo se cumplirán las Escrituras, que dicen que ha de suceder así?». Entonces, la violencia *frustraría* el plan divino. El Nazareno está manifiestamente formulando aquí, no una condena incondicionada de la violencia (que aparece como entrevista y no excluida *a priori* mediante el envío de guerreras legiones angélicas, al modo esenio), sino más bien la exigencia de que *se cumplan* las previsiones proféticas —las cuales han sido, a su vez, manipuladas para legitimar *ex eventu* un desastre inesperado—. En Lc 22.51 ni siquiera hay condena alguna de

la violencia, sino una *prudente* decisión. Jesús cura la oreja que uno de sus discípulos había cortado al servidor del Sumo Sacerdote, y se limita a interrumpir el conato de lucha, diciendo: «Dejadles, no haya más». Si se relaciona este v. 51 con el v. 49 («y viendo los que estaban con él lo que iba a pasar, dijeron: Señor, ¿herimos con la espada?»), la impresión neta de que Jesús y los suyos iban armados para una contienda, y no excluían la posibilidad de violencia, se impone por sí misma. De lo que se lee en Jn 18.11, se desprende la misma impresión. En el Cuarto Evangelio, el episodio del prendimiento en Getsemaní nos ofrece un testimonio de significado inequívoco: para prender a Jesús se envía nada menos que *una cohorte* (no inferior a cuatrocientos hombres), al mando de un tribuno (*chiliarchos*). ¿Es congruente destacar tanta fuerza para detener a un hombre rodeado de una banda desarmada?...

Mc 15.26 es, en cuanto hecho histórico, concluyente: «el título de su causa estaba escrito: el rey de los judíos». Lo cual configura un delito de *sedición*. Ninguna autoridad romana hubiera ordenado inscribir estas palabras en la *tabella* preceptiva en lo alto de la cruz, si no tuviera la convicción de que legalmente era la calificación adecuada de la acción de Jesús — al margen de las tabulaciones evidentes tejidas por los evangelistas para presentar un relato apologético del proceso de su héroe—. Así, la *mesianidad* de Jesús, en un sentido eminentemente *tradicional*, estaba, a leer los evangelistas, en conocimiento de Satán, en la mente de sus discípulos, en el imaginario de las masas populares, y, a juzgar por dispersos indicios más o menos explícitos, en la conciencia del propio Nazareno. La explicación *dogmática* de un Jesús que decide *de antemano* morir en cumplimiento de las Escrituras para expiar mediante

su sangre derramada los pecados de la humanidad y redimirla es una construcción teológica *ex post*, incoherente e inverosímil, como delata la narración del autor del Evangelio de Marcos.

La *conciencia mesiánica* de Jesús probablemente no surgió de golpe, sino que fue resultado de un proceso largo y doloroso, que alcanzó su punto álgido en vísperas de su ascenso a Jerusalén. L. Rougier bosqueja un cuadro plausible.

Vacila —escribe— en pasar a Judea, por temor a ser aprehendido. Al acercarse la fiesta de los Tabernáculos, se necesita que sean sus propios hermanos, «no creyendo en él», quienes lo inciten a subir a Jerusalén para probarse allí: «no se actúa en secreto cuando uno quiere ser conocido. Puesto que tú haces esas obras, manifiéstate al mundo» (Jn 7.4-5). Jesús se recusa, luego se decide a ascender subrepticamente a Jerusalén, sin hacerse ver. Cuando la multitud que él ha arrastrado al desierto quiere apoderarse de él y hacerlo rey, él la esquivo. Predica el arrepentimiento, el amor al prójimo, el perdón de las ofensas, la misericordia y las bienaventuranzas. Progresivamente, su actitud se modifica. Se hace amenazadora y perentoria. Cuando su entrada mesiánica en Jerusalén, en el momento en el que la multitud aclama en él «el Rey que viene en nombre del Señor» (Le 19.38), «el Reino que viene de nuestro padre David» (Mc 11.10), algunos fariseos, que se encontraban entre la muchedumbre, le aconsejan benévolamente que calme a sus discípulos. Responde: «Os lo digo, si ellos se callasen, gritarían las piedras!» (Le 19.40)

⁷⁹

Los Sinópticos *desnaturalizan* este proceso de emergencia de una conciencia mesiánica en Jesús a causa de la creciente *exaltación sobrenatural* a la que someten la figura del Nazareno, haciendo remontar esa exaltación cada vez más atrás, de tal modo que hurtan a su protagonista verosimilitud histórica. En la evolución de la *crisología* postpascual, los *Hechos* (2.36; 5.31) la explican mediante la resurrección y su elevación a la

⁷⁹ Véase L. Rougier, ob. cit., pp. 45-46. .

diestra de Dios. Marcos la retrotrae al bautismo. Mateo y Lucas la remontan a la concepción milagrosa en el seno de la virgen María (una manifestación de lo que O. Rank designa como mito del nacimiento del héroe). El Cuarto Evangelio la sitúa en el origen mismo de la creación. Pablo y sus epígonos, aunque en otro contexto, afirman la encarnación de un Mesías que es igual por naturaleza a Dios (Fil 2.5-6) y preexistente (Rom 8.3; Gal 4.4; 1 Cor 8.6; Col 1.13ss.). En este itinerario, la *nova religio* pasó desde la idea de un hombre mortal que se creyó Mesías, a la de un ser divino que fue enviado como Mesías en forma humana para rescatar a la humanidad de una culpa colectiva hereditaria por la ofensa hecha a Dios por la primera pareja en el Paraíso.

B. Reino de Dios, utopía político-religiosa,

La indisociable naturaleza espiritual y material, religiosa y política, del Reino de Dios anunciado por el Nazareno. Cuando esta idea asoma en los textos, estamos sin duda en presencia de testimonios de fuerte presunción de historicidad, pues refleja la *antropología eminentemente unitaria* del pueblo hebreo, en la que no cabían antítesis o escisiones entre lo de arriba y lo de abajo, entre lo celeste y lo terreno, entre lo espiritual y lo material. El Reino escatológico-mesiánico sería un compendio de hartura material y superación de las desigualdades sociales y económicas, y de hartura espiritual en la contemplación de Dios y en la fruición de una paz cimentada en la armonía entre los sentidos y la mente. Sería el Reino de la solidaridad *entre* los hombres y *dentro* del hombre. Pero al mismo tiempo era el

Reino de la liberación de Israel del yugo extranjero y la cesación definitiva de la condición hebrea de pueblo *pariah*. Desde la Nueva Jerusalén, no por celeste menos terrestre, en una tierra transformada y reprimada, el Dios de Israel y los fieles de su pueblo gobernarían las naciones (*ethnai*) e impondrían a cada individuo el destino que debía corresponderle tras el Juicio final antecedente o consecuente a la instauración gloriosa del Reino. El Nazareno, buen judío en el más noble sentido de este término, compartía esta visión utópica del Reino, y en sus convicciones más íntimas asumía esta ideología mesiánica.

La noción de un *reino mesiánico* situado ahora *al final de los tiempos* no admitía las dicotomías helenizantes progresivamente introducidas por la mano de la Iglesia en la tradición neotestamentaria como soportes de su ideología de dominación, a comenzar por la antítesis entre *lo político* —lo de aquí— y *lo religioso* —lo de allá—, entre *lo mundano* y *lo celeste*. Cuando la doctrina discurre por los cauces de estas dicotomías, tenemos la certeza de que estamos respirando ya una atmósfera intelectual y promoviendo unos esquemas mentales que *no* correspondían al Jesús *histórico*, y tampoco a sus auditorios. «Para un maestro religioso como Jesús —escribe G. Vermes—, que se dirige, no a una minoría esotérica, sino a Israel en general, apelar a un concepto tal como "el Mesías", habría sido plenamente significativo y digno de atención solamente si su noción de él correspondía, en sustancia al menos, a la de sus oyentes: en otro caso su uso de una terminología mesiánica habría meramente obstaculizado una concurrencia de las mentes». No es lícito históricamente *invertir* las convicciones teológicas *de* Jesús, que afloran en los relatos evangélicos

pese al propósito de sus autores, sustituyéndolas por las creencias generadas a partir de la fe en la resurrección de la que nació la Iglesia, cuya imagen del Nazareno es una creación teológica inconcebible para la mente de éste. Vermes señala que, *en realidad*, del examen de la plegaria judía y de la interpretación de la Biblia por el propio Jesús parece que «el único género de Mesianismo que los auditorios de Jesús habrían entendido, y el único género que podría haber poseído aplicabilidad en el mundo y contexto de los Evangelios, es el del Rey Mesías Davídico»⁸⁰

⁸⁰ Véase G. Vermes, ob. cit., p. 153. El relevante estudio de M. Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Valencia-Jerusalén, 1981, destaca los rasgos básicos que la figura del Mesías judío presenta en los *targumin* (traducciones litúrgicas sinagogales de textos bíblicos hebreos a la lengua aramea), documentos datables mayormente en los propios días de Jesús —curso del siglo 1, cuando menos— y que constituyen «la interpretación del judaísmo, no esotérico, la inteligencia bíblica del judaísmo normativo» (p. 29). Por consiguiente, representan esencialmente, sin duda, el modelo mesiánico vigente, el que inspiró la predicación del Nazareno. Pues bien, en sus observaciones conclusivas, Pérez Fernández escribe que en el Targum Palestinense «el Mesías tiene un rasgo primero y decisivo: que es rey, y rey de la casa de Judá, y es libertador del pueblo, congregador de todos los cautivos de Israel y de todos los judíos de la Diáspora, líder con Moisés de un nuevo y definitivo éxodo, dominador de las naciones, restaurador del reino de Israel, guerrero y justiciero, vengador de Israel, juez mortal de sus enemigos, vencedor de Gog y Magog [...]». Se trata, pues, de los «rasgos del más típico Mesías nacional». El Mesías «inaugurará una época de abundancia en la que el pueblo encontrará su liberación definitiva; precisamente en su tiempo la Ley será observada y se convertirá en la medicina que cure la herida producida en el pueblo por la mordedura de la serpiente primitiva [...]. En este retrato aparece un rasgo central: es el liberador enviado y legitimado por Dios; el Targum Palestinense acentúa los trazos del rey guerrero, que denotan una comprensión bélica-política-nacional de Salvación» (p. 288). En el judaísmo, de modo tajante después del año 135 d. C-, «el viraje es total y

Sin perjuicio de ciertas especulaciones apocalípticas, algunos de cuyos acentos pudieron haber influido en alguna medida las representaciones mentales de Jesús, una lectura *sintomática* de los indicios que los evangelistas han dejado filtrar nos restituye la certeza de que el Nazareno *compartía* las expectativas mesiánicas del judaísmo palestino. ¿Cuáles eran estas *expectativas*, dentro de cuyo perfil general cabían matices y rasgos que tendían a destacar o a subordinar ciertos aspectos del paradigma mesiánico?... Verme las sintetiza con acierto. El Mesías «se esperaba que fuese un rey de la progenie de David, victorioso sobre los gentiles, salvador y restaurador de Israel. No se le describe, por supuesto, meramente como un "rey-guerrero", como ha señalado correctamente M. de Jonge [«The usage of the word "Anointed" in the time of Jesús»], sino que su preocupación por el establecimiento de la justicia de Dios

en el esquema mesiánico predomina el carácter espiritual del Mesías Maestro de la Ley» (p. 280). Con anterioridad, y por las razones conocidas, la primera literatura cristiana produce la *inversión* ideológica hacia un Mesías sufriente, del cual Pérez Fernández nos dice, con notable candidez apologética, que «indica [...] que la dureza de la vida enseñó a judíos y cristianos que el Mesías tenía que padecer, y que la salvación no se podía entender exclusivamente en términos políticos o nacionalistas que a la postre no eran más que racistas o meras superficialidades y contingencias»!!! (p. 289).

En síntesis, la imagen grabada en la mente de Jesús y los de su séquito era la del Mesías como *Rey davídico religioso-político* y como *Maestro fiel de la Ley*. Para las referencias textuales, *cf.*, pp. 39-40, 68-75, 136-154 y 282-286.

Para una visión exhaustiva de la *esperanza mesiánica*, véase la monumental obra de J. Klausner, *The Messianic idea in Israel*, Nueva York, 1955. *Cf.* especialmente el Apéndice «The Jewish and the Christian Messiah», en pp. 519-531. No debe perderse de vista, sin embargo, que en su perfil comparativo del Mesías judío, Klausner se basa explícitamente, en este Apéndice, en la cristalización del judaísmo Bíblico-Talmúdico.

refleja el cuadro del gobernante postrero dibujado por el I Isaías y el pensamiento mesiánico judío en general. No obstante, es más que dudoso que, en su oración por la venida del Mesías, el hombre de la calle en la antigua Jerusalén hubiera positivamente excluido la idea de un futuro rey triunfante»⁸¹.

Limitándonos al Evangelio de Marcos, la presunción apoyada textualmente de que el Nazareno discurre en términos de la *ideología mesiánica tradicional* se encuentra en los siguientes pasajes.

En Mc 11.9-10, el reconocimiento público de la mesianidad del Nazareno no puede ser más explícito y estentóreo: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene de David, nuestro padre! ¡Hosanna en las alturas!». No solamente Jesús no rehuye esta verdadera *investidura pública mesiánica* por el pueblo que le aclama, sino que es el mismo Nazareno quien prepara su propia entrada

⁸¹ *Ibid.*, p. 131. Véanse pp. 145-153 para un buen resumen de lo que ofrecen los Sinópticos y *Hechos*, ya con su *evidente inversión de perspectivas*. Es perspicaz su consideración final sobre el carácter contradictorio, e indudablemente *dogmático*, del retrato de Jesús en el *kerygma* eclesiástico: «Esta investigación sobre la Cristología del Nuevo Testamento nos sume en la perplejidad en todos los sentidos. La firmeza del énfasis de los primeros cristianos en el estatuto mesiánico de Jesús se iguala a la renuncia de la tradición sinóptica a adscribirle alguna declaración pública, o incluso privada, no-ambigua en este terreno. He aquí un dilema, que raramente es afrontado cabalmente: Si Jesús se pensó a sí mismo como el Cristo, ¿por qué fue tan reticente al respecto? Si no se consideró como tal, ¿por qué sus inmediatos seguidores insistieron en lo contrario?» (p. 152). Pero en cuanto a la primera alternativa, no hay que olvidar que el artificio del *secreto mesiánico* impedía a su propio inventor presentar a un Jesús quebrantándolo abiertamente; y al revelar privadamente su mesianidad lo hacía con el *concepto eclesiástico* de un *inaudito Mesías humillado*. Por lo demás, hay bastantes referencias evangélicas que insinuán su asumida mesianidad tradicional.

triumfal en la ciudad santa (11.1-8). El testimonio es de tal peso que un colaborador de esa verdadera *Summa Contra Brandan* que recopilaron E. Bammel y C. F. D. Moule —a fin de intentar neutralizar las demoledoras investigaciones de S. G. F. Branden sobre la tabulación eclesiástica acerca de Jesús— lucha denodadamente por querer demostrar que todo este episodio está urdido mediante antecedentes escriturarios judíos y nociones cristológicas postpascuales. Así termina el trabajo apologético de D. R. Catchpole: «La conclusión del estudio de la entrada "triumfal" y de la purificación del Templo en cuanto tradiciones es ahora posible. Las dos han sido fundidas en una sola bajo la combinada influencia de un modelo judío ya existente y una convicción cristológica posterior a la Pascua. En el incidente del Templo, Jesús es visto como lo que él fue antes de la Pascua, el profeta del reino próximo. En la entrada "triumfal". Jesús es visto como lo que llegó a ser más tarde, después de la Pascua, el Mesías Davídico»⁸². La investigación de Catchpole es arbitraria, completamente subjetiva y dictada por descarados intereses apologéticos. Ese calculado juego entre Jesús como profeta *ex ante* y como mesías davídico *ex post*

⁸² Véase D. R. Catchpole, «The "triumphal" entry», en *Jesús and the politics of his day*, cit., p. 334. Esta obra colectiva, donde algunos trabajos destacan por su incongruencia y por su pueril obsesión por salvar a toda costa las tradiciones consagradas por los documentos neotestamentarios interpretados por la Iglesia y sus apologetas, es un monumento al *terror* que inspiran todos los estudios que aspiran honestamente a desvelar el Jesús *histórico*, judío radicalmente inserto en las convicciones y preocupaciones de sus días, que late bajo los ropajes enmascaradores con los que la Iglesia lo revistió.

despide un aroma teológico de procedencia inconfundible. Pero si tuviera base real, la investigación de tan destacado biblista habría propinado un gravísimo golpe a la buena fe testimonial que los creyentes atribuyen a los Evangelios. En términos coloquiales, y éste es un buen botón de muestra, sería peor el remedio que la enfermedad.

En Mc 9.34, las preocupaciones de los discípulos, bien conocidas y admitidas por Jesús, evidencian la naturaleza de su empresa: «en el camino habían discutido entre sí sobre quién sería el mayor». Luego viene, en boca del Maestro, el cuidado del evangelista por el imperativo de la humildad y el espíritu de servicio. La ansiedad sobre el rango dentro del Reino sitúa a éste en el mundo de las *realidades concretas*.

En Mc 10.37, los hijos del Zebedeo le dicen, «concédenos sentarnos el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda en tu gloria». En la perícopa se muestra a un Jesús demasiado embargado ya por la idea de «el bautismo con que yo he de ser bautizado» —léase, con la certeza *ex eventu* de su crucifixión— para que su ánimo le permita hablar del Reino glorioso y su gobierno. Pero en quienes le rodean sigue viva la misma inquietud, perfectamente congruente con la noción del Reino que quería instaurar Jesús. Una vez más, en los Sinópticos, la perspectiva histórica real aparece velada y descalificada por la figura postpascual del Siervo de Dios.

En Mc 10.28-31, el *auténtico talante mesiánico* de Jesús no aparece enmascarado por la teología sinóptica. «Pedro entonces comenzó a decirle: pues nosotros hemos dejado todas las cosas y te hemos seguido. Respondió Jesús: en verdad os digo que no hay nadie que, habiendo dejado casa, o hermanos, o hermanas,

o madre, o padre, o hijos, o campos (*agrous*), por amor a mí y del Evangelio, no reciba el céntuplo ahora en este tiempo (*en tó kairó*) en casas, hermanos, hermanas, madre e hijos y campos, con persecuciones, y la vida eterna en el siglo venidero (*en tó aioni tó erchomenó*), y muchos serán los últimos, y los últimos, los primeros». La vida eterna en el próximo eón —la *edad del Reino*— nada tiene que ver con un más allá celeste al estilo de la catequesis eclesiástica de la Iglesia secular de siempre. Por el contrario, significa la vida sin cese en *este tiempo que ya viene* y que verá la *instauración del Reino escatológico-mesiánico* que aportará *recompensas materiales y espirituales* —hasta donde las fronteras semánticas permitieran entonces diferenciar ambas dimensiones del premio—. El tránsito se produciría, para Jesús y sus discípulos, entre el *eón premesiánico* —el tracto final del período de opresión y de pecado— y el *eón mesiánico-escatológico* —el *Reino* paradisiaco de una nueva tierra santificada, un mundo a la vez terrenal y celeste—. No subyace aquí la idea de una segunda venida. El dicho resulta un tanto alterado por la salvaguarda teológica que ya opera en el subconsciente del redactor cristiano, y que esboza confusamente una distinción —sin duda inexistente en la mente del Nazareno y de sus discípulos— entre este tiempo y el otro tiempo posterior a la *parousía* postpascual. El sentido *revolucionario* de la *edad* que va a comenzar de un instante a otro es inequívoco, y hay que tomarlo en su literalidad plena: «los últimos serán los primeros», pero *en seguida*, no *ad calendas graecas* y en *un más allá* que jamás llega y que se sitúa en el nebuloso espacio de lo meramente imaginado. La Iglesia optó realmente por leer alegóricamente, o en el contexto distorsionante de su teología, declaraciones que desvelan con certeza el mundo ideológico en

que se movían Jesús y quienes le seguían, acordes con el carácter *unitario* y coherente de la auténtica expectativa mesiánica judía tradicional⁸³.

⁸³ En Mateo y en Lucas, numerosos textos confirman esta perspectiva, como he indicado extensamente en mi libro *Fe cristiana. Iglesia, poder*, Madrid, Siglo XXI, 1991. Sobre la crítica rigurosa de las condiciones de posibilidad de la *teología* como disciplina con pretensiones científicas y basada en una *revelación* divina, me parece impecable y concluyente el texto de A. Fierro Bardají, «Conscience du changement et remise en question de la théologie», en *Concilium*, núm. 135, pp. 91-99. Los teólogos siguen *incapacitados* para someter los postulados de la revelación a la indispensable *crítica ideológica*, incluidos los teólogos que han llegado a reconocer «los elementos ideológicos en su propio discurso y en el de la Iglesia oficial», y que se han apresurado a «distinguir entre fe e ideología, a fin de elaborar una formulación de la fe que no sea ideológica», para poder evadirse del «sistema de representaciones de las clases dominantes». Aún teólogos tales como J. Metz, J. Moitmann, etc., y los calificados como *teólogos de la liberación*, no han sabido o querido *insertar* el Evangelio revolucionario original —el de Jesús— en su contexto histórico-ideológico *propio*, «porque el hecho de que el elemento ideológico se encuentra presente también en los documentos bíblicos no se toma en consideración» (p. 96). Pero, además, aunque este Evangelio les suministra grandes consolaciones personales y los exonera de la complicidad con la ideología burguesa, en estos teólogos el mensaje evangélico original queda a la postre aislado, «relativizado y separado de su antigua conexión con la revelación divina»; no se lo confunde «con una palabra de Dios» —o sea, una palabra que, como tal, «trascendería los hechos materiales que examina a fondo el análisis ideológico»—. Se intenta repicar e ir en la procesión, porque «decir que la fe cristiana consiste precisamente en reconocer tal palabra de Dios en las condiciones materiales del Evangelio, y *más allá de ellas*, es persistir en querer saltar en el vacío, no ya esquivando la dificultad, sino yendo contra todo lo que constituye la conciencia ilustrada en la modernidad occidental. Además, un salto tal, justamente en su presunción de sobrepasar las condiciones materiales de la producción ideológica, muestra que se produce en una conciencia falsa que se engaña sobre sí misma, es decir, muestra que es una ideología en una de las acepciones que revela el análisis clásico: la acepción de conciencia falsa. De todas las formas de conciencia creyente, religiosa o cristiana, ninguna es tan ideológica como la que alardea de no depender del análisis de las ideologías» (p. 97, cursivas mías).

C. *Inminencia del reino y reconversión*

El carácter inminente de la futura instauración del Reino, y la urgencia de la reconversión espiritual de quienes aspiraban a entrar en él. La inminencia de la instauración mesiánica y la urgencia del arrepentimiento de quienes aspiran a entrar en el Reino son otra marca inconfundible de los textos que nos ponen en presencia del mensaje de Jesús mismo. A. Loisy escribió el juicio lapidario y concluyente sobre la sustitución neotestamentaria del *Reino* mesiánico-escatológico por la *Iglesia* institucionalizada e instalada en el solar de este mundo: «Se esperaba el Reino, pero vino la Iglesia». La alquimia doctrinal del Nuevo Testamento y la teología a su servicio han logrado imponer la noción *antihistórica* de lo que C. H. Dodd ha designado *escatología realizada* y W. Kümmel, algo más prudente, *escatología inaugurada*. Ambos son así protagonistas de una espectacular parada de esgrima contra el finísimo florete de J. Weiss y A. Schweitzer, que pusieron en un brete la imagen *institucionalizada* de Jesús. Según Dodd, el Reino de Dios *ya comenzó* con el ministerio del Nazareno. Según Kümmel, el Reino *ya se inauguró* con el paso de Jesús sobre la tierra. La diferencia entre ambos es más bien de matiz, porque su tesis efectiva es que la *era de la Iglesia* es ya *el Reino* de la teofanía *en los corazones*, lugar recóndito donde ya se ha producido el tránsito del *viejo eón* de la Antigua Alianza al *nuevo eón* de la Nueva Alianza. La consumación final del tránsito tendrá lugar en esa *parousía* y *ese juicio definitivo* que nunca llegan, y que el destino anticipado del alma en el momento de la muerte hace en rigor *superfinos* y meras *cláusulas de estilo* de un *credo híbrido y falseado*. Los apologetas, con la vista aparentemente

puesta en un inaprehensible *más allá*, transitan sosegadamente entre la injusticia y la miseria de este *más acá*.

Jesús fue el heraldo (*kéryx*) del Reino mesiánico *inminente*, un gobierno escatológico de la mano de Dios, cuya irrupción *visible, súbita y triunfal* era *cuestión de días*. *Ni* fundó él Iglesia institucional alguna, *ni* pudo siquiera concebir un concepto tan incongruente con sus convicciones personales sobre el suceso salvífico que ya despuntaba ante su mirada expectante y la de sus discípulos. La fuerza de los textos que han sobrevivido sobre estas convicciones es deslumbrante. Veamos algunos.

En Mc 1.15, Jesús proclama solemnemente, identificándose con el anuncio del Bautista, que «cumplido es el tiempo, y el Reino de Dios está cercano (*engiken*); arrepentios y creed en la buena nueva». Ya no hay virtualmente espera, pues el tiempo se ha *cumplido*.

En Mc 9.1, dice el Nazareno: «en verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el Reino de Dios». No se trata del reino de ninguna Iglesia, constituida después de la crucifixión de un Mesías *sin poder*, sino del Reino *esperado*, cuya definición era *obvia* y evidente para el pueblo. El Reino ansiado durante siglos de sufrida paciencia por Israel, para que el resto fiel gobernase y dirigiese a las naciones, abriéndoles la puerta a los gentiles que se convirtiesen y acatasen al único Dios. La actitud de espera ha concluido porque quienes le están escuchando *presenciarán inmediatamente, aunque aun no presencian*, la eclosión triunfal del Reino, y con éste el cumplimiento de las promesas de Yahvé.

En Mc 11.9-10, como ya vimos, el *¡hosanna!*, *¡bendito el Reino que viene de David, nuestro padre!* significa una inmi-

nencia clamorosa que, aún sin estar presente, ya no puede disimularse: refiriéndose al consejo benévolo de algunos fariseos, dijo Jesús que si sus discípulos «callasen gritarían las piedras» (Le 19.39-40). Y los tres Sinópticos se hacen coro para citar el anuncio que hace Jesús del Reino que ya se vislumbra: «en verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba en el Reino de Dios» (Mc 14.25; par. Mt 26.29 y Le 22.18). Este beber, agrega Lucas, se refiere a la *comensalidad* con los suyos en el Reino: «y yo dispongo del Reino en favor vuestro, como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel» (Le 22.29-30).

En Mc 13.30-31 se reitera: «En verdad os digo —declara enfáticamente Jesús— que no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán». Sólo una Iglesia convertida en imponente y universal institución de poder, cuyos intereses colectivos de *organización* se imponían sobre eventuales escrúpulos individuales de sus miembros, fue capaz de vaciar estos textos de su inequívoco sentido, mediante exégesis inverosímiles al servicio de los poderes sacerdotales y de sus aliados, en su voluntad hegemónica en el marco del *satus quo* económico, social y político. El Nazareno no pudo adivinar esta ingente *tergiversación* de sus palabras.

En Mc 13.32-37, el Nazareno —por supuesto, muchos años después de su muerte— advierte: «En cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre. Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo..., etc.». Esta admonición está ya desplazada al tiem-

po de expectativa de la *parousía* postpascual, cuando la propia tribulación personal de Jesús había dejado todo como antes de su muerte. Pero el texto es de oro para *invalidar* todos los intentos apoloéticos de situar la realización o el comienzo formal y efectivo del Reino en *un tiempo indefinido en los corazones, que no es visible fuera de mí ni puede fecharse*. Mc 13.32 habla sin ambages de «día» y de «hora», que «nadie conoce» —quizás Dodd o Kümmel tuvieron el privilegio de conocerlos—. Lo cierto y auténtico de las palabras atribuidas a Jesús es que él abrigaba la *absoluta convicción* de que el Reino estaba *al llegar*, y que sería un magno acontecimiento *visible* y *datable*; y que «no pasará esta generación antes de que todas estas cosas sucedan» (v. 30). Precisamente por ello, porque el acontecimiento debía ser *súbito*, *tangible* y *público*, desde el mismo comienzo de su predicación en Galilea él exhortaba a *estar alerta*, «no sea que, viniendo de repente, os encuentre dormidos» (v. 36). No es posible decirlo más claro. Estad alerta, no vaya a ser que «de repente venga sobre vosotros aquel día...» (Lc 21.34) ⁸⁴.

⁸⁴ Conviene advertir que la cancelación *de facto* del marco de las fallidas promesas escatológico-mesiánicas, que la Iglesia se resiste a reconocer, ha introducido, como en otros puntos cruciales de la dogmática, un *caos de* contradicciones insuperables en la doctrina y la teología cristianas. Fiel a la naturaleza *híbrida*, de su legado, la apoloética ha urdido toda suerte de expedientes —no exentos, a veces, de comicidad— para dar cuenta de *aporías* intratables. Véase V. Croce, *Quando Dio sara tutto in tutu. Escatologia*, Cásale Monferrato, 1987. Se trata de una síntesis clara, aunque con su sesgo apoloético, del *status quaestionis* de la doctrina cristiana de la llamada *escatología individual* (antiguos tratados *De Novissimis o postrimerías*).

En cuanto a la inminencia del Reino por venir, el juicio de Albert Schweitzer me parece incuestionable: «Para Jesús, el Reino que llega fue el suceso decisivo, inminente y futuro para el cual deben prepararse sus oyentes». Esta tesis ha sido explí-

D. Radicalismo y ética escatológica

El radicalismo de la ética escatológica impuesta a los destinatarios del Reino en las vísperas de su instauración. La ética que debían asumir los miembros de la *sodalitas* mesiánica —es decir, los discípulos y seguidores inmediatos del Jesús vivo— y cuantos aspiraban a entrar en el Reino de Dios no era una moral de preceptos, un código de reglas de convivencia destinado a una sociedad duradera. Por el contrario, era *una ética radical para las vísperas de la instauración del Reino, una ética urgente y de urgencia* que subvertía todos los criterios de una moral terrenal, por muy humanitarios que pudieran parecer. Es decir, era una *ética escatológica* en el sentido estricto del término, exigible y válida porque se inscribía en el brevísimo *interim* de tiempo que mediaba hasta la *inminente* eclosión visible del Reino. La Iglesia establecida jamás quiso ni pudo —pues en ello le iba el fundamento de su propia existencia— tomar *en serio* ni el magisterio ni el ministerio *escatológicos* del Nazareno. Es en este capítulo del *kérygma* del Jesús histórico donde se manifiestan con mayor crudeza y con mayor rudeza las *tergiversaciones* que la doctrina y la práctica eclesásticas han infligido al mensaje de Jesús. Sólo *una ética no prevista para durar, no exigida con pretensiones de vigencia secular* —es decir, no regulativa del *saeculum* en cuanto denota a la vez el mundo y el tiempo—, podía *reclamar sin la menor reserva o restricción* la concentración de todas las potencias del

citamente asumida por biblistas de la talla de Millar Burrows, Robert M. Grant, Hanz Conzelmann, Eric Grässer y Krister Stendahl, entre muchos otros. Schweitzer consideró absolutamente improbable que la Iglesia hubiera inventado y atribuido a Jesús dichos o expectativas que ya habían dejado de cumplirse.

corazón y de la mente en la idea de servicio y negación de sí *en el último minuto del último lapso de tiempo* que resta para el inmediato agotamiento de este eón. No captar esta *forma absoluta* del mensaje ético del Jesús *histórico* es condenarse a no entender la nota *diferencial* de su empresa: su *radicalidad escatológica*. Solamente, y no más que hasta cierto punto, la *Urgemeinde* jerusalemita acogió por un corto espacio de tiempo el sentido y las exigencias de esta ética improrrogable e irrepetible, a juzgar por el testimonio de *Hechos* 2.44-46, 4.32-37 y 5.1-11. La *paránesis* paulina (Gal 5.16-26; 1 Cor 6.12-18; Rom 13.1-10, etc.) y lo que la siguió nada tienen ya prácticamente de común con la *forma* y el *sentido* de la ética de la *sodalitas* mesiánica. En otro lugar examiné con detalle la contraposición entre la ética escatológica de Jesús y la parenética paulina. Como breve ilustración, compárese la superfluidad del *trabajo* como *obstáculo* para la concentración absoluta en la preparación del Reino inminente (Mt 6.25-34, 7.7-11; y Le 12.22-31) y la drástica norma de 2 Tes 3.10: «quien no quiere trabajar, no coma». No puede haber *sociedad terrenal duradera*, sin *trabajo*. Pablo se situaba en los antípodas del Nazareno.

El elemento genuino y determinante del discurso ético del Nazareno aparece, dentro del relato de Marcos, en la referencia al motor indispensable de toda conducta que se ciña a las *exigencias escatológicas* del Reino. Dice Jesús, poniendo en la *literalidad* de cada sintagma la característica de *seriedad* y *dramatismo* que él quería atribuir a sus sentencias: «Tened fe en Dios. En verdad os digo que si alguno dijese a este monte: quítate y arrójate al mar, y no vacilare en su corazón sino que creyere que lo dicho se ha de hacer, se le haría» (Mc 11.22-24). La premisa de la ética de Jesús es el fundamento de la ética de

un *visionario*, de alguien que se cree poseído de Dios. Por consiguiente, es una ética *incompromisoria*, que no admite en su observancia *un más o un menos*. La premisa de la/e *ciega* es, ella misma, parte de esa ética. No admite más que el *todo o nada*, y *ahora mismo*. Las curaciones o los milagros, por ejemplo, dependen de la/e. Precisamente en su patria, «él se admiraba de su incredulidad» (Mc 6.6), y así «no pudo hacer allí ningún milagro» (v. 5).

Para una exégesis completa de la *ética escatológica* de Jesús, el relato de Marcos ofrece la dificultad de su omisión de los dichos de la fuente Q, que nos brindan Mateo y Lucas. Pero la esencia de su discurso ético aparece suficientemente apuntada en varias perícopas inequívocas. Los escribas le preguntaban: «¿cuál es el primero de todos los mandamientos? Jesús contestó: el primero es: "Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas". El segundo es éste: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Mayor que éste no hay mandamiento alguno"» (Mc 12.28-31). No obstante, aquí Jesús reitera una regla de oro tradicional; no entraña, en su mera formulación, novedad alguna. La naturaleza radical de la ética del Nazareno se manifiesta en Marcos de forma concisa, no como discurso, sino inserta en un diálogo, como secuencia a la *ansiedad* que suscita la urgente proclama del Reino de Dios: «el que quiera venir en pos de mí, niegúese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Pues quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y la buena nueva, ése se salvará» (Mc 8.34-35). El imperativo no es tampoco aquí metafórico —como podría hacer pensar el uso metonímico de «tome su cruz», que es sin duda un aporte re-

daccional del autor de Marcos— sino rigurosamente *literal*. El Reino no admitía demoras.

Donde aparece en plenitud el *leitmotiv* sinóptico de la entrega a la tarea de *preparar* y de *prepararse* para el Reino, incorporando una ética prevista y sólo *viabile* para el cortísimo *interim* —¿días, semanas, meses?—, es en Mc 10.17-27. Está aquí presente la *ética revolucionaria* —hacia el *interior* y hacia el *exterior*, en el *individuo* y en la *sociedad*— que configura hasta la raíz la predicación de Jesús, con sus ineludibles consecuencias políticas, sociales y económicas de un mundo que el Reino futuro pero inminente *transformará* en el nuevo eón. La ética que él postula sin excepciones decretaba la *caducidad perentoria* de toda sociedad estructurada en dominantes y dominados, en ricos y pobres. Mo es ciertamente la llamada *doctrina social de la Iglesia*, que esboza esa *miscelánea* que las encíclicas papales han convertido en trivial género literario para *consolación* de todos.] Jesús declaró solemnemente que *no basta con guardar los mandamientos de la ley mosaica* —a lo que aspira todavía, con poco éxito, la Iglesia de hoy—. Aun si los cumples *todos*, dice Jesús al que le pregunta qué debe hacer para salvarse,

una sola cosa te falta: vete, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme. Ante estas palabras se nubló su semblante y se fue triste, porque tenía mucha hacienda. Mirando en torno suyo, dijo Jesús a sus discípulos: ¡Cuan difícilmente entrarán en el Reino de Dios los que tienen hacienda! Los discípulos se quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos míos, ¡cuan difícil es entrar en el Reino de los cielos! Es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el Reino de Dios.

Para un sacerdote que ejerza cura de almas en nuestra sociedad, la sentencia del Nazareno es *inmanejable*: su formulación radical no es hiperbólica sino que traduce *estrictamente* los *imperativos inderogables de la ética escatológica*. Ninguna *rebaja o condonación parcial* resultaba para Jesús, no ya admisible, sino ni siquiera inteligible. Durante muchos siglos, los *sacerdotes* rebajaron y condonaron, porque así lo exigían sus parroquianos, y porque, al impedirles su propia deformación profesional comprender las auténticas convicciones y el punto de vista *escatológico* del propio Jesús *histórico*, pensaron que éste *no* tenía la intención de exigir *en serio* lo que resultaba a todas luces *imposible* de actuar en un mundo duradero, en una sociedad mundanal. Pero para un historiador que valore Mc 10.17-27 en su sentido contextual y concreto —es decir, en el marco escatológico-mesiánico en que se inscribían las ideas *visionarias* del Nazareno—, la máxima de Jesús era extrema pero coherente; quien quiera entrar en el Reino *debe hacer sin la más mínima demora* dos cosas: donar *todos* sus bienes a los pobres y seguir *en el acto*, y abandonándolo *todo* (familiares, cargos, honores, compromisos, etc.), al Maestro. *Mañana ya es el Reino, hoy es la prueba definitiva e inaplazable* que se exige para entrar en él. *Sólo si el Reino realmente llegaba y se cumplía el vaticinio de Jesús, la prueba era factible y adquiría sentido y congruencia. En caso contrario, la ética escatológica se hundía con el incumplimiento del Reino de Dios. Y así sucedió, como es testigo la historia.*

Se trataba, en cuanto referida ya al Reino, de una *ética acósmica, no terrenal*. En las vísperas, sin embargo, regía también una *ética agónica*, de lucha contra los *enemigos públicos* de Dios. La primera constituía una *anticipación*. La segunda

representaba una *conclusión*, el vencimiento de un plazo. Los teólogos de la liberación, admirables en algunos aspectos, sufren de *una percepción recortada* por una visión en definitiva eclesial de la personalidad de Jesús. No comprenden que la *ética escatológica* del Nazareno es *inviabile en toda sociedad duradera*. Esta *limitación perceptiva* en cuanto a las hipotecas que les impone su fe no resta mérito personal a su entrega a la causa de los pobres y los oprimidos.

La ética escatológica de Jesús causó *terror* en el *establishment* judeo-romano. La aristocracia judía olfateó en seguida el gran riesgo en que la predicación del Nazareno ponía sus intereses. En Mc 3.6 se oye ya, muy temprano en el texto marquiano, la voz de alarma: tras una curación en sábado, Marcos introduce a los *hostes* del Reino con estas palabras: «saliendo los fariseos, luego se concertaron con los herodianos contra El para perderle». Los campos aparecen ya delimitados. Porque Jesús no sólo imponía una *ética de fraternidad* para los aspirantes al Reino, sino también, y con el mismo rigor, una *ética de hostilidad y lucha* frente a los *enemigos públicos (hostes)* del Dios de Israel: de una parte, los poderes extranjeros que sometían y oprimían al pueblo judío y explotaban sus bienes y sus tierras; de otra parte, las clases y colectivos de Palestina que constituían la oligarquía: saduceos, alto sacerdocio, herodianos, sectores de fariseos y escribas. Los ocupantes romanos encontraban en esta oligarquía, en mayor o menor medida según la coyuntura y los casos, un poder colaborador que, en general, estaba vinculado al gobierno imperial por *intereses de dominación* que los enfrentaban con actitudes que pretendiesen alterar el orden social vigente. El programa mesiánico del Nazareno representaba un grave *riesgo* para todos esos intereses.

Aunque los Sinópticos, por razones tanto teológicas como políticas, oscurecen o suprimen toda formulación explícita de esta *ética agónica*, sus narraciones están saturadas de actitudes y de palabras inmisericordes y atroces contra los *enemigos públicos* del Reino escatológico-mesiánico, y del mensaje subversivo del orden económico, social y político reinante. Esta hostilidad, que se manifiesta claramente en Marcos, aparece de modo explícito en Mt 17.24-27, a propósito del pago anual de la tasa (*didrachma*) del Templo que debía pagar todo varón judío. Cuando los recaudadores se presentaron a Pedro, le recriminaron que su Maestro «no paga las didracmas» (v. 24). Aunque Pedro afirma que sí, Jesús se presenta preguntándole: «¿qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran impuestos o tributo? ¿De sus propios hijos o de los extraños? Y habiendo dicho: de los extraños, díjole Jesús: luego exentos están los hijos» (vv. 25-26). Se trata de un desafío abierto a la aristocracia sacerdotal, es decir, de un acto revolucionario incompatible con la imagen de un hebreo conformista con el *establishment* político romano-judío, considerado aquí por Jesús como encarnación de los *hostes* del pueblo de Israel. Se relata que el Nazareno consiente en pagar este tributo, que declara ilegítimo, por no «escandalizar», a cuyo efecto se compone una historia milagrosa orientada a neutralizar la radicalidad de la actitud de Jesús, cuando ya las comunidades cristianas estaban comprometidas con la idea de la concordia fiscal con el sistema de dominación vigente. Pero para el Nazareno, se trataba de una lucha sin cuartel. La Iglesia *adultera* radicalmente la figura y la ética de Jesús mediante una interpretación espiritualizante y apolítica, privatizante e irenista, de la figura y la ética de su supuesto fundador. Para esta interpretación falseadora, comen-

zó inspirando unos escritos cuya redacción utilizaba selectivamente, retocaba o completaba tradiciones orales separadas frecuentemente de su contexto, o alteradas en su verdadero sentido.

Jesús se oponía resueltamente a la *dominación romana*. Es ésta la cuestión más deliberadamente disimulada o falseada por los evangelistas. Las circunstancias políticas del último tercio del siglo I así lo exigían, para una Iglesia que *ya había perdido contacto* con la empresa real y con el pensamiento auténtico de Jesús. En cambio, sobreviven en los relatos evangélicos, porque la hostilidad era muy viva todavía aunque por motivos diferentes, los *enfrentamientos* del Nazareno con los adversarios de la instauración del Reino, con sus consecuencias de todo orden, religioso y político. *Relatos de conflicto* (*Streitgespräche*, según la terminología exegética alemana) perviven, a veces orientados o adaptados, en los Evangelios, acreditando la *inconciliable hostilidad* de Jesús hacia todos aquellos enemigos confabulados contra su ministerio público: los que él reiteradamente califica de «raza de víboras». En esos *relatos de conflictos* no tenía lugar apropiado la actitud general de enfrentamiento de Jesús con el poder *romano*, pues los *Streitgespräche*, por su específica función, versaban sobre cuestiones de doctrina y de práctica de la fe *judía*, y tenían naturalmente como protagonistas a grupos o estamentos hebreos que se oponían al ministerio de Jesús por motivos varios pero confluyentes en el rechazo del oráculo escatológico del Nazareno. Saduceos y herodianos, muchos escribas y fariseos, eran firmes adversarios de toda movilización de orientación mesiánica, y esta actitud los constituía de hecho en protectores *velis nolis* del orden romano de dominación. Jesús fue implacable en su constante

denuncia y hostilidad frente a estos grupos y estamentos judíos que obstaculizaban su misión, es decir, la preparación de Israel para la inminente instauración del Reino. Por consiguiente, esgrimir, en este contexto, la ausencia en los Evangelios de disputas del Nazareno con los romanos es una necedad. No puede aducirse aquí un *argumentum e silentio* para apoyar la presunta inexistencia en Jesús de una postura antirromana. Su radical hostilidad al poder pagano que gobernaba por la fuerza la tierra de Yahvé está impresa con letras de fuego en el núcleo fundamental de la aventura de Jesús: su apresamiento, proceso y ejecución por los romanos. Por el contrario, el hecho de que los evangelistas no se hayan atrevido a poner en labios del Nazareno ni una sola palabra o gesto de condena del *zelotismo* configura con legitimidad un *argumentum e silentio* favorable a una afinidad de Jesús con los zelotas al menos en ciertos puntos de doctrina, aparte de otros indicios importantes en este sentido, habida cuenta de la sistemática tendencia de esos textos a presentar un Jesús rabiosamente pacifista y benevolente con Roma.

Limitémonos, por razones de espacio, al análisis de un episodio que se exhibe como prueba de la actitud neutral y pasiva de Jesús hacia el poder romano: su postura respecto del *pago del tributo* al Emperador (Mc 12.13-17). *Las premisas teológicas* de esta cuestión habían sido entonces ampliamente difundidas por la ideología religioso-política zelota: las tierras y los ciudadanos de Israel pertenecen a su Dios. Cualquier tributo censal o de capitación pagado al César es un acto de *sumisión personal* a otro Señor, y por ello una traición a Yahvé. En el episodio compuesto o recompuesto por Marcos, la respuesta a la pregunta formulada al Nazareno se produce *por referencia*

—no es un sí o un no—, tomando pie en la efigie del Emperador sobre una cara de un *denarius*. El sentido de esta respuesta era obvio e inequívoco para todo el que conociese las implicaciones teológicas de la cuestión, relevante sobre todo en aquel período crucial para el destino del judaísmo palestinese. Pero ese sentido había de quedar *velado* para quien no conociese aquellas implicaciones religiosas —fuera romano o no-judío—. La habilidad de Marcos —influido ya por la ideología de Rom 13.1-7—, a quien reproducen casi literalmente Mateo y Lucas, consiste en *no explicar* a sus lectores dichas implicaciones, indispensables para detectar el sentido de la respuesta atribuida a Jesús.

Lo primero que debe señalarse, además de lo dicho, es que la pregunta *no* es tal *pregunta*. En el sentido fuerte del término, se pregunta para saber lo que no se sabe; es decir, para *informarse*. Pero los interrogadores —que habían seguido y acosado a Jesús desde el inicio de su predicación y doctrina— *conocían ya* perfectamente la enseñanza de Jesús en punto tan relevante. Se trataba *ahora* solamente de obtener de él *una declaración pública y solemne* en la capital religiosa y política de Israel por la que *se rechazase* abiertamente el pago del tributo al Señor extranjero. La encerrona había sido bien urdida, pues la *confabulación* contra Jesús se puso en marcha, como vimos, desde muy temprano (Mc 3.6). Ahora se quería, no el *rumor* o el magisterio velado, dicho *en parábolas* (Mc 12.12; 4.10-12; 4.33-34), sino un pronunciamiento público que permitiera sustanciar una denuncia por *sedición*. La reciente acción violenta en el Templo había colmado el temor y la impaciencia de la oligarquía sacerdotal, porque «llegó todo esto a oídos de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, y buscaban cómo per-

derle; pero le temían, pues toda la multitud estaba maravillada de su doctrina» (Mc 11.18). Los herodianos y los fariseos necesitaban ahora «sorprenderle en alguna declaración» (Mc 12.13), y acercándosele, le preguntan: «¿es lícito pagar el tributo al César o no? ¿Debemos pagar o no debemos pagar?» (Mc 12.14).

Obsérvese primeramente que *no se* le pregunta *si hay obligación de pagar el tributo*, que es la forma propia y habitual de averiguar si un Estado o una autoridad legal procede de modo *jurídicamente* correcto al imponer un gravamen fiscal. Se pregunta a Jesús, exactamente, *si es lícito (éxestin) pagar el tributo*. En este atributo verbal está inequívocamente implícita — para los advertidos— la *cuestión teológica*. No se pregunta si es *lícito* a los romanos *cobrar* el impuesto, sino si es *lícito* a los judíos *pagarlo*. Mt 22.17 y Lc 20.22 repiten literalmente la cuestión de la *licitud*; incluso de modo aún menos equívoco — sin la redacción alternativa de Mc 12.14 («¿debemos... o no?»)—, y con referencia aún más personalizada en Lc 20-22 («¿nos es lícito a nosotros...?»). Este tenor redaccional prueba que se trataba de una de las cuestiones candentes del día entre el pueblo, y que Jesús se alineaba, al menos en este punto, del lado del nacionalismo político-religioso judío, como veremos en seguida.

La *licitud* de pagar o no el tributo entrañaba, pues, una doble cuestión: *una cuestión de obediencia al Emperador* como señor indiscutido de vidas y haciendas en terreno conquistado, y *una cuestión de obediencia a Yahvé* como señor del pueblo elegido que aparecía vinculado por una lealtad íntegra derivada de las recíprocas promesas de un pacto (*berith*). La ideología de los celosos de la Ley (*zelotas*) había devuelto a esta cuestión

su radicalidad y rigor connaturales bajo el pesado dominio romano. Como la pregunta no era tal sino una *treta*, una encerrona, una respuesta afirmativa en labios del Nazareno equivaldría a condonar un doble pecado: de *idolatría* y de *apostasía*. Conociendo muy bien la opinión de Jesús, los interrogadores lo colocaban en una situación realmente difícil y comprometida. Si negaba la licitud del pago del tributo, este pronunciamiento público podía desencadenar una inmediata reacción romana violenta que él no querría provocar, pues todo indica que estaba convencido de que el Reino se impondría en definitiva por la mano de Dios en su momento, aunque con la adhesión y cooperación sin reservas del pueblo fiel. Si admitía la licitud del pago del tributo, no sólo arruinaba ante quienes le seguían la excelencia y crédito de su causa, sino que destruía ante su inquebrantable conciencia la empresa a la que estaba consagrado enteramente por inspiración de Dios. El Nazareno, hombre de gran coraje personal e integridad moral, pero también astuto como una serpiente, ideó la estratagema del *denarius* con la efigie del César: «¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Ellos dijeron: del César. Jesús replicó: dad al César lo que [en el latín de la Vulgata, *quae*, las cosas que] es del César, y a Dios lo que es de Dios. Y se admiraron de él» (Mc 12.16-17). La efectista *anfibología* se centra en la *moneda*: como ostenta la *efigie* del César, puede tomarse a primera vista como una cosa que pertenece a él; pero el *tributo* no es la moneda, que es un simple medio de pago, sino el acto de sumisión, que sólo se debe a Dios. La sinécdoque tuvo éxito. Intérpretes eclesiásticos recientes del Nuevo Testamento traducen literalmente *apodóte* por «restituid» o «devolved» —en lugar de «dad», según el uso tradicional—, creyendo afianzar así la exégesis heredada y a

todas luces falseadora. Realmente, de este modo no sólo no se altera el auténtico significado de lo que estoy explicando, sino que se enfatiza el juego de la sinécdoque astutamente compuesta para el caso, pues se subraya el giro metonímico que busca desplazar la cuestión de la permisividad del *pago del tributo* mediante la inserción de la *deliberadamente equívoca* referencia a una moneda que, por llevar la efigie imperial y haber sido acuñada en las cecas del Estado romano, podría convencionalmente tomarse en sentido lato por «cosa» perteneciente al César, que habría que restituir. Era una respuesta que salvaba superficialmente las formas, pero que revelaba sin equívocos el fondo de su posición: el sentido de ésta, estimaba él, no podía escaparles a quienes *debían entender que no era lícito entregar al César lo que era de Dios: la tierra de Israel y la lealtad de sus fieles*. La *sumisión fiscal* sólo se debía al Señor *legítimo* del pueblo judío, porque era un símbolo cualificado de obediencia y fidelidad al único soberano de Israel.

Lucas enfatiza la *maquinación* urdida contra Jesús: «quedándose al acecho, enviaron espías, que se presentaron como varones justos, para sorprenderle en su doctrina, de manera que pudieran entregarlo a la autoridad y poder del gobernador» (Le 20.20). Es decir, los altos sacerdotes y escribas *conocían* exactamente la opinión *denegatoria* de Jesús respecto del pago del tributo (v. 20, «para sorprenderle en su doctrina»). Querían sólo una prueba indubitable a la luz del día. Fueron a él, valga la expresión, *a tiro hecho*, para «que pudieran entregarlo a la autoridad y poder del gobernador». No había curiosidad, sino conspiración. Pero la fértil astucia del Nazareno frustró sutilmente la *treta*: «no pudiendo sorprenderle en sus palabras delante del pueblo, y maravillados de su respuesta, callaron» (v. 26). La cláusula *delante del pueblo* que nos brinda Lucas vale en oro lo que pesa: no se trataba de *conocer* su doctrina —

sabían muy bien que era denegatoria— sino de que la *declarase públicamente*, ante todos, como testimonio de *laesa maiestas*. ¿Cómo cientos de sesudos exégetas resbalan sobre una evidencia tan luminosa, para quien desee valorarla sin prejuicios, de que Jesús se había pronunciado *contra* el pago del tributo?...

En este contexto, la noticia que nos suministra Lucas —y que no vale ciertamente menos que la anterior—, según la cual los miembros del Sanhedrín acusaron a Jesús ante Pilato de que subvierte al pueblo y «prohíbe pagar el tributo al César» (Lc 23.2), parece concluyente; pues, además de que el Nazareno *no la desmiente*, habría resultado *incongruente y absurda* si Jesús hubiera declarado *publicamente* pocos días antes, en presencia de todo el pueblo, que era *lícito* pagar el tributo al Emperador. Los acusadores, al menos en esta cuestión, sabían muy bien lo que decían. La catequesis de mi infancia enseñaba que los buenos cristianos responden a las preguntas «sí o no como Cristo nos enseña». Si hemos de creer al autor de Marcos, Jesús no lo hizo así en aquella ocasión, como en otras tampoco. Pero sólo un necio puede poner en tela de juicio que si su magisterio hubiera sido favorable a la licitud de pagar el tributo, y éste hubiese sido el verdadero sentido de su respuesta. Jesús habría replicado lacónicamente con un simple y rotundo «sí». Así habría logrado de un solo golpe dos objetivos: chasquear públicamente a sus hostigadores, y granjearse al mismo tiempo la protección benevolente de las autoridades romanas. Se podría argüir, sin embargo, a la desesperada, que si era desfavorable al pago del tributo, pudo haber respondido «no», y que no lo hizo así. Pero la hipótesis no respeta la complejidad de la situación que el propio evangelista *escenifica* cuidadosamente para *hacer pasar* ante sus lectores como afirmativa una respuesta que era negativa para los buenos

negativa para los buenos entendedores —sus seguidores y los judíos que compartían la tesis zelota—. Jesús quiso declarar la recta doctrina, pero, a la vez, burlar el designio criminal de sus interrogadores. Los proyectos de Jesús no se acomodaban a aquel designio. Los discípulos y circunstantes *se maravillaron* (*exethamazon*) del Nazareno (Mc 12.17). No era para menos. Pero *no* evidentemente porque él hubiera afirmado el deber de pagar el tributo —lo cual nada tendría de admirable—, *sino* justamente por lo contrario: por el hábil *modo implícito y encubierto de rechazarlo*, sin arriesgarse.

La perícopa de Mc 12.13-17 responde con toda probabilidad a las conveniencias de una coyuntura específica en la evolución de la ideología y la práctica de las Iglesias cristianas primitivas, cuyos miembros, además de estar perdiendo rápidamente el verdadero significado religioso-político del mesianismo, deseaban evitar toda sospecha de deslealtad a Roma. En este aspecto, la *tradición oral* del Nazareno, con la intensidad o la forma que no es posible establecer documentalmente, de *rechazar* el pago del tributo al César, constituía un serio obstáculo para la tranquilidad ciudadana de los cristianos. Pablo nos ofrece el primer testimonio escrito de la concordia fiscal que abrazaron los convertidos a la *nova religio* (Rom 13.5-7). Los Sinópticos modelan una imagen legendaria de esta *concordia* poniendo en boca de Jesús palabras ambiguas en la forma, pero *sesgando* su sentido para intentar hacerle decir lo contrario de lo que dijo. El episodio pudo haber sido *inventado* por el autor de Marcos o su fuente. Pudo haber sido simplemente *recompuesto* a fin de tergiversar su sentido. En cualquier caso, el episodio sirvió eficazmente a los *intereses teológicos y políticos* de las Iglesias cristianas. Ficciones *pro domo* del mismo género, y peores, pueblan los documentos del

ro, y peores, pueblan los documentos del Nuevo Testamento. Pero aun maliciosamente inventado o tergiversado, el episodio de Mc 12.13-17, con los preciosos complementos de bs dos paralelos sinópticos (Mt 22.15-22 y Lc 20.19-26; 23.1-2), delata ingenuamente un significativo rasgo de la *ética escatológica* de Jesús en su vertiente *agónica*, la de *hostilidad* a los *enemigos públicos* del Reino de Dios y del resto fiel del pueblo de Israel. Marcos ocupa un lugar preeminente, al lado de Pablo, en el proceso de *inversión ideológica* del verdadero mensaje del Jesús *histórico*. Su Evangelio es una inequívoca e inédita *apología ad christianos gentiles* por la cual el Nazareno sale totalmente *exonerado* de cualquier mácula de contaminación política o de sentimiento antirromano. Este Jesús *inexistente* quedó troquelado para el resto de la historia como un ser evanescente alejado de toda preocupación terrena, por la pluma del autor del Cuarto Evangelio: «mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera mi reino, mis ministros habrían luchado para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí» (Jn 18.36). Pertrechada de Marcos y de Juan, la gran Iglesia pudo iniciar y proseguir la obstinada tarea de *seducción* de las clases dirigentes del Imperio, y construir más tarde su dogmática de los *dos poderes*, cuando declinó su hegemonía sobre la sociedad cristiana y hubo de renunciar *de facto* a su doctrina teocrática de la *suprema potestas*. El Nazareno no tuvo voz para clamar desde el fondo de los tiempos.

E. Israel y la esperanza mesiánica

La naturaleza escatológico-mesiánica del Reino en cuanto cumplimiento de las promesas del Dios de Israel a su pueblo

fiel. El Reino como cumplimiento de las promesas del Dios de Israel a su pueblo fiel nada tuvo que ver en la mente de Jesús y en la de sus discípulos con la visión cristiano-gentil y paulina de una predicación universal del *kérygma* eclesiástico a *todas las naciones* y a *todas las criaturas*, antes de que advenga la *parousía* gloriosa de Cristo.

Jesús predicó a su pueblo la inminencia del Reino escatológico-mesiánico y emplazó a los fieles de Israel a un arrepentimiento urgente y a una conversión radical *desde el corazón*, que vivificase el significado auténtico de la *Ley* y su cumplimiento pleno y sincero. Aunque sin alterar ni una tilde de la Ley de Yahvé, se trataba de una inmediata *entrega existencial* a él en humildad y obediencia. Todavía en Mc 13.1-30, extraña pieza apocalíptica a la que ~~no~~ he referido, pervive, muchos años más tarde, cierto sentido del sentimiento de ese imperativo de lucha y entrega total en vísperas de la visita mesiánica, aunque ahora remodelada, como *parousía*, desde la fe postpascual. Pero en esta pieza híbrida e incoherente el genuino acento *escatológico* que determinaba todo el mensaje del Nazareno experimenta ya un *debilitamiento* como consecuencia de la profunda alteración del marco histórico. En efecto, cuando el lector debería pensar que se ha alcanzado ya el *climax* de las tribulaciones que anuncian la inminente aparición del Cristo en poder y gloria, se introduce súbita y *extemporáneamente* una *cláusula de aplazamiento* en consonancia con los intereses de la Iglesia: «antes (primeramente, *protón*) habrá de ser predicado el Evangelio a todas las naciones» (v. 10). La cláusula se repite en forma de *instrucción* en la sección apócrifa del relato de Marcos: «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura» (16.15)⁸⁵. El señor *resucitado* confirma aquí so-

⁸⁵ Una buena síntesis sobre la *adición apócrifa* de Mc 16.9-20, en B. H. Stree-

lemnemente los *títulos de legitimación* de la Iglesia, que ya el Pequeño Apocalipsis había incoado contra toda lógica al introducir un *tiempo de la Iglesia*: la dilación *sine die* del plazo escatológico para que ésta cumpla su misión ecuménica. Aparece, pues, tempranamente una teología eclesiológica que habría asombrado a Jesús, porque su perspectiva, sus convicciones y sus cuidados correspondían a *otro universo mental*. Veámoslo.

En Mc 6.7 leemos: «llamando a sí a los doce, comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus impuros, y les encargó que no tomasen para el camino nada más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni el dinero en el cinturón, y se calzasen con sandalias y no llevasen dos túnicas». ¿Tan poco equipo para predicar a todas las naciones del mundo y a todas las criaturas?... La realidad es que estas solemnes exhortaciones a un caminar presuroso y ligerísimo de impedimenta forman una unidad coherente y significativa con la ética del *interim*, con las normas para las vísperas del Reino. La misión no admite prórrogas ni dilaciones. Sólo es necesario un corazón intrépido y una fe total de que el Reino estaba literalmente *a la mano*. Y agrega Marcos: «dondequiera que entréis en una casa, quedaos en ella hasta que salgáis de aquel lugar, y si un lugar no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos» (6.10-11). No eran ciertamente la paciencia ni la indulgencia las prendas características de los emisarios del Nazareno, sino la impaciencia escatológica y la exhortación al arrepentimiento sin demoras. Que la misión era única e intencionalmente definitiva queda corroborado por la puntual rendición de cuentas al mandante: «volvieron los apóstoles a reunirse con Jesús y le contaron cuanto habían hecho y enseñado» (Mc 6.30). Aquí no se piensa en *organización* pastoral permanente

ter, *The Four Gospels. A study in origins*, Londres, 1964, 11.ª imp., pp. 335-360.

en *organización* pastoral permanente de ningún tipo. Se operaba sobre el terreno y con la *premura* del instante final (*eschaton*).

¿A *quiénes* debían dirigir su mensaje los discípulos?... No ciertamente a toda nación y criatura, como se le hace decir al Cristo resucitado. Los tres Sinópticos son unánimes y no dejan lugar a dudas en esta cuestión capital: el Nazareno vino a *pre-dicar la buena nueva (la inminencia del Reino) al pueblo de Israel* como destinatario eminente. Cuando Jesús define quiénes son los destinatarios de su proclama, nos encontramos en presencia de palabras auténticas del propio Jesús que ninguna pirueta exegética puede vaciar o neutralizar. El Nazareno se aleja de Galilea, en una especie de *anticlimax* de su período de predicación, y se va a las proximidades de Tiro en territorio gentil. Mc 7.24-30 relata entonces concisamente un episodio de valor incalculable porque establece sin equívocos su proyecto escatológico-mesiánico:

Entró en una casa, no queriendo ser de nadie conocido; pero no le fue posible ocultarse, porque luego, oyendo hablar de él, una mujer cuya hijita tenía un espíritu impuro entró y se postró. Era gentil, sirofenicia de nación, y le rogaba que echase al demonio fuera de su hija. Él le dijo: deja primero hartarse a los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos. Pero ella le contestó diciendo: sí, Señor, pero los perrillos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos. El le dijo: por lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija.

El sentido del conjunto de la perícopa es diáfano: los *perros* (apodo de los *gentiles* en el lenguaje coloquial judío de la época) no tienen títulos propios, o al menos comparables a los que poseen los judíos como destinatarios del Reino si acuden a la llamada escatológica de Jesús en nombre de Dios. El exorcis-

mo en favor de la niña cananea se produce como una *concesión* individual ante la reiteración y fe espontánea de su madre. Los *hijos* son propiamente los *judíos*, a quienes hay primeramente que dejar *hartarse* antes que ceder las migajas de su pan a los *gentiles*, a los que se alude con un término altamente relegatorio y despectivo: son los *perros* que «debajo de la mesa comen de las migajas de los *hijos*» (v. 28).

Vale la pena subrayar algunos matices del paralelo de Marcos que se encuentra en Mt 15.21-28. Aquí, los apóstoles manifiestan abiertamente su malhumor e impaciencia ante la angustiada pretensión de la mujer gentil; los discípulos se acercaron al Maestro «y le rogaron diciéndole: despídela, pues viene gritando detrás de nosotros. El respondió y dijo: No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (w. 23-24). Se trata de *una declaración tajante y solemne que invalida*, por su altísima probabilidad de historicidad, todas las nociones cristiano-gentiles y paulinas sobre un supuesto proselitismo universal originario atribuible a Jesús. Uno se admira de cómo ha podido filtrarse por la aduana teológica de Marcos y de Mateo una tan impresionante declaración de nacionalismo mesiánico. Ante este y otros pronunciamientos del mensaje del mismísimo Jesús, los apologetas comprueban, como el rey-zuelo de la leyenda, que están desnudos. Subráyese, porque el detalle no es baladí, que el Nazareno sólo capitula ante una mujer torturada de dolor y que le implora reiteradamente, hincada de rodillas, que libere a su hija. En su programa preparatorio para el Reino escatológico-mesiánico los gentiles no eran objeto de su cuidado. Como todos los judíos piadosos. Jesús pensaba que cualquier individuo podía aspirar a la salvación si se ajustaba a los imperativos morales del Dios único. Pero su

misión no se dirigía a los gentiles sino al pueblo elegido, «a las ovejas perdidas de la casa de Israel». El nacionalismo político-religioso de los judíos era compartido, aunque con acentos peculiares, por el Maestro de Nazaret. El pueblo hebreo, como pueblo *pariah*, rezumaba espíritu vindicativo y resentimiento por todos los poros de su piel, como agudamente puso de relieve M. Weber. Ambas notas se delatan en la observación que el evangelista pone en labios de la mujer cananea: también los *gentiles* pueden comer de las migajas «que caen de la mesa de *sus señores*» (Mt 15.27. Cursivas mías). El pueblo hebreo aspiraba a ser *señor*.

Es evidente, pese a las adiciones y retoques de los evangelistas, que *no* figuró entre las ansiedades y cuidados del Nazareno la conversión o evangelización de los gentiles, ni se ocupó jamás en fundar una Iglesia que se consagrara en un interminable *saeculum* a esta tarea. Su misión fue *liberar* a los fieles de Israel, *purificándolos* para que pudiesen entrar en el Reino *inminente*. Eran ellos, sobre todos, los beneficiarios de las *promesas* y las víctimas cualificadas de la *opresión*. Los miembros de las *ethnai*, los paganos, podrían encontrar a título individual una plaza en el Reino si su credo y su conducta pasaban la rigurosa criba del Juicio final. Pero éste *no* era el problema que embargó la mente de Jesús ⁸⁶.

⁸⁶ Cuando la investigación *independiente* sobre los Manuscritos del Mar Muerto haya alcanzado suficiente madurez, habrá que revisar aspectos relevantes de los orígenes del cristianismo, reinsertándolos en el marco de dichos documentos. Para una primera información crítica, véase M. Baigent y R. Leigh, *The Dead Sea Scrolls Deception*, Londres, 1991. (Hay trad. española.)

Para el problema paulino, son ahora indispensables los libros de H. Macco-by, *The mythmaker. Paúl and the invention of Christianity* (Londres, 1986) y *Paúl and Hellenism* (Londres, 1991).

EPÍLOGO

Estos cinco puntos que he examinado sumariamente permiten acotar y perfilar con una elevada presunción de autenticidad la personalidad y el mensaje del galileo de Nazaret. La Iglesia, no sólo no sabe qué hacer con las perícopas que avalan estos cinco puntos, sino que su sola presencia en los textos evangélicos da *un mentís* a la teología construida a partir de las manipulaciones y adiciones de los autores del Nuevo Testamento, guiados por las preocupaciones *dogmáticas* derivadas de la fe postpascual ⁸⁷. La inmensa mayoría de la masa de creyentes ignoran el

⁸⁷ En otro lugar señalé el doble *corte* que entrañó la literatura neo-testamentaria. Un corte *epistemológico*: el fundamento del saber ya *no* descansa sobre la experiencia de testigos presenciales de la acción del Nazareno durante su ministerio en la tierra —especialmente, sobre el testimonio aún disponible de los miembros de su séquito mesiánico en el curso de su vida real, en el contexto de lo que sabemos del judaísmo de la época—, *sino* sobre la fe subjetiva en presuntas experiencias milagrosas de un Cristo resucitado y elevado a los cielos. Un *corte teológico*: el Mesías judío que anunció la inminente instauración en Israel del Reino de Dios a fin de dar cumplimiento a las promesas de Yahvé a su pueblo, es *sustituido* por el Cristo celeste de la fe, quien se encarnó en hombre, según un plan divino decretado desde el origen de los tiempos, para expiar y redimir el pecado colectivo de la humanidad; es decir, un Cristo consustancial y coeterno con el Padre.

saltus que se produjo entre el *Jesús de la historia* y el *Cristo de la fe*. Esta persistente ignorancia salva a la Iglesia de su colapso. En cuanto a sus usufructuarios y funcionarios, los sacerdotes, sólo ciertos capítulos de la psicología individual y colectiva, y de la sociología, podrían explicar las motivaciones de su *sacrificium intellectus*. Descartada la crítica racional, toda religión *revelada* administrada por una organización sacerdotal engendra, por su propia naturaleza, intolerancia y fanatismo.

Ese *saltus* desde el Jesús de la historia al Cristo de la fe es la *matriz* de la *naturaleza híbrida* y de la *ambigüedad ideológica constitutiva* de la religión cristiana, y representa la *clave* principal que permite comprender tanto la extraordinaria eficacia y el insólito desarrollo de sus *instituciones de poder*, como la *imposibilidad histórica* de los títulos que exhibe la Iglesia para fundamentar sus pretensiones de *legitimidad* doctrinal. La *cuestión de la Iglesia* no es, así, la *cuestión de la bondad o maldad de sus miembros*, sino a la inversa: la cuestión de la Iglesia es la de *su ilegitimidad histórica* y de *su función de instancia hegemónica totalitaria* en sus aspiraciones, lo cual representa una permanente amenaza para los fundamentos de una sociedad tolerante y pluralista, en la que la religión debe abdicar, de una vez por todas, de sus pretensiones de dominación en el espacio político y de las instituciones públicas. En cuanto a sus miembros, los hay honestos —aparte de que puedan estar equivocados— e inmorales, como en cualquier otra organización social. El misérrimo argumento apologético de que la *santidad* está en la organización y la *maldad* sólo en sus miembros *invierte* lamentablemente los términos de la cuestión.

En ambos cortes —uno es amplificación del otro— se sitúa la matriz del cristianismo como *nova religio*.

Esta Iglesia ha funcionado, en el seno de la sociedad occidental, como el mayor y más enérgico *poder de estabilización social* mediante la *legitimación ideológica de las clases dominantes* y como red de instituciones que ha sabido mantener sagazmente con estas clases *una doble relación igualmente estabilizadora*: de *confirmación divina* de la dominación política, social y económica de los poderes hegemónicos —de los cuales la Iglesia es parte—, y de *control externo e interno* de las formas y virtualidades de estos poderes al marcarles los convenientes límites de salvaguardia que les garantizaran un razonable grado de consenso colectivo y de legitimación ideológica, asegurándoles así su perpetuación histórica⁸⁸. Esta paradójica *doble relación estabilizadora* ha permitido a la Iglesia presentarse *ilusoriamente*, ayer y hoy, como un poder que aspira a la emancipación de los sectores explotados y oprimidos de la sociedad. Una elemental información histórica prueba que ha sucedido efectivamente lo contrario, en congruencia con las bases doctrinales y el desarrollo ideológico del poder eclesiástico, y pese a los núcleos de contestación en su mismo seno, con sus intermitentes conatos de milenarismo político-religioso.

La función de la Iglesia fue y sigue siendo la de mantener tácticamente la explotación y la opresión, al mismo tiempo que difunde retóricamente una incoherente exhortación a la reforma social. Su diestro manejo —en el que se ejercitó durante tantos siglos desde su nacimiento— de la *ambigüedad constitutiva* del cristianismo como *constructum* doctrinal ha habilitado al poder eclesiástico para funcionar prácticamente como opio del pueblo

⁸⁸ Sobre la legitimación eclesiástica del orden establecido, basta leer los siguientes textos neotestamentarios: I Cor 7.20-24; Rom 13.1-7; I Efes 6.5-9; Col 3.22-25; I Tim 1.8-10 y 6.1-2; Tit 3.1-2; Heb 13.5, 14; Sant 5.7-11; I Ped 2.13-20 y 4.15-19.

—dicho con una frase que en su día hizo fortuna—, ya que sus aditivos cosméticos de beneficencia y paternalismo asistencial nunca han pretendido realmente cambiar nada, sino solamente proporcionar a sus miembros un suplemento de buena conciencia, y a la Iglesia misma un mínimo nivel de crédito como sedicente instancia de transformación social. Los sectores dirigentes de las clases dominantes a escala mundial, aunque como individuos hayan podido perder la fe, protegen de hecho a los poderes eclesiásticos y cultivan la propagación de mitos religiosos que contribuyen eficazmente —a veces, decisivamente— a apuntalar la estabilidad social en general, y de modo conspicuo en extensas zonas del mundo económicamente subdesarrollado, donde sólo la *consolación* de prácticas y de vivencias religiosas, con frecuencia fetichistas, evita que las masas oprimidas o marginadas se lancen desesperadamente a movimientos insurreccionales de imprevisibles consecuencias para los sistemas de obediencia y explotación. Alguien decía recientemente que Dios es el pan y la mantequilla de los indigentes, Es conveniente, entonces, no quitárselo. Recordemos aquí la lapidaria sentencia de J. Lacan «la religión es el alivio a costa del juicio».. Se trata, naturalmente, del *juicio de razón*. La *consolación* ante una vida de privación y de dolor encuentra en el sentimiento religioso las raíces de sus *fabulaciones*. En último término, *religio* y *terror mortis* están directamente vinculados. Porque lo *insuprimible* no sólo es el dolor de una vida para sufrir —que es una muerte anticipada—, sino también y sobre todo la *muerte* indefectible y definitiva en el atroz instante de la cesación de toda forma de existencia. La angustia de esta certeza es la matriz última del *sentimiento religioso*. Como la muerte representa la amenaza *total* que la experiencia cotidiana

nos confirma, los *tabúes* culturales *contra la idea de muerte* constituyen la expresión eminente de los mecanismos psicológicos de seguridad vital que las *religiones* generan. Aquí se encuentran, y en definitiva sólo aquí confraternizan, el rico y el pobre. Porque la muerte es el suceso universal e ineludible. Ante la expectativa cierta de algo que Jamás cesa, las religiones, en cuanto sistemas de *ficciones* que pretenden garantizar contra la muerte, aún disfrutarán de un margen de durabilidad indefinible, tan extenso como la duración de la impotencia práctica de la mente y la voluntad humanas para asumir íntegramente la muerte como el hecho natural concomitante e indisolublemente asociado con la vida. Mientras tanto, las Iglesias continuarán con el negocio de la salvación como promesa de inmortalidad, y el ser humano seguirá soportando las hipotecas que sobre su propia dignidad intelectual engendra el miedo. Asentada en esta base común a toda religión, la *praxis* de las Iglesias cristianas —salvo en excepcionales y fugaces coyunturas históricas, como sucedió con el fallido escatologismo revolucionario de Jesús— ha funcionado connaturalmente como perpetuadora del orden social.

Incluso en las sociedades occidentales desarrolladas, los poderes hegemónicos intentan ahora abiertamente restaurar la fe religiosa —con sus inigualables resortes de disciplina social y de control ideológico— con el fin de fortalecer los mecanismos de la integra-

ción colectiva y del consenso institucional que resultan indispensables para la supervivencia de estas sociedades. Las múltiples formas de coerción individual y colectiva que ejerce la Iglesia a través de su red institucional de dominación sobre las

conciencias y sobre las conductas aparecen hoy de nuevo como factores de importancia preferente en la *contención* de todo movimiento susceptible de destruir la continuidad del orden social vigente. Por consiguiente, lo que actualmente se presenta como relevante en el espacio de la fe es, desde la perspectiva social, la capacidad de las Iglesias cristianas —y de otras comunidades religiosas— para galvanizar y potenciar tácticamente las fuerzas sustentadoras del orden vigente de dominación que han impuesto los poderes hegemónicos. La oposición y fragmentación dogmáticas de los *credos religiosos* desplazan engañosamente la atención de los observadores hacia las inevitables y tergiversadoras incoherencias y los eventuales antagonismos que el sistema mundial de dominación genera en virtud de su propia naturaleza de orden complejo de explotación. Bajo sus procesos sociales late eficazmente una potente y creciente solidaridad de intereses que vincula a los credos religiosos entre sí y, a su vez, con los poderes hegemónicos seculares.

Al sustituir al Jesús de la *historia* por el Cristo de la *fe*, la Iglesia *abandonó*, no sólo el ideal escatológico-mesiánico del Reino, sino también todo proyecto efectivo de transformación radical de las estructuras sociales, para integrarse a su vez con vocación hegemónica en el orden de dominación existente. La Iglesia sustituía al Reino, y *lo cancelaba*.

Fin