

MESIANISMO ESCATOLOGICO DE JESUS DESDE SUS ACCIONES PROFETICAS

I.—LA ESPERA DEL MESIAS EN TIEMPO DE JESUS

Las esperanzas mesiánicas del tiempo de Jesús son uno de los temas de investigación de actualidad que puede reflejar mucha luz en el conocimiento de la original presentación que Jesús hace de su mesianismo. Con el resurgimiento del estudio de los targumim se ha dado un paso importante, pues contienen un material de dominio popular contemporáneo en algunos casos al mismo Jesús. No obstante, la diversidad de este tipo de escritos ha desalentado a algunos investigadores a la hora de hacer una síntesis¹. En el presente estudio el somero esbozo de la figura del Mesías esperado en los distintos grupos del judaísmo tiene la finalidad de la contrastación con la imagen mesiánica que reflejan las acciones proféticas de Jesús. Cabe decir que es común a los distintos grupos judíos la idea de un mesías real o davídico, con matizaciones políticas más o menos acentuadas, con reivindicaciones de independencia, liberación política y sometimiento de los enemigos. En esto coinciden el targum, la apocalíptica, los escritos de Qumran, el rabinismo, los movimientos zelotes y otros grupos menos conocidos pero populares. La espera del mesías regio con base en el Antiguo Testamento se ve en la genealogía de Jesús del evangelio de Mateo, en el título «Hijo de David» dado a

1 Como constancia de esta dificultad tenemos el testimonio de un especialista en la literatura targúmica, R. Le Deaut, que dice: «Por lo que respecta a la literatura targúmica, es prácticamente imposible elaborar una síntesis, por ejemplo, sobre el Mesías, sobre el mundo futuro, aunque en estas materias se sienta ya la infiltración de los puntos de vista oficiales contenidos en la Mishna», *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Ex 12, 42* (A.B. n. 22, Roma 1963) p. 61 n. 134a.

Hay que estar atentos a la publicación de la tesis que Miguel Pérez Fernández defendió en la Universidad Complutense de Madrid en junio de 1975 sobre *El Mesianismo en el Targum Palestinense*.

Jesús y no rechazado, en la confesión de Cesarea, entrada en Jerusalén y proceso de Jesús ante judíos y romanos. Pero se trata de un rey especial y los evangelios lo indican al menor desvío. Su reino no es como los de este mundo, no es de este mundo. El malentendido de la realeza de Jesús y de su reino llega hasta el libro de los Hechos donde se corrige definitivamente esa idea que aún queda en la Iglesia tras la resurrección de Jesús cuando se le pregunta, «¿Vas a restaurar ahora el reino de Israel?» (Act 1, 6).

Un testimonio importante porque parece representa a círculos piadosos muy amplios de Israel y no sólo al fariseísmo como se pensó², son los *Salmos de Salomón*, sobre todo los salmos 17 y 18 que añoran y suplican la venida del rey hijo de David para que acabe con los invasores (romanos) liberando al pueblo y creando un estado de justicia. Una de las variantes del mesianismo regio es la encontrada en algunos escritos de Qumran donde esa figura es acompañada de un mesías sacerdotal (1 QSa 2, 11-12). ¿Dónde catalogar a los personajes que aparecen en los evangelios esperando la redención de Israel, la consolación o el Reino? Así se nos describe al anciano Simeón, justo piadoso que esperaba la consolación de Israel (Lc 2, 25), Ana la profetisa que habló a los que esperaban la redención de Israel en Jerusalén (Lc 2, 38), José de Arimatea, hombre alabado en los evangelios de quien se dice que esperaba el Reino de Dios (Mc 15, 43; Lc 23, 51). Los discípulos de Emaús confiesan su decepción ante la muerte de Jesús porque habían esperado que él daría la liberación (*lytrōusthai*) a Israel» (Lc 24, 21). No podemos espiritualizar demasiado estas esperanzas, al menos junto con su contenido religioso debe verse una matización política. Esto es mucho más claro en el último texto. Pero estas expresiones no sirven para catalogar sin más a estas personas dentro de un grupo oficial de los conocidos, ya que esa terminología era usada por casi todos los grupos, incluso los zelotes. En los momentos de mayor exaltación política de los zelotes, en la guerra, aparecen estas expresiones. En la guerra del 66 al 70 los judíos rebeldes a Roma emitieron monedas con las inscripciones: «Liberación de Sión», «Para la liberación de Sión», «Año cuarto de la redención de

2 Este es el pensamiento, entre otros, de J. O'Dell, 'The Religious Background of the Psalm of Solomon', *Rev de Qumran* 3 (1961) 258, donde dice: «Había sin duda, numerosa gente, profundamente espiritual, de espíritu escatologista que no pertenecía al fariseísmo, ni al saduceísmo, ni al esenismo de Qumran, de mentalidad sacerdotal y que, sin embargo, eran judíos piadosos. Un hombre o un grupo de este tipo de personas es el autor de los Salmos de Salomón».

Sión». Parece que el término «liberación» o «libertad» aquí indica sólo liberación política, mientras que «redención» contiene esperanzas mesiánicas. Estamos en el año cuarto de guerra, en el año 69. En estas fechas han muerto de modo violento cuatro emperadores romanos durante la guerra judía (Nerón, Galba, Otón y Vitelio) y ha sido nombrado el quinto (Vespasiano). A los zelotes les parece que el Imperio se resquebraja y llega la hora mesiánica claramente³. Las esperanzas mesiánicas políticas cobran auge de nuevo en la guerra del 132 al 135. Otra vez las monedas hablan de la «redención» y de forma más insistente: «año primero, segundo, tercero, etc., de la redención de Israel». En una de las monedas de esa época figura *Simeón Príncipe de Israel* y en el reverso: «Año primero de la redención de Israel». Sólo las monedas del primer año llaman así a Simeón Bar Kokhba. Las de los años siguientes insinúan la reconstrucción del templo de Jerusalén y su servicio⁴.

Con pretensiones de liberación política se habían presentado y se presentarían más adelante falsos mesías a los que alude Mc 13, 6: «Muchos vendrán en mi nombre diciendo: yo soy y extraviarán a muchos» (véase el paral. de Mt 24, 5). Mt 24, 23-24.26 da más detalles: «Si alguno os dijere: aquí está el Mesías, no lo creáis, porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas... Si os dicen, pues: Aquí está en el desierto, no salgáis; aquí está, en un escondite, no lo creáis». Todos estos avisos para el futuro tienen en cuenta el pasado y el presente. En la guerra judía contra Roma del 132 al 135 el importante rabino Aqiba, que fue uno de los «calculadores del final», proclamó a Bar Kokhba como mesías en un principio al ver sus iniciales triunfos⁵. El segundo libro de Baruc 91, 2 y el cuarto de Esdras 12, 31, son otros testimonios de una esperanza de liberación de tanto enemigo, que llega hasta el juicio y destrucción de esos enemigos. Por el contrario, Flavio Josefo guarda suma discreción en sus escritos para no despertar sospechas en los romanos y casi no habla de las esperanzas mesiánicas⁶. Por el Targum palestino, a Ex 12, 42 conocemos

3 B. Kanael, 'Ancient Jewish Coins and their Historical importance', *The Bib. Archeol.* 26 (1963) 59.

4 *Ibid.*, p. 61.

5 G. S. Aleksandrov, 'The Role of Aqiba in the Bar Kokhba Rebellion', *Studies in Judaism in late antiquity*, vol. 4, pp. 422-36, ed. por J. Neusner (Leiden 1973) trata con suma moderación a la figura de Aqiba a la que libera de las acusaciones que ya la antigüedad le hizo de preparar la guerra con Bar Kokhba y hacer viajes y colectas para ella. Admite, no obstante, que en un principio, al ver sus victorias pronunciaría el victor de mesías vencedor.

6 M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria* (Salamanca 1973) p. 69 n. 61.

que la expectación de un mesías triunfante que acabará con toda dominación y dominadores era algo popular. Se habla en este pasaje de las cuatro noches principales de la historia: la noche de la creación, la noche en que Dios comunicó al nonagenario Abraham que tendría descendencia, la noche de la salida de Egipto y finalmente, la cuarta noche: «Cuando llegue el mundo a su fin para ser redimido: los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada y Moisés subirá de en medio del desierto y (el rey Mesías de lo alto)... Esta es la noche de Pascua para el nombre de Yahweh: noche reservada y fijada para la redención de todas las generaciones de Israel»⁷. Lo incluido entre paréntesis falta del texto del codex Neofiti, pero lo tiene la nota marginal y las demás recensiones conservadas del targum palestino. Según R. Le Deaut⁸ esta omisión no es deliberada. Este texto es previo a la lucha sostenida por el rabinismo contra los calculadores del final. El hecho de que señale la venida del mesías en la noche de pascua es indicio de la antigüedad del texto, pues no lo habrían dejado pasar los rabinos en época posterior al cristianismo en que tanta relación tuvo la pascua con la muerte de Jesús⁹. La venida del mesías de lo alto parece aludir a las descripciones del Hijo del hombre de Daniel 7, 13.

Una última esperanza mesiánica que no debe dejar de mencionarse por su originalidad podría ser catalogada en la línea de lo que se ha llamado mesianismo sin Mesías, en el cual es Yahvé mismo quien viene. Esta corriente de pensamiento tiene su origen en algunos textos de Isaías. Se trata de un texto del targum palestino a Gén 48, 18, según el codex Neophyti 1: «Dijo nuestro Padre Jacob: mi alma no espera la redención de Gedeón, hijo de Joás, que es redención de momento; ni espera mi alma la redención de Samsón, hijo de Manoah, pues es redención pasajera, sino mi alma espera su redención que dijiste ha de venir a tu pueblo, a la casa de Israel; a ti, a tu redención espera, oh Yahweh». En la glosa marginal del códice, comentando la redención de Yahweh, dice: «Tu redención espero y ansiosamente anhelo, Señor de todos los siglos (o: de todos los mundos), pues tu redención es redención eterna».

7 Traducción y edición príncipe de A. Díez Macho, *Ms. Neophyti I. Targum Palestinense II Exodo* (Madrid-Barcelona 1970).

8 *La Nuit Pascale...*, p. 272.

9 M. Black, en *An Aramic Approach to the Gospels and Acts*, 3 ed. (Oxford 1967) p. 237 ve improbable que esta asociación de pascua y Mesías sea posterior al cristianismo.

II.—VALORACION DE LAS ACCIONES PROFETICAS DE JESUS COMO VEHICULO DE AUTORREVELACION

Sólo últimamente, y no por todos los autores, son tomadas en su debida importancia las acciones proféticas de los antiguos profetas bíblicos. Esto ha sucedido con el consiguiente detrimento para la interpretación de las acciones proféticas de Jesús. Han sido tenidas las acciones proféticas como un lenguaje de adaptación a un pueblo no formado, como ejemplos pedagógicos, que representarían, dentro de la gran revelación literaria una especie de género chico. Pero esto es falso. La acción profética es quizá la forma más enérgica de transmitir convicciones y de obedecer al Espíritu porque requiere para su realización mucha fe y seguridad. Cuando se da una acción profética o parábola en acción intentando comunicar algo, nunca es un tema secundario, un mensaje periférico lo que se enseña. Una acción profética típica es la compra del campo por Jeremías prisionero de los jefes judíos en Jerusalén que a su vez está cercada por las tropas de Nabucodonosor. Esta compra, al parecer sin sentido, en la que se cumplen todos los requisitos de la compra más parsimoniosa y escrupulosa de tiempo de paz, tiene por objeto revelar lo que parece imposible en aquellos momentos. Tras la acción profética vienen las palabras explicativas: «Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: Todavía se comprarán campos y viñas en esta tierra» (Jer 32, 15). Las palabras explicativas de toda acción profética veterotestamentaria van precedidas por la fórmula: «Así dice Yahvé». Pues bien, Yahvé dice, y la acción profética lo ha representado, que con el inminente desastre no termina todo para Israel, ni para las promesas. Las promesas están en pie. Jeremías compra así el primer campo del post-exilio con su acción simbólica.

No sólo las acciones proféticas o parábolas en acción sino las mismas parábolas literarias de Jesús están dentro del género profético más serio y más denso. Los maestros de Israel, contrariamente a lo que se ha venido diciendo siempre, no usaban parábolas. Aquí Jesús fue un innovador, al renovar el antiguo género profético. J. Jeremías, autoridad en la literatura rabinica y en las parábolas afirma asombrosamente que «las parábolas de Jesús son, además, algo enteramente nuevo. En toda la literatura rabinica no encontramos ni una sola parábola del tiempo anterior a Jesús»¹⁰. J. Jeremias no da la expli-

¹⁰ *Las Parábolas de Jesús* (Estella 1970) 14-15.

cación de este hecho que se debe a que los rabinos no tienen espíritu profético y desprecian la parábola y la parábola en acción. Su modo de enseñar es académico, con continuas citas de los maestros anteriores. Junto con otros autores, J. Jeremias, a pesar de haber negado la alegorización en las parábolas de Jesús, viene a concluir que, ciertamente, son autorrevelación de Jesús¹¹. Eso son también las acciones proféticas. Es sintomático que en muchos pasajes van entremezcladas las parábolas en acción y las parábolas literarias como si éstas fueran las palabras explicativas de aquéllas. En Lc 15, 2 se recoge a modo de sumario una acción profética de Jesús, que es criticada por los fariseos y escribas: «Este acoge a los pecadores y come con ellos». A continuación (Lc 15, 3-32) se colocan tres parábolas que explican expresamente la acción profética anterior. Si este hecho no se verifica en otras muchas ocasiones se debe a sistematización de materias y de sucesos que han sufrido los evangelios en su redacción. La acción profética no sólo predica sino que representa, anticipa, da forma corpórea a lo anunciado. Si una acción profética es importante para conocer la marcha de la historia, el funcionamiento y la eficacia de la palabra y de la acción de Dios en la historia de la salvación en tiempo de los antiguos profetas, la acción profética de Jesús adquiere una importancia superior pues se puede constatar que ésta, a la vez que escenifica el Reino nos revela al propio Jesús en aspectos profundos¹².

Las acciones proféticas de Jesús tienen una constante, un *ethos* propio del espíritu profético de Jesús cuyo ingrediente específico es el mensaje del Reino que anuncia y el puesto central que él ocupa en la llegada del Reino mismo. No son representaciones de un mensaje ajeno a él por mucho que ame a ese mensaje, son manifestaciones y realizaciones de su poder, de su integración en el funcionamiento del Reino que nos descubren que Jesús no sólo anuncia el Reino sino que como decía Orígenes en sentido figurado ciertamente, Jesús es él mismo el Reino, es *autobasileia*¹³. En esto está muy por encima de las acciones proféticas del Antiguo Testamento.

¹¹ *Ibid.*, p. 277 n. 1.

¹² J. J. Vincent, *The Parables of Jesus as self revelation* (Studia Evangelica I, *Texte und Untersuchungen* 73, Berlin 1959) 79-99 muestra cómo Jesús se encuentra en sus parábolas. La acción profética es una parábola realizada que no sólo enseña, sino que da comienzo a la misma realidad mostrada de modo más o menos directo.

¹³ MPG 13, 1197.

III.—EL MENSAJE MESIANICO Y ESCATOLOGICO DE LAS ACCIONES PROFETICAS DE JESUS

Del mismo modo que las parábolas literarias de Jesús tienen un mensaje escatológico que las puede englobar en un calificativo común de parábolas del Reino, así las parábolas en acción tienen también una línea unitaria en la que Jesús actúa con protagonismo, no sólo en la predicación del Reino sino en el mismo hecho de que el Reino llegue. Tanto las parábolas literarias como las parábolas en acción tienen un coeficiente elevado de autorrevelación. Jesús no es, como el Bautista, una voz que grita anunciando a otro. El es quien tenía que venir, y no hemos de esperar a ningún otro (Mt 11, 3). El evangelio de san Marcos entra de lleno en teología cuando empieza diciendo: «Comienzo del Evangelio de Jesús-Mesías Hijo de Dios» (Mc 1, 1). Lo insólito de esta frase consiste en que Jesús-Mesías es sujeto y objeto del Evangelio. Jesús trae la Buena noticia, pero Jesús es también la Buena Noticia. Por eso, está justificada científicamente esta traducción más explícita: «Comienzo de la Buena Noticia que consiste en que Jesús es Mesías e Hijo de Dios». Los textos de Mc 8, 35: «Quien pierda la vida por mí y el Evangelio...», y de Mc 10, 29: «No hay nadie que habiendo dejado casa... por amor de mí y el Evangelio...», son indicio de una teología que ve identificado a Jesús con el Evangelio mismo. Este fenómeno lleva a W. Marxsen a las afirmaciones siguientes: en Marcos, «el Evangelio es sujeto y Jesús es predicado», «el Evangelio es Jesús», «el Evangelio es el Señor presente... la forma cómo el Señor se presencializa... el Evangelio (predicado) es el representante de Jesús»¹⁴. Así, pues, no se trata del comienzo de un *libro* que hoy llamamos evangelio pero que es un nombre dado en el siglo segundo cristiano, sino del comienzo de la presentación de la Buena Nueva que es Jesús Mesías, y también cómo comienza la Buena Nueva de que Jesús es Mesías, cómo se mostró. Para este evangelista el término Mesías está como realizado sobre todas las esperanzas. En Jn 20, 31 se hace una reflexión sobre las manifestaciones de Jesús, sobre las señales dadas, los *sêmeia*, para advertirnos que Jesús hizo otras muchas señales no recogidas en este libro, pero las aquí recensionadas tienen la intención de mostrar que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios. Puede verse esta misma idea en 1 Jn 2, 22;

¹⁴ Véanse las referencias detalladas en H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) pp. 238-39.

4, 2; 5, 1.6.20. ¿Cuál es pues el mensaje mesiánico del actuar de Jesús? ¿Cuál el mensaje escatológico de sus acciones proféticas?

1. *La llegada de la escatología.*

A) Una proclamación necesariamente festiva del Evangelio.

Algo no valorado suficientemente en la vida de la Iglesia, algo muy poco predicado, y no utilizado en las argumentaciones exegéticas, es la alegría de Jesús ante la realidad del Reino. La más pequeña de las parábolas, la del hallazgo del Reino como quien encuentra un tesoro en un campo, nos da la clave de la adhesión al Reino: la alegría. Si se vende todo y se compra el campo es debido a que ha habido un arrebató de alegría. Se proyecta luz sobre el descubrimiento del Reino y su valoración cuando dice: «y movido por la alegría, va...» (Mt 13, 44). Jesús es el primer transformado por esta alegría pues vive en el misterio del Reino. Por eso dio muestras de su alegría. Su primera predicación no fue otra cosa que un recorrido amplio proclamando la Buena Nueva de Dios como un *kéryx* que anuncia una salvación, una victoria, el final de un azote que assolaba al pueblo. Tengamos presente que sólo en esos casos se podía llamar a un mensaje evangelio. Pero Jesús proclama el Evangelio *de Dios* (Mc 1, 14). Las bienaventuranzas no son otra cosa que unas efusivas congratulaciones que aquí y allá Jesús daba a la gente por el convencimiento de que el Reino llegaba para todos. ¡Cuántas veces tuvo que despertar de una nostalgia terrena a sus discípulos, ciegos ante la realidad nueva del Reino venido en poder! Tenemos constancia de esto en frases como ésta: «Dichosos vuestros ojos porque ven, y vuestros oídos porque oyen. Pues en verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros véis y no lo vieron, y oír y no lo oyeron» (Mt 13, 16-17). Esta frase parece hacer referencia al Targum. Tanto el Targum de Neofiti 1 a Gén 49, 1, como el Targum Pseudojonatán y el fragmentario hablan de que en la hora de la muerte Jacob esperaba ver los días del Mesías, pero no los vio: «Después que se le manifestó el término, el secreto se le ocultó. Se imaginaban que les anunciase el término (fijado) de la redención y consolación. Pero después que se le manifestó el secreto, se le ocultó. Y después que se le abrió la puerta se le cerró» (T. Neofiti 1, a Gén 49, 1). M. Mcnamara¹⁵ apoya la relación entre este texto del Targum y Mt 13, 16-17, basándose

¹⁵ *The New Testament and Palestinian Targum to Pentateuch* (Roma 1966) p. 243.

en que según la tradición judía Jacob era uno de los justos del Antiguo Testamento, y en que se le puede considerar también como profeta si se lee la tradición recogida en Sal 105, 15 y contexto, y 1 Crón 16, 22. Los justos y profetas como Jacob no tuvieron la dicha de ver y oír lo que fue concedido ver y oír a los discípulos de Jesús. Jesús sabe que su tiempo es un tiempo de privilegio.

Por el contenido del mensaje de Jesús y por las palabras que utiliza en su predicación, se adivina la radiante expresión del máximo convencido de que el Reino de Dios llega. El Reino es comparado al reír cuando dice: «Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6, 21). Todas las bienaventuranzas se reducen a repetir de distintas maneras la primera: «porque vuestro es el Reino de Dios». También en las parábolas equivale el entrar en el Reino a entrar en la alegría, como expresamente se dice en Mt 25, 21.23: «entra en la alegría de tu Señor». Sería verdaderamente prolijo el recuento de todos los momentos evangélicos en que la alegría de Jesús es una verdadera actitud profética, reacción lógica ante el Reino y su vinculación a él. Una acción profética muy pensada la constituye el hecho de no permitir ayunar a sus discípulos, mientras ayunan otros grupos piadosos como el de los discípulos de Juan Bautista y los fariseos, estos últimos dos veces por semana (cf. Lc 18, 12). Los discípulos de Jesús no pueden ayunar porque no pueden estar tristes los amigos del esposo mientras éste está con ellos (Mt 9, 15, paral.). El ayuno era un rito que conllevaba signos externos de abatimiento y tristeza que resultaría un antisigno para el mensaje y la situación de Jesús. La tristeza y el ayuno serían un antitestimonio del Reino. La alegría, por el contrario, da fe de la Buena Nueva. Hay motivo de alegría donde antes no se vería. El hermano mayor del hijo pródigo debe alegrarse y congratularse de la vuelta de su hermano derrochador. Así lo dice su padre que personifica el mensaje de Jesús: «es preciso hacer una fiesta y alegrarse» (Lc 15, 32). Hay aquí un «es preciso» teológico, como todos los del Evangelio, como los «es preciso» que hacen referencia a la pasión.

B) La comida con los pecadores, simbolo del banquete del Reino sin discriminaciones.

Con frecuencia vemos en los evangelios que Jesús es acusado por los puritanos de que come con los pecadores (Mc 2, 16; Mt 11, 19; Lc 5, 30; 7, 34; 15, 2). Jesús no admite este cargo porque ha sido algo muy pensado y justificado. El comer con una persona tenía entonces

en Palestina, más quizá que en otros pueblos, significado de aceptación, de acogida, de buena voluntad hacia ella. Jesús tiene que demostrar que viene para todos, que la oferta del Reino por parte de Dios es previa a la actuación humana. Jesús está tan dentro del mensaje que él mismo visibiliza esa oferta previa comiendo con todo tipo de gente. La comida con pecadores es una parábola en acción explicada y justificada con las parábolas literarias más bellas: la de la oveja perdida, la de la dracma perdida y la del hijo pródigo que son dichas a quienes han criticado sus comidas con pecadores. Se estaba realizando ya el deseo que afloraba a veces en su presencia: «¡Dichoso el que coma el pan en el Reino de Dios!» (Lc 14, 15).

Jesús realiza una acción profética cuando pide de beber a la samaritana. Ella ante este hecho, pregunta, como se pregunta siempre ante las acciones proféticas: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, mujer samaritana? Porque no *usan en común* (ou *synkrón-tai*) judíos y samaritanos »(Jn 4, 9) ¹⁶. Aunque no usan en común utensilios de comer los judíos y los samaritanos, Jesús lo va a hacer, porque él no discrimina ya que él actúa como ve hacer al Padre. En este pasaje se han agolpado muchas ideas teológicas y ha sido muy elaborado por el evangelista que conoce la actitud de Jesús para con los samaritanos. La samaritana pregunta, cuando él ofrece agua viva: «¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob que nos dio este pozo?» (Jn 4, 12). Jesús tiene una respuesta a primera vista enigmática: «Quien bebe de esta agua volverá a tener sed; pero... el agua que yo le dé se hará en él *una fuente que salte hasta la vida eterna*» (Jn 4, 14). Esta respuesta remite a las tradiciones divulgadas por el Targum a Gén 28, 10 que hablando del viaje de Jacob desde Bersabee hasta Harán y de los signos que le sucedieron, dice finalmente: «y el quinto milagro: Cuando nuestro padre Jacob levantó la piedra del brocal del pozo, el pozo rebosó de agua y ésta subió a la superficie y continuó desbordándose veinte años, todo el tiempo que moró en Harán» (texto del c. Neofiti). Jesús ofrece a la samaritana, símbolo del pueblo samaritano, un agua que sube no como la de Jacob durante veinte años, sino hasta la vida eterna. Hay una alusión al texto de Jacob, hay cristología. Ella había preguntado: «¿eres tú más grande que nuestro padre Jacob que nos dio este pozo?». Jesús es

¹⁶ D. Daube, 'Jesus and the Samaritan Woman: The meaning of *συνχράομαι* JBL 69 (1950) 137-47.

ciertamente mayor como se ve por la duración del agua que da ⁶⁷. Pero tan importante como la calidad del agua que da es que la ofrece al pueblo samaritano tradicionalmente rival de Israel con quien no había sino relaciones de enemistad y desprecio.

En Mc 7, 1-23 se nos transmite la doctrina de Jesús sobre las ideas de pureza e impureza que tenían los judíos respecto de personas y cosas. Para ellos, los paganos y los pecadores, así como las cosas que ellos tocaban o vendían eran vehículo de una extraña contaminación espiritual, como portadores de una atmósfera desagradable a Dios de la que uno tenía que liberarse. Las numerosas abluciones judías tenían, en gran parte, esta finalidad. No se trata de higiene sino de una sicosis de purificación del trato con paganos y pecadores y de sus cosas. Por eso se lavan las bandejas, las vasijas, las copas, las manos, cuando se vuelve de la plaza donde por la presencia de esas gentes portadoras del halo o transpiración contagiosa, han podido impurificarse incluso para comer o para ofrecer un sacrificio. Frente a estas ideas y prácticas Jesús permite a sus discípulos comer sin lavarse las manos (Mc 7, 2), a pesar de que él predica la inocencia. Los fariseos piden explicación de este hecho, de esta acción profética. Jesús responde con una declaración tan novedosa para ellos como acusadora: «Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarle» (Mc 7, 15). En Mc 7, 18 se explicita que Jesús declara limpios todos los alimentos. Los discípulos no se lavan las manos antes de comer porque hay que mostrar que en el Reino no existe discriminación previa alguna de personas o cosas.

E. Käsemann ha visto en este episodio una oposición a los fundamentos y letra de la misma Ley y de la autoridad de Moisés. Este modo de pensar de Jesús se opone al culto antiguo y su praxis expiatoria de sacrificios y llega, según Käsemann, a eliminar la diferencia, fundamental para los antiguos, entre el Témenos, el ámbito sagrado y la profanidad y puede, por eso, juntarse con los pecadores ¹⁸. Las consecuencias pues de esta ordinaria acción profética son grandes. Marcos ha colocado inmediatamente después de la explicación de la acción profética el encuentro de Jesús con la mujer pagana, siro-fenicia, que pide el pan de los hijos (Mc 7, 29). La segunda multiplicación de panes confirma la actitud de Jesús ya que parece que la multitud

17 J. R. Díaz, 'Targum Palestinense y Nuevo Testamento', *Est. Bib.* 21 (1962) 339.

18 'Das Problem des historischen Jesus', *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 6 ed. (Göttingen 1970) p. 207.

es compuesta por gentes de Palestina y de los países vecinos. Este Mesías está poniendo las bases del universalismo y está echando por tierra algo muy extendido en tiempo de Jesús y no bien conocido hasta ahora: la gran discriminación de unos para con otros entre los distintos grupos de judíos y de los judíos para con los paganos. Por eso, Jesús come indistintamente con las gentes con quienes se encuentra y le invitan hasta el punto de que podamos subscribir la afirmación que hace L. Dussaut¹⁹, después de una larga investigación sobre el comer y beber en los evangelios: «la presencia apostólica y bienhechora de Jesús entre los judíos tiene la significación de una comida ofrecida por el Mesías a su pueblo».

La multiplicación de los panes ha sido orientada eucarísticamente por sus intrínsecas virtualidades. Los evangelistas, sobre todo Juan, han tratado de explicitar su contenido vertiendo en ella incluso temática de otros conceptos. Jesús ha visto a la muchedumbre «como ovejas sin pastor» (Mc 6, 34a) y les ha dado el alimento de la palabra: «se puso a enseñarles largamente» (Mc 6, 34b) y el alimento corporal. Aquí ha actuado como pastor, es decir, como jefe, como rey según el modo de hablar bíblico. La expresión «ovejas sin pastor» para designar a Israel indica la falta de cuidado de los gobernantes. En efecto, Herodes, su rey, su pastor, es descrito en el pasaje inmediatamente anterior (Mc 6, 21-29) dando un banquete a los grandes de la política, las finanzas y la milicia de Galilea con ausencia del pueblo, y perpetrando la muerte del profeta Juan Bautista. No cabía más contraste para hablar de la multiplicación de panes.

Geza Vermes²⁰ ha señalado como trasfondo de algunas expresiones del capítulo 6 de Juan el texto del Targum palestino según el código Neofiti 1 a Ex 16, 15. He aquí la traducción de este texto según A. Diez Macho en su edición príncipe ya citada: «Y lo vieron los hijos de Israel y dijéronse unos a otros qué es él (o?: ¿es esto maná?, porque no conocían a Moisés (o?: qué era aquello). Y les dijo Moisés: El (o: ello) es el pan que Yahweh os ha dado para comer». Piensa Vermes que la expresión *mn'hw'* está preguntando por una persona: ¿quién es él? ya que «sino, no sería inteligible el decir 'porque ellos no conocieron a Moisés'»²¹. Esta versión, advierte ahí mismo Vermes,

¹⁹ *L'Eucharistie, Paques de toute la vie* (Paris 1972) p. 91.

²⁰ 'He is the Bread, Targum Neofiti Exodus 16, 15', *Neotestamenta et Semitica* (Studies in honour of M. Black, ed. por E. Earle Ellis y M. Wilcox, Edinburgo 1989) 256-63.

²¹ *Ibid.*, p. 257.

es única, no se encuentra ni en el texto masorético ni en los otros targumim. La argumentación de Vermes trata de mostrar que *hw' lhm* (El, o ello el pan) está recogida en Jn 6, 50 prácticamente con la frase *houtos estin ho artos, este es el pan bajado del cielo*²². Para Juan la acción profética de la multiplicación de panes hecha por Jesús le revela muy superior a Moisés, pues no sólo dan pan sino que él mismo es el pan. El uso del Targum es legítimo y nos demuestra cada vez más que hay que mirar cada vez más al ambiente judío y no tanto al helenístico para interpretar los evangelios. También las acciones proféticas de Jesús nos remiten al Antiguo Testamento.

C) El príncipe de este mundo es arrojado fuera.

Los exorcismos de Jesús, tengamos o no que entenderlos, en algunos casos, como una adaptación al modo de hablar popular, son un cauce de revelación mesiánica y escatológica. Jesús sintió el forcejeo de algunos grupos de su pueblo para llevarle a la lucha política con los poderes de este mundo. Hay en ellos un empeño semejante al que rechaza san Pablo cuando advierte: «No es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los que dominan este mundo de tinieblas, contra los espíritus del mal...» (Ef 6, 12). No dirige Jesús su lucha contra los ejércitos (carne y sangre), sino contra algo superior, contra el misterioso maligno, contra el mal. Los exorcismos son así signos de la victoria de Jesús y el Reino sobre el mal y el pecado.

En las tentaciones de Jesús es Satanás quien obstaculiza su labor, tratando de desviar su fidelidad. Pedro es llamado satanás cuando intenta convencer a Jesús de que renuncie a su comprometida misión. En Juan el diablo es quien impulsa a Judas a la traición. Los títulos dados en el Nuevo Testamento a Satanás son morales, aunque se hable de él con motivo de algunas enfermedades.

La declaración principal de Jesús sobre sus exorcismos es ésta: «Si yo arrojo a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20; cf. Mt 12, 28). El pasaje paralelo de Mc no contiene esta frase pero tiene toda la gravedad del momento. Es blasfemia contra el Espíritu Santo decir que Jesús, que es el más fuerte (Mc 3, 27), expulsa los demonios en virtud del príncipe de los demonios. Mt 12, 28 en lugar de «dedo de Dios», dice «Espíritu de Dios». Jesús tiene el Espíritu de Dios, el poder de

²² *Ibid.*, p. 263.

Dios, el dedo de Dios. Los magos dijeron al faraón cuando la tercera plaga: «El dedo de Dios está aquí» (Ex 8, 15). Pero el corazón del faraón se endureció. Así se endurecieron quienes negaban que Jesús actuaba con el poder de Dios en los exorcismos. La muerte y resurrección de Jesús fueron el gran exorcismo cósmico: «Ahora el príncipe de este mundo será echado fuera» (Jn 12, 31).

El signo consistente en la guerra con Satanás, no era algo típico de los mesianismos judíos anteriores a Jesús²³. Jesús cumple las esperanzas mesiánicas muy por encima de las expectativas populares. La lucha de Jesús Mesías se ha interiorizado, vence por su entrega y su inocencia. Su victoria es plena. Ya desde la primera confrontación se advierte; los demonios dicen: «has venido a perdernos» (Mc 1, 24).

D) Los milagros del Reino.

Aunque hay narraciones de milagros de Jesús con una teología propia, al menos con matizaciones y simbolismos peculiares, no obstante, todos los milagros del Evangelio son signos del Reino que llega con Jesús. En esto se distinguen los milagros de Jesús de los supuestos milagros del helenismo y rabinismo carentes de teología, que de ningún modo pueden ser llamados acciones proféticas. Por el contrario, en el Evangelio los milagros son un lenguaje profético y nunca se hacen si no existe la posibilidad de anunciar con ellos la llegada del Reino de Dios. Como hablamos de las «parábolas del Reino», así deberíamos hablar de los «milagros del Reino». Nunca se da en ellos sola la misericordia, la compasión, sin la orientación kerygmática. Jesús tiene una estricta economía en la administración de los milagros. Nada lamenta tanto como haber derrochado generosamente esta fuerza carismática tan inútilmente como en Corazeín, Betsaida y Cafarnaúm (Mt 11, 21.23). Si el auditorio o los discípulos no han visto en los milagros la autoridad y poder del Mesías de Dios (Mc 1, 27), si no han visto su gloria y creído en él (Jn 2, 11), si lo que buscan es el bien material que reporta sin fijarse en su sentido, entonces merecen el reproche: «me buscáis, no porque habéis visto los signos, sino porque habéis comido los panes y os habéis saciado» (Jn 6, 26). Esto es buscar un Mesías por los bienes materiales que trae, buscar un líder que

²³ En el *Testamento de los Doce Patriarcas*, *Test. de Levi 18, 12* y de *Dan 5, 10-11* se habla de la lucha del sumo sacerdote mesiánico con Belial, pero estos textos están llenos de interpolaciones cristianas. Por otra parte es difícil la datación de estos escritos.

libere de preocupaciones a las masas y les dé todo hecho, cuando por el contrario, Jesús viene «a potenciar el espíritu responsable de sus discípulos»²⁴.

Los milagros son «las obras que el Padre le ha dado hacer» (Jn 5, 36). Incluso se los denomina como «las obras del Mesías» (Mt 11, 2). Por esto, los milagros son algo teológicamente necesario. Pero a la vez es con motivo de los milagros donde se produce el drama interno de un Mesías que debe revelarse portador del Reino y, a la vez, debe ocultarse por tantos malentendidos de su doctrina y actitud tergiversada según las esperanzas de cada grupo o de cada uno. La teología del milagro-signo, *sêmeion*, acción profética, es común a todos los evangelistas y está incluida en los sumarios y alusiones que hay a ellos en el resto del Nuevo Testamento.

E) El «sábado futuro» ya llegó.

Las curaciones de Jesús en sábado contienen un dato teológico nuevo. «Hay seis días en los que se puede trabajar» (Lc 13, 14) decía el jefe de una sinagoga protestando de las curaciones de Jesús en sábado. No es la gente sino Jesús quien busca el sábado por las reminiscencias escatológicas que tiene. «El sábado es para Yahvé» (Lev 23, 3), «día consagrado a Yahvé» (Ex 31, 15). Pero esta distinción entre tiempos y tiempos, tiempos consagrados y no consagrados va a concluir porque está llegando la hora escatológica, el gran sábado futuro. El salmo 92, 1 tiene este título: «Salmo. Cántico para el sábado». En el tratado *Tamid* 7, 4 de la *Mishna* se dice, como comentario de la tradición rabinica a ese título: «Salmo, cántico para el futuro que viene, para el día que todo entero es sábado». Jesús es consciente del poder que posee recibido del Padre incluso para el sábado. No puede contener las fuerzas (*dynámeis*) del mundo que viene (Heb 6, 6), no puede menos de ser «cotestigo de Dios, con signos (*sêmeiois*), prodigios (*térasin*) y variados milagros (*dynámesin*), y distribuciones del Espíritu Santo según su voluntad» (Heb 2, 4). Dios no descansa, por eso el Hijo sigue actuando en sábado también, pues todo ha quedado subsumido en el gran sábado futuro que ya llega. Las curaciones en sábado son pues acciones proféticas en las que muestra la irrupción irresistible del poder de Dios, del poder de un sábado superior, del sábado futuro. Por eso, la proclamación del Reino es

²⁴ A. García del Moral, 'Mesianismo bíblico y mesianismos ante la liberación del hombre', *Communio* 6 (1973) 419.

superior al sábado antiguo del cual «el Hijo del hombre es dueño» (Mc 2, 28). El sábado era infringido cuando se oficiaba en el templo y no era imputable porque prevalecía el templo sobre el sábado. Ahora, prevalece el anuncio del Reino sobre el sábado como dicen aquellas palabras de Jesús explicativas de la acción profética: «Yo os digo que lo que aquí hay es mayor que el templo» (Mt 12, 6).

F) Inauguración de una Alianza verdaderamente nueva.

A medida que se adentra uno en los signos que revelan la personalidad de Jesús nos distanciamos más de la figura convencional del Mesías del judaísmo, al menos en bastantes aspectos. La pretensión de una Alianza Nueva en su sangre realizada simbólicamente en la Última Cena nos revela la autoridad, la *exousia* que posee. Ni Jeremías 31, 31-34 que habla literalmente de alianza nueva e incluye elementos escatológicos como la remisión de los pecados y el conocimiento de Yahvé, ni los esenios del Mar Muerto en cuyo Documento de Damasco se dan a sí mismos el título de «alianza nueva», hablan de verdad de una alianza distinta de la mosaica, de la sinaítica, hasta el punto de que la Ley de Moisés no sea lo céntrico. Probablemente Jeremías hablaba de una renovación futura cuyo cumplimiento se dio en la reforma de Esdras. Por lo que respecta al llamado Documento de Damasco²⁵ donde se dice que los miembros de esta comunidad «han entrado en la *nueva alianza* en el país de Damasco», también hay que concluir que sólo se trata de una renovación, una interiorización de la alianza del Sinaí. Por eso se habla en otros textos del mismo documento de «renovación de la alianza» y se alude a la alianza eterna refiriéndose claramente a la antigua. De los textos conocidos del Mar Muerto sólo en el Documento de Damasco se emplea la expresión «alianza nueva», y se hace tres veces. El resto de las veces se habla siempre de renovación de la alianza y, por el contenido de los escritos, la doctrina y la práctica está centrada en la Ley de Moisés. Nunca se habla de tal forma de la alianza que se distinga entre nueva y antigua, o que se contraponga la nueva a la antigua²⁶. Jesús, por el contrario, habla de Alianza Nueva al final de una vida de renovación. Su alianza es en *su* sangre. Hay aquí una verdadera acción profética del Mesías que cambia la alianza porque han cambiado los tiempos, porque ha llegado la hora escatológica y universal.

²⁵ DC vi, 19; viii, 21; xix, 34.

²⁶ Así en A. Jaubert, *La Notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Paris 1963) p. 210.

2. El proceso de la transformación escatológica.

A) La doctrina nueva revestida de autoridad.

Dentro del género de acción profética pueden incluirse, aunque no son propiamente hablando acciones proféticas, los actos de autoridad, *exousía*, en los que Jesús innova o interpreta la Escritura de modo nuevo de manera semejante a como hace en las antítesis de Mt 5, 21 ss. La reacción de la gente ante estos hechos, recogida a modo de sumario, es de admiración ante quien «enseñaba con autoridad y no como los escribas» (Mc 1, 22), hasta el punto de preguntarse: «¿Qué es esto? ¿Una doctrina nueva dada con autoridad?» (Mc 1, 27). Es la autoridad manifestada en sus milagros, exorcismos, perdón de pecados y señorío sobre el sábado. Por el contrario, Jesús ha rechazado toda aspiración de poder político o terreno. En Lc 4, 6 se escenifica la prueba de Jesús. El diablo le presenta todos los reinos de la tierra y le dice: «todo este poder (*exousía*) y su gloria te daré... si te postras delante de mí». El contenido de esta proposición es doctrina antigua, viejos ideales terrenos. Jesús rompe con ellos. Su doctrina es nueva y no puede encajar en viejos moldes, como no se une el paño nuevo al viejo, ni el vino nuevo va a odres viejos (Mc 2, 21-22). Téngase en cuenta el dato de que el calificativo *nueva* dado a su doctrina y actitud está indicando la escatología. En efecto, cuarenta veces aparece este término en el Nuevo Testamento. De ellas, sólo una vez no tiene sentido escatológico: cuando se habla del sepulcro *nuevo* dado a Jesús (Jn 19, 45).

B) La transformación de las instituciones.

En el Evangelio de san Juan encontramos una serie de ritos o instituciones veterotestamentarios simbólicamente substituidos y transformados por una acción profética de Jesús. En primer lugar, tenemos la acción profética del cambio del agua de las purificaciones judías, de las abluciones de la boda de Caná en vino nuevo símbolo escatológico del momento. Las seis tinajas contenían una cantidad de agua suficiente para las purificaciones, pero demasiado vino. Se está aludiendo con esto a la alegría de los últimos días en que el vino abundará, los montes destilarán mosto (Am 9, 13; Os 14, 7; Jer 31, 12). El libro de Enoc 10, 9 habla también de la abundancia de vino para los días del Mesías, y el 2º de Baruc 29, 5 recogiendo una idea contemporánea de Jesús dice: «Cada viña tendrá mil cepas, cada cepa mil pámpanos, cada pámpano mil racimos y cada racimo dará una

gran medida». La medida indicada, un *kor*, equivale asombrosamente a la medida de las tinajas de Caná, con bastante aproximación. Hay aquí una substitución de economía por economía.

En la fiesta de los tabernáculos, en Jerusalén, se hacían rogativas por la lluvia en una procesión hasta la fuente Gihon y Siloé. El agua era llevada hasta el monte del templo y vertida sobre el altar (*Mishna*, tratado *Sukka* 4, 9). Teniendo en cuenta esta ceremonia, había profetizado Zacarías: «En ese día manarán aguas vivas de Jerusalén, la mitad hacia el mar oriental y la mitad hacia el mar occidental, lo mismo en verano que en invierno. Y reinará Yahvé» (Zac 14, 8-9). La alusión a la fiesta de los tabernáculos se ve por Zac 14, 16-21. Había en estos ritos cierta añoranza escatológica. El coro acompañaba el rito del traslado del agua con el cántico de Is 12, 3: «Sacaréis con alegría agua de las fuentes de la salvación». Jesús hizo en esta fiesta, con motivo de la libación del agua, una acción profética, anunciando un superior cumplimiento de las esperanzas que esos ritos buscaban. Según Jn 7, 37-38: «En el último día, en lo grande de la fiesta, se puso Jesús en pie y gritó diciendo: Si alguno tiene sed venga a mí y beba. El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva manarán de su seno». El evangelista comenta a continuación que Jesús hablaba del Espíritu que recibirán los que creyeren en él. Hay un modo de presentar a Jesús aquí que depende de la actitud de la Sabiduría invitando a su banquete (cf. Prov 9, 3).

Durante la fiesta de los tabernáculos se iluminaba con grandes candelabros el atrio de las mujeres, donde estaba el gazofilacio o cámara del tesoro del templo. Había danzas religiosas con antorchas encendidas. La luz que salía del templo iluminaba con su resplandor a la ciudad. Una descripción hiperbólica de este destello puede verse en la *Mishna*, tratado *Sukka* 5, 2. Jesús aprovechó este momento y lugar para hacer otra declaración: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas sino que tiene luz de vida» (Jn 8, 12). Esto lo dijo, precisa Jn 8, 20, en el gazofilacio, enseñando en el templo. Las precisiones de fecha y lugar dadas por Juan están arguyendo historicidad, aunque tengamos sistematización y teologización. Juan transmite autorizadamente el contenido profundo de las acciones de Jesús y de sus palabras a las cuales no llegamos quizá materialmente.

3. *La singular gravedad de la hora de la visitación.*

A) Las lamentaciones del Mesías.

El profeta Ezequiel hubo de protagonizar acciones proféticas que simbolizaban la dramática situación del pueblo que había quedado en Palestina sin ir a la deportación. En estas acciones proféticas hubo de comer pan tasado y agua racionada para cada día, comida escasa e incluso mezclada con excrementos (Ez 4, 9-17). Jeremías hizo una patética representación de las calamidades que iba a soportar Jerusalén. El profeta no deberá casarse, ni tendrá hijos en esta tierra, ni visitar casa de duelos, ni casa de banquetes, porque va a cesar la vida, no se llorará a nadie, ni habrá tampoco alegría (Jer 16, 1-13). Jesús hizo al comienzo de su ministerio la gran acción profética de recorrer el país congratulando a la gente con la Buena Nueva, mostrando su alegría de *kéryx* portador de lo que hasta entonces no se había visto ni oído. Pero el pueblo no responde siempre al Evangelio. Lo que se ha llamado equivocadamente malaventuranzas (Lc 6, 24-25) son ayes, lamentaciones proféticas. Hay que unir a este bloque antes citado, las lamentaciones por Corazeín, Betsaida y Cafarnaúm (Mt 11, 21.23), e incluso los dirigidos a los fariseos, sistematizados en forma de sermón por Mt 23, 13-33.

El llanto por Jerusalén (Lc 19, 41-44) es la acción profética opuesta a las de la alegría. Las palabras explicativas nos cercioran de que se trata en efecto de una acción profética clásica: «¡Si al menos en este día conocieras lo que hace a la paz tuya! Pero ahora está oculto a tus ojos. Porque vendrán días sobre ti, y te rodearán de trincheras... por no haber conocido el tiempo de la visitación». Lo oculto a los ojos de Jerusalén es el mensaje y la persona de Jesús cuya venida ha constituido la hora por excelencia de la visitación, de la manifestación del poder bondadoso de Dios (Gén 50, 24-25; Ex 3, 16; 1 Pet 2, 12). Por Mt 23, 37 y Lc 13, 34 conocemos el celo de Jesús por la ciudad. Jesús ha mostrado con acciones y palabras los signos de la visitación, los signos del tiempo nuevo. Algo que ha lamentado mucho es que la gente sabe distinguir los signos del cielo y de la tierra para organizarse la vida según indiquen los indicios de viento, lluvia, calor, y no ha sabido, no han intentado juzgar los signos dados por él indicando la novedad del momento (cf. Lc 12, 54-57). A esta actitud la llama Jesús hipocresía.

B) Por fin, un culto nuevo.

La expulsión de los vendedores del templo es una acción profética de protesta que los evangelistas han comentado desde distintos puntos de vista legítimos y conectados con el pensamiento de Jesús. Marcos ha insertado esta acción en medio del contexto de la maldición de la higuera para que nos orientemos con esa referencia (Mc 11, 12-22). El culto de sacrificios de animales y cosas es como un lastre que tomó Israel del paganismo y lo insertó en su religión. La religión de Israel había alcanzado cimas elevadas sobre las otras religiones, pero quedaba este culto centralizado discriminador y poco apto ya para indicar al Dios a quien se adoraba. Jesús no está de acuerdo con este tipo de culto. Sabe que esto tiene que terminar. Quizá no lleguemos nunca a conocer cómo fue históricamente su protesta y sus mismísimas palabras, pero tenemos lo esencial. Es posible que tengamos que fijarnos más que nada en la breve nota de Mc 11, 16: «No permitía a nadie transportar objeto alguno por el templo». Indicaría así el cese de este culto, el final de su servicio²⁷. Esta acción profética, tildada a veces de violencia, no fue otra cosa que una de las grandes liberaciones que Jesús hizo al culto, la salida de un verdadero atolladero que ya constituía una pesadilla para muchos espíritus. Todo fue una protesta profética tan indefensa como el Evangelio, pero le costó la vida.

4. *El compromiso del discípulo.*

No hay en toda la historia bíblica una figura religiosa que comprometa tanto a sus seguidores y los introduzca en su propio misterio como Jesús. Señalaremos sólo la síntesis que hace Lc 9, 57-62 en la que presenta las condiciones presentadas por Jesús para su seguimiento. En primer lugar Jesús es un Mesías pobre. Mientras los idumeos, los zorros, tienen sus madrigueras en el país, y las águilas romanas sus nidos, él no tiene dónde reclinar su cabeza. Su pobreza es una acción profética que se enfrenta a las ideas mesiánicas de muchos en Israel. Sus discípulos deben saber que no los conducirá a la conquista del poder y de la riqueza. Su misión es otra. En el

²⁷ H. W. Bartsch, 'Early Christian Eschatology in the Synoptic Gospels', NTS 11 (1965) 394.

Pudiera pensarse que el romperse el velo del templo en la muerte de Jesús fue una acción profética pasiva muy reveladora de lo que teológicamente estaba sucediendo en ese momento con el antiguo culto.

encuentro con el segundo discípulo Jesús exige de quien le sigue una dedicación sólo comparable al nazareato, voto de consagración total a Yahvé, durante el cual, según Núm 6, 1 ss., para significar la entrega consciente y permanente no se bebía vino ni nada embriagante, no se cortaba el cabello, y no se tocaba a ningún muerto, aunque muriese el padre, madre o hermanos del nazareo. Para conectar Jesús con la idea del nazareato es por lo que dice al discípulo: «deja a los muertos enterrar a sus muertos y tú vete y anuncia el Reino de Dios». No se indica con esto que Jesús tenga las ideas de pureza e impureza judías respecto del contacto de los cadáveres. Precisamente ha acabado con este modo de pensar en Mc 7, 1-23. Jesús habla poéticamente, remite al voto de consagración a Yahvé porque su ministerio está inmerso dentro de una consagración total a Yahvé. La llamada de Jesús no admite condiciones, es la voz más autorizada que puede escuchar un hombre. Por eso habla, a quien viene ofreciéndose con limitaciones y cortapisas, de la inutilidad para el Reino de quien pone la mano en el arado y mira para atrás. En 1 Reyes 10, 20 Elías dejó a Eliseo ir a despedirse de los de su casa. Jesús negando teóricamente esta posibilidad no hace otra cosa, en este lenguaje teológico y poético de alusiones veterotestamentarias, que manifestar que no es lo mismo ser discípulo de Elías que suyo. El discípulo de Jesús está expuesto a la cruz, dejará tierras, familia..., si es preciso y, si le sigue de cerca, habrá de vivir como un eunuco por el Reino (Mt 19, 12).

Otro tipo de acción profética con discípulos sería el cambio del nombre de Simeón por Cefas, piedra, y su investidura de poder espiritual. No discutimos ahora la cronología de Mt 16, 19 y cuánto hay de redaccional. Subyace a este pasaje una acción profética de Jesús con este discípulo, un nombramiento de lugarteniente al modo como en los tiempos de la monarquía se hizo con los segundos en el reino de Israel y puede verse en Is 22, 21 a propósito de la investidura de lugarteniente del reino a Eliaquim en lugar de Sobna: «Y pondré sobre su hombro la llave de la casa de David: y abrirá y nadie cerrará; cerrará y nadie abrirá». Esta ceremonia constatada ampliamente en el nombramiento de los visires egipcios fue adaptada en Israel sobre todo en el reinado de Salomón y continuó por mucho tiempo²⁸. Hay pues también aquí una acción profética mesiánica que a la vez que elimina del camino a quienquiera que venga con pretensiones mesiá-

28 Cf. R. de Vaux, 'Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon', RB 48 (1939) 401-2.

nicas, muestra no obstante que su mesianismo no es el popularmente esperado.

5. *El Mesías, Servidor no violento, pero salvador.*

A) Acciones proféticas pasivas que le descubren.

Hay algunas acciones proféticas que podemos llamar pasivas²⁹ porque son sucesos en los que Jesús es sujeto paciente y a la vez protagonista. Así son el bautismo de Jesús, las tentaciones del desierto, los honores recibidos en la entrada en Jerusalén, la unción en Betania.

El relato del bautismo nos ha sido transmitido muy elaborado. Jesús tiene la iniciativa hasta el punto de que podamos decir que es el único que de verdad llega hasta el fondo en la obediencia, tratando de preparar el camino al Señor. Su bautismo es vicario. La Iglesia apostólica conoció por el bautismo de Jesús que a éste «no le dio Dios el espíritu con medida» (Jn 3, 34), que Jesús bautiza con el Espíritu Santo porque está sobre él toda la fuente del Espíritu. San Jerónimo cita al evangelio apócrifo de los Hebreos que hablando del bautismo de Jesús dice: «Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus Sancti et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, *in omnibus prophetis exceptaban te, ut venires, et requiescerem in te*. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum»³⁰. Según esta comprensión del bautismo de Jesús, en él se reveló que sobre Jesús descansa la fuente del Espíritu que anteriormente había descendido fragmentariamente sobre cada profeta. Por eso en Jn 16, 14-15 hablando del Espíritu dice Jesús: «El tomará de lo mío».

Las tentaciones de Jesús en el desierto son también una composición teológica muy elaborada que ha tenido en cuenta, no obstante, la lucha interior de Jesús, su rectitud y sobre todo la prueba del amor con todo el corazón, toda el alma-vida, y todos los recursos o riquezas. Estas tres condiciones del *shema* corresponden a las tres tentaciones. Remito al trabajo de B. Gerhardsson³¹ sobre la prueba del Hijo de Dios en el que muestra cómo no se trató de pruebas periféricas, sino que está recogido en el relato de las tentaciones la acti-

²⁹ Así G. Staehlin, 'Die Gleichnishandlungen Jesu', *Kosmos und Ekklesia: FS W. Stählin*, ed. por H.-D. Wendland (Kassel 1953) 16.

³⁰ *Comment. in Is.* 11, 2; CC 73, 148.

³¹ *The Testing of God's Son* (Mt 4, 1-11 paral.), Coniect. B. Neotest. Series 2 (Lund 1966).

tud de Jesús ante el *shema* y cómo amó según sus tres condiciones. La actitud con que Jesús se presenta en la prueba, las palabras que responde, hacen que al menos podamos calificar este episodio sintético de acción profética pasiva en la cual conocemos la hondura de la prueba del Mesías verdadero y la superación de la misma.

La entrada de Jesús en Jerusalén sobre un asno es un acto deliberado de pacifismo y negación de opción política y aspiración de poder. Con esta actitud Jesús remite a Zac 9, 9 que habla de un mesías humilde y pacífico. No obstante, es un gesto profético en el que valora su misión. La acción profética pasiva se encuentra en que Jesús es objeto de unos honores mesiánicos por parte de los discípulos y del pueblo. Según Mc 11, 8 y Mt 21, 8, «muchos extendían sus mantos sobre el camino», otros ramas para que pasara por encima. Así habían hecho con Jehú cuando fue proclamado rey y ungido (2 Reyes 9, 13). Su secreto se revela en estas ocasiones y, sin saberlo, el pueblo profetiza. Al menos, los evangelistas parece que han visto eso.

También la unción en Betania (Jn 12, 1-8) es acción profética pasiva a la que Jesús, al darle una interpretación, la colma de contenido. Jesús ha visto que no tendrá una muerte tranquila, con las unciones rituales. Ya se ve sentenciado como malhechor, sin honrosa sepultura, sin unción. Hay aquí una cita implícita del Siervo de Yahvé que fue contado con los malhechores, siendo el salvador del pueblo (Is 53, 12). En Lc 22, 37 nos remite expresamente Jesús a la cita anterior de Isaías. El sepulcro nuevo donde nadie había enterrado que se da al cuerpo de Jesús es efecto de la piedad de José de Arimatea, pero es también efecto de una ley discriminadora: el cadáver de un colgado es maldito y contaminaría los restos mortales del sepulcro donde sea colocado. Con su declaración sobre la unción en Betania, Jesús se identificó con el Siervo de Yahvé, y protagonizó una verdadera acción profética que ilumina su mesianismo.

B) Sólo el Mesías purifica: Teología del lavatorio de los pies.

Tenemos en Jn 13, 1-14 una pensada presentación de una acción profética de Jesús reveladora de su misión y su persona. Jesús se despoja de sus vestiduras y las vuelve a tomar (Jn 13, 4.12) con la misma terminología con que se despoja de su alma-vida y la vuelve a tomar (Jn 10, 17). Su despojo de vestidos es símbolo pues de su muerte, su presentación y acción de servidor que lava los pies es indicación de algo más profundo. El es el verdadero Siervo que lava al hombre.

Al tomar la toalla y ponerse a lavar los pies hace lo que no se podía obligar a un siervo judío. El vestuario es de servidumbre (cf. Lc 17, 7-8). También en Lc 22, 27, durante la Cena Jesús se declara servidor. El lavatorio de los pies no tiene como principal enseñanza la humildad de Jesús. Esta sí la comprende Pedro y por eso protesta. Hay, sin embargo, algo que Pedro no comprende y sólo más tarde podrá comprender: que Jesús con su servicio, su muerte, les purifica y les cualifica para poder tener parte con él. En esta acción profética Jesús se revela como salvador, como Mesías-Servidor necesario para poder tener parte en el Reino. Habla aquí como quien dispone del Reino, como dirá en Lc 22, 29.

C) La extraña abstinencia de Jesús en la Cena y la entrega en la acción eucarística.

El ayuno que Jesús se impone durante la última Cena, tanto respecto de la comida (Lc 22, 18), como respecto de la bebida (Lc 22, 16 paral.) es una acción profética insólita. Se puede discutir si este ayuno se refería al futuro o incluye la Cena misma³². La explicación de este gesto se encuentra en las palabras: «Hasta que llegue el Reino de Dios» (Lc 22, 18), «hasta el día que lo beba en el Reino de mi Padre» (Mc 14, 25). No estamos ante una huelga de hambre que trate de forzar la voluntad divina. Jesús ha visto llegada su hora, la de pasar de este mundo al Padre, la hora de sus enemigos también: «ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22, 53), y asegura a los discípulos que él no se echará atrás, no huirá. Se trata de un acto de fervorosa obediencia hasta conseguir el Reino. Podríamos traducir libremente: no tengáis miedo, no comeré más, no beberé ya más hasta conseguir el Reino. Este viene con la obediencia al Padre, muriendo por los ideales que ha proclamado, indefenso como su Evangelio.

Aunque la fórmula eucarística haya llegado hasta nosotros liturgizada por el uso en el culto, contiene sustancialmente las acciones y palabras de Jesús, es una tradición que remonta al Señor (1 Cor 11, 23). Esta es la acción profética última y suprema de Jesús en la que representa y adelanta su propia entrega salvadora por todos, como alianza. ¡Qué lejos estamos de las ideas populares sobre el Mesías! Un Mesías entregado como comida y bebida, con una alianza nueva, que

³² Una explicación en favor del ayuno total de Jesús en la Cena, puede verse en J. L. Espinel, 'Contenido cristológico de la Eucaristía como acción profética', *CiTom* 102 (1975) 564-70.

vincula la venida del Reino y de la nueva pascua a su muerte, es un Mesías escatológico. La misma orden de repetir esta acción profética revela que existe un nuevo hecho salvador que celebrar y que debe ser hecho con el espíritu con que el Mesías lo ha realizado.

IV.—CONCLUSION

Las acciones proféticas examinadas y sus respectivas palabras interpretativas son algo muy tenido en cuenta en los evangelios cuando Jesús habla de *ver* y *oír*. Los discípulos tienen que contar «lo visto y oído» (Mt 11, 4; Lc 7, 22). El rechazo de la predicación del Reino o la negligencia ante su venida por parte del pueblo se describe diciendo que «viendo no ven y oyendo no entienden» (Mt 13, 13). Transmitir lo sucedido con Jesús es contar «todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio» (Act 1, 1). Aunque este lenguaje englobante de toda la actividad de Jesús abarque más que el campo de las acciones proféticas y sus explicaciones, éstas contienen concentrados en un solo suceso los dos modos de presentar Jesús el Reino y a sí mismo.

Los signos que el pueblo exigía de Jesús eran signos salvadores semejantes a las grandes hazañas liberadoras del Antiguo Testamento. Por Act 5, 36 sabemos que uno de los que pretendieron «ser algo» en el mesianismo entendido según algunos grupos radicales fue Teudas. Pero Teudas necesitaba un signo del tipo de que venimos hablando, un signo de salvación y liberación, *sêmeion eleutherias* (Bell Jud 2, 258-60), por eso prometió al pueblo que se le juntó —Hechos habla de cuatrocientos hombres— que las aguas del Jordán se abrirían a una orden suya (Ant. Jud 20, 97). Todo quedó en nada, pero sus promesas habían estado en la línea ideada por gran parte del judaísmo. Cuando 1 Cor 1, 22 dice que «los judíos piden signos», *sêmeia*, lo mismo que se dice en Mc 8, 11; Mt 12, 38; Lc 11, 16; Jn 2, 18; 6, 26, se trata de ese tipo de signos antes aludido. Esta búsqueda de signos tan concreta y cualificada es propia del judaísmo palestino, lo cual nos coloca en un grado de historicidad muy favorable cuando los vemos pedidos a Jesús. Los judíos del helenismo, de la diáspora, no han buscado estos signos que son típicos de la tierra bíblica donde se está preparando la

batalla contra Roma³³. Cierta parecido con el paso del mar Rojo, hasta el punto de que tengamos que ver una alusión a él hay en Mc 4, 35-51 y 5, 1-20 que presenta a Jesús calmado la tempestad y curando al endemoniado de Gerasa. En este último caso se ve claro cómo Jesús ha significado su victoria pero no contra un ejército humano, no contra egipcios o romanos, sino contra el mundo misterioso y enemigo universal que es el mundo diabólico³⁴. Hay aquí un correctivo de la idea mesiánica. Los signos de Jesús son para enseñar y manifestar la naturaleza verdadera del Reino de Dios y, como parte integrante, la naturaleza del mesianismo. Son signos para *percibir*, para *entender*, *ver* y *oír* en el sentido bíblico de aceptar y captar un mensaje espiritual, para *recordar* dentro del corazón (cf. Mc 6, 17-18). Pero todos estos efectos están ausentes cuando el auditorio de Jesús que ve también sus acciones tiene el *corazón embotado* (Mc 6, 52). Así se expresa también Jn 12, 40; Rom 11, 7; 2 Cor 3, 14, y utilizando el sustantivo *pôrôsis*, entorpecimiento, se ve en Rom 11, 25 y Ef 4, 18. De ahí que por no captar ni aceptar los signos auténticos del Reino la gente llegue a espantarse: «todos le veían y estaban espantados» (Mc 6, 50). Esta reacción ante el poder de Jesús se agrava cuando la extrañeza y confusión se crea porque Jesús muestra con su actuación la bondad del Evangelio que evita toda venganza. Así ocurre cuando Jesús leyendo en Nazaret el texto de Is 61, 1-2 omite las palabras que hablan de la «venganza de nuestro Dios» como si éstas no fueran signo del momento mesiánico (Lc 4, 18-19). J. Jeremias³⁵ es quien ha sentado las bases de la nueva traducción de este pasaje que se venía traduciendo hasta hace poco así: «todos testimoniaban a favor y estaban admirados por las palabras de gracia que salían de su boca». Pero ahí el verbo testimoniar puede ser «en contra» y el contexto lo exige. Por otra parte la admiración es un estar fuera de sí y en muchos casos indica la reacción contraria, por lo que hemos de traducir así: «todos testimoniaban en contra y estaban fuera de sí (contra él) por-

33 Cf. O. Betz, 'The concept of the so-called «divine man» in Mark's Christology', *Studien in N.T. and Early christian Literature. Essays in Honour of Allen P. Wikgren*. Suppl. to Nov. Test. 33 (Leiden 1972) p. 239.

34 *Ibid.*, pp. 238-39.

35 *Jesus' Promise to the Nations* (Londres 1958) pp. 44-45. En su obra *Las Parábolas de Jesús* (Estela 1970) pp. 263-64, n. 547 da muchas más referencias de este proceder de Jesús eliminando la venganza, omitiendo las partes que la contienen en las citas que, más o menos explícitas, hace de la Escritura.

que no salían sino palabras de perdón de su boca». Este era precisamente uno de los signos del Reino que Jesús quería inculcar y que no aceptaron los judíos.

Podríamos incluir entre las acciones proféticas de Jesús las peticiones que luego integraron el Padre Nuestro. Estas peticiones son primordialmente escatológicas y buscan los ideales por los que Jesús muere. Son peticiones íntimamente conectadas con la pasión y Getsemaní. No hay en ellas nada de odio contra enemigos como se ve en algunas oraciones del judaísmo, oraciones de mucha popularidad. La oración del Mesías está también siendo un signo del Reino. No hizo tampoco Jesús milagros punitivos de los que se esperaban para el día de Yahvé. Todo esto significa una constante enmienda de los ideales mesiánicos del pueblo. Y sin embargo, Jesús, aun evitando presentarse directamente como Mesías³⁶, actuó con unos signos que le delataban como tal, si bien había una elevación, una sublimación por respecto a las esperanzas del momento. Estaríamos aquí dentro del principio de *desemejanza* propugnado en cristología por autores como Butmann, Käsemann, Conzelmann, Fuller, Perrin³⁷. Este principio consiste en que tendríamos un dicho auténtico de Jesús cuando se da una desemejanza con el rabinismo, apocalíptica judía y con las ideas de la fe de la Iglesia posterior a pascua. Pero aunque en nuestro caso concreto se da esa desemejanza, como principio general no vale porque es tan radical que no permite a Jesús tener puntos de contacto con sus contemporáneos y sus discípulos posteriores. Ciertamente Jesús se diferenció de las ideas mesiánicas de su tiempo aunque nunca tanto que no podamos hablar de que en él se *cumplen* de modo eminente las esperanzas de la Escritura. No obstante, Jesús aceptó un lenguaje comprensible a su pueblo. Llegó a utilizar el título de Hijo del hombre en sentido apocalíptico «dejando intocada la imagen del rey Mesías viniendo en las nubes del cielo... pero puso a todo esto un Prólogo. Introdujo todo esto, no con una doctrina acerca del Mesías, sino con el actual curso de su propio ministerio... porque su punto de vista sobre el Hombre predestinado para ser el Mesías era que tendría que 'servir' a las necesidades del pueblo de Dios (Mc 10, 45)»³⁸.

36 Sobre la conciencia mesiánica de Jesús y su explícita aceptación ante Pilato (Mc 15, 2), cf. O. Betz, *What do we know about Jesus?* (Londres 1968) pp. 92-93.

37 Cf. M. D. Hooker, 'Christology and Methodology', *NTSt* 17 (1970-71) 480 ss.

38 F. C. Burkitt, *The Earliest Sources for the Life of Jesus* (1922) p. 130 ss., citado por T. W. Manson, en *The Life of Jesus: Some tendencies in present day research*, en la obra *The Background of the N.T. and its Eschatology*, Ed. W. D. Davies y D. Daube (Cambridge 1964) reimp. pp. 216-17.

Entre las acciones proféticas de Jesús que hemos estudiado hay que mantener como históricas, substancialmente, la mayoría. No es objeción a esto el que la reflexión de los «servidores de la palabra» haya explicitado lo implícito. Las palabras de Jesús fueron consideradas muy pronto como Sagrada Escritura y se hicieron con ellas exégesis midráshicas como se habían hecho con las palabras de Yahvé del Antiguo Testamento. Podemos ver esto en el evangelio de san Juan según palabras de D. E. Aune³⁹: «Las palabras de Jesús están esencialmente 'canonizadas' por la aplicación de la típica fórmula joánica de cumplimiento de ellas en Jn 18, 9 (citando 17, 12) y Jn 18, 32 (citando 12, 32 s.). En esta luz no es sorprendente que Juan use palabras de Jesús en vía creativa e imaginativa como él hizo con las palabras del Antiguo Testamento». Ahora bien, la creatividad aquí no es más que dar lenguaje, dar vocabulario a una doctrina y unas realidades admitidas en la Iglesia y que vienen de Jesús, pero que no habían tenido suficiente explicitación. Pero esa creatividad, a mi parecer, no se da respecto de las acciones proféticas. Estas son, como las parábolas literarias, parte de la roca histórica y han sufrido mucha menos influencia en la transmisión. Lo cual no quiere decir que nos hayan llegado de tal forma que podamos ver *ipsissima facta Jesu* en cada perícopa de milagro o de acción de Jesús. Ahora bien, debajo de esa acción relatada tenemos normalmente la substancia de lo que pasó, aun cuando haya sistematización, cambio de contexto, influencia de la lengua griega en la que se vierte una tradición aramea. De ahí que no haya que admirarse si H. Schürmann⁴⁰ propone interpretar las palabras de la última Cena partiendo de las acciones que realizó en ella Jesús como algo transmitido más fielmente.

Las acciones proféticas de Jesús contienen, como hemos visto, alta cristología y, por lo mismo, son exponente de un mesianismo distinto, donde el Mesías tiene su autonomía y es el único Maestro que, no sólo anuncia sino que es parte integrante del Evangelio y promotor responsable del Reino de Dios. No tratamos de definir su mesianismo comparándolo más con ideas preconcebidas de otros mesianismos. Suscribimos las palabras de E. Schillebeeckx⁴¹: «un análisis crítico de los cuatro evangelios pone de manifiesto que la identidad de Jesús

39 'The Cultic Setting of realized eschatology in early christianity', *Supp. to N.T.* vol. 28 (Leiden 1972) p. 69.

40 'Palabras y acciones de Jesús en la última Cena', *Concilium* (Md) año IV, n. 40 (1968) 629-30.

41 'El «Dios de Jesús» y el «Jesús de Dios»', *Concilium* año X n. 93 (1974) 434.

consiste en no preocuparse de su propia identidad; su identidad era: identificarse con los asuntos de Dios en cuanto asuntos del hombre y con la salvación del hombre en tanto que asunto de Dios». Podemos decir que su mesianismo es el punto más cercano al mesianismo sin Mesías en el sentido de que aquí el Mesías y Dios están en una intimidad no sospechada, no superable e indestructible.

José Luis Espinel, O.P.