



Iniciación a Jesús de Nazaret

Senén Vidal



SALTERRAE

SENÉN VIDAL

**Iniciación
a Jesús de Nazaret**

SAL TERRAE

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la red: www.conlicencia.com o por teléfono: +34 91 702 1970 / +34 93 272 0447

© Editorial Sal Terrae, 2014
Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Imprimatur:

† Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
23-10-2014

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2409-9

Introducción

A pesar de todo lo escrito sobre ella, la historia de Jesús de Nazaret aún sigue siendo algo sorprendente y fascinante. El presente libro solo intenta delinear los rasgos fundamentales de la imagen histórica de su misión¹. Parte del hecho evidente de que la actuación de Jesús fue un acontecimiento histórico, inmerso en el devenir y en los condicionantes del judaísmo palestino del siglo I. Eso implica que no pudo estar prefijada automáticamente, sino que tuvo que abrirse camino entre varias posibilidades, ya que el efecto que pretendía dependía, entre otras cosas, de la acogida o del rechazo que se le prestase. Se abre así la perspectiva para descubrir la misión de Jesús como un auténtico proceso histórico en evolución.

La exposición del libro sigue la secuencia de ese proceso, en el que se distinguen tres grandes etapas. La primera parte (I) está dedicada a la etapa inicial, ligada a la misión de Juan Bautista. La segunda parte (II) describe la etapa de la misión galilea, la más amplia de la actuación de Jesús. Y la tercera parte (III) presenta la etapa de la misión final, centrada en Jerusalén y cuyo desenlace fue la muerte violenta en cruz.

¹. El libro se basa en mis estudios anteriores S. Vidal, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*, Sígueme, Salamanca 2003; ID., *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006. A ellos habrá que recurrir para justificar la exposición hecha aquí.

I. LA ETAPA INICIAL

1. El contexto histórico

PARA entender adecuadamente el sentido de la misión de Jesús, es imprescindible enmarcarla dentro de su contexto histórico. Y este no fue otro que el judaísmo palestino del siglo I, que estaba configurado por una gran crisis y, al mismo tiempo, por una gran esperanza.

1.1. La crisis de Israel

a) La profunda crisis en la que estaba inmerso el pueblo judío de la Palestina del siglo I tenía unas raíces muy antiguas. Pero fue en ese tiempo cuando se experimentó como una situación desesperada y que exigía un cambio radical de rumbo. Sus dimensiones eran muy variadas, pero todas ellas apuntaban a algo básico: a la cuestión de la supervivencia de Israel como tal pueblo asentado en su tradición ancestral. Se trataba, entonces, de una auténtica *crisis de identidad*. Esta surge, en efecto, cuando la disonancia entre las expectativas que se tienen y la chocante situación en que se vive se hace insoportable. Y eso es precisamente lo que le sucedía al pueblo de Israel en la Palestina de aquel tiempo. La situación de opresión y calamidad se sentía como una profunda injusticia, ante la cual brotaba inevitablemente la pregunta por la justicia liberadora de Dios en favor de su pueblo elegido. La dura experiencia de la calamidad se convertía así en una aguda crisis de carácter religioso, que cuestionaba la misma existencia del pueblo que se confesaba fundado en la elección y en la alianza de Dios.

b) La dimensión más aparente de esa crisis era la *política*. Sus causas venían ya de muy lejos, pues, exceptuando el período de relativa independencia bajo la dinastía asmonea (142-63 a.C.), en los últimos seis siglos Israel había estado de continuo bajo el dominio extranjero, pasando sucesivamente del yugo de un imperio al de otro. Esa fue la causa de continuas tensiones, tanto de resistencia pacífica como de revueltas violentas, según el informe del historiador judío de aquella época Flavio Josefo. La muerte de Herodes (4 a.C.) fue la chispa que desencadenó un tiempo de especial inestabilidad y tensión. Perduró durante el inquieto gobierno de su hijo Arquelao, etnarca de Judea y Samaría (4 a.C. - 6 d.C.). Pero el punto de arranque de las mayores tensiones fue el paso de Judea y Samaría al gobierno directo romano (6 d.C.). La falta de tacto y la provocación de muchos gobernadores romanos ocasionaron numerosas protestas del pueblo. La situación se agravó con la aparición, en la década de los años 50, del movimiento terrorista de los *sicarios*, que atacaba tanto a los extranjeros opresores como a los judíos colaboradores

suyos. Y, por fin, desembocó en la guerra de rebelión contra el dominio romano (66-73 d.C.).

c) Una dimensión especialmente aguda de la crisis era la *económica*. La padecía la mayor parte del pueblo palestino del siglo primero. Sus causas eran múltiples. En primer lugar, las de tipo ecológico, porque la mayor parte del terreno era más bien pobre en todas las regiones, las sequías eran fenómenos frecuentes, y además había que contar con las catástrofes naturales extraordinarias. También influyó la práctica del año sabático, por la que la tierra quedaba baldía cada siete años, provocando así una escasez periódica de alimentos. Pero las causas más determinantes fueron, sin duda, las de tipo sociopolítico. La estructura centralista conllevaba la acumulación de tierras y de riqueza en manos de una minoría, la de los grandes terratenientes, protegidos por la administración. Y su consecuencia era el empobrecimiento progresivo de la población, especialmente de la campesina. El rígido sistema de impuestos, tanto directos (sobre las personas físicas y propiedades) como indirectos (sobre el comercio y las transacciones), además de los dedicados al templo y a los sacerdotes, constituía una carga insoportable y una fuente de endeudamiento cada vez mayor. Esto se agudizó con la megalómana política de urbanización practicada por Herodes y sus herederos, con la consiguiente multiplicación de gastos, que inexorablemente revertían en el pueblo. La pobreza era, entonces, un signo evidente de la dura opresión social.

d) La crisis la experimentaba Israel también como una amenaza contra sus raíces *culturales y religiosas*. Se experimentó con especial fuerza en el grave peligro de helenización masiva a comienzos del siglo II a.C. Lo que ya les había sucedido a otros pueblos a lo largo de la época helenística amenazaba con sucederle también a Israel. Eso significaría la pérdida de sus raíces ancestrales, disueltas en el gran sincretismo político, social, cultural y religioso del mundo helenístico. La grave amenaza pareció conjurarse con el éxito de la rebelión macabea y la consiguiente independencia del pueblo de Israel bajo la dinastía asmonea. Pero solo quedó latente, porque volvió a surgir con fuerza a partir del dominio romano (desde el 63 a.C.), haciéndose especialmente aguda durante el gobierno directo romano en Judea y Samaría, a partir del año 6 d.C.

1.2. Los movimientos de renovación

En correspondencia con la situación de crisis de identidad, el judaísmo palestino del siglo I fue un hervidero de múltiples movimientos de renovación, que estaban adquiriendo su punto álgido precisamente en ese momento, aunque sus raíces se remontaban a tiempos anteriores. Se trataba de movimientos muy diversificados. Cada uno centraba su acción en la superación de alguna dimensión concreta de la crisis. Algunos de ellos fueron del todo puntuales, pero otros tuvieron una duración más larga, e incluso algunos se convirtieron en movimientos estables. Pero lo que todos ellos

intentaban, cada uno a su modo, era la renovación del pueblo, por medio de la recuperación de sus raíces e identidad.

a) El primer tipo lo formaban los movimientos *estables*. Se distinguían tres principales: el de los *fariseos*, el de los *esenios* y el de los *saduceos*. Su origen hay que fijarlo en la crisis de helenización del judaísmo del siglo II a.C., que provocó las guerras macabeas y la consiguiente implantación de la dinastía asmonea. El talante de renovación era evidente, ya en sus orígenes, en el caso de los movimientos fariseo y esenio, que surgieron probablemente como escisiones dentro del movimiento de los *piadosos*, los defensores celosos de las raíces ancestrales israelitas frente a la amenaza de la helenización. Dentro de sus estrategias diferentes y en algunos aspectos encontradas, era claro en los dos el intento de renovación de Israel. Pero también se le puede adjudicar la misma intención, solo que con una perspectiva diferente, al movimiento saduceo, que surgió como reacción a los otros dos. También él tenía la intención de defensa de lo que él creía era la tradición ancestral judía. Pero el efecto de esos intentos de renovación fue realmente la división dentro del pueblo. Porque cada uno de esos movimientos se consideraba el representante del Israel auténtico, frente a los otros. Su talante de renovación se convirtió así en un talante sectario. Y de ese modo, en contra de su intención, contribuyeron a ampliar y profundizar las tensiones y la crisis.

b) Las afinidades más cercanas a Jesús se encuentran en los diversos movimientos *proféticos*. Al frente de ellos estaba siempre una figura profética que intentaba reavivar en ese momento de crisis la tradición liberadora ancestral. Se trataba de profetas proclamadores y escenificadores de acontecimientos liberadores de Dios, al estilo de las grandes acciones salvadoras que había experimentado el Israel de los comienzos. Son así un testimonio espléndido de la gran esperanza de liberación y renovación que animaba al pueblo judío en ese tiempo. Todos ellos terminaron violentamente, por la intervención de las autoridades políticas. Eso es signo claro de que eran sentidos como portadores de una carga auténticamente revolucionaria y desestabilizadora de la situación social y política.

c) También los movimientos de resistencia tenían la intención de renovar a Israel. Ahí se enmarcan las diversas *rebeliones* surgidas en la Palestina de aquel tiempo, según el informe del historiador Flavio Josefo. Todas ellas tenían en común el uso de la violencia, con vistas a eliminar la opresión extranjera y su colaboracionismo por parte de los estamentos dirigentes judíos. Sus manifestaciones fueron muy variadas. Al frente de ellas estaban figuras de tipo revolucionario político y social, que provocaron movimientos más o menos largos en momentos de crisis especiales. Lo que intentaban era implantar la soberanía de Dios sobre Israel, frente a la opresión externa e interna. Y, según la tradición ancestral israelita, la soberanía de Dios debía estar ejercida por sus agentes liberadores. De hecho, algunos de los líderes de esos movimientos reclamaron el mismo título de rey y tuvieron un claro talante mesiánico.

d) El *bandolerismo* tuvo muchos puntos de contacto con las rebeliones. Sus métodos eran frecuentemente similares. Pero, mientras que las rebeliones tenían la pretensión expresa de liberar de la opresión extranjera y de su colaboracionismo interno, el bandolerismo no parece que tuviera tal pretensión. Tampoco tenía un programa especial de renovación de Israel, sino que se trataba, más bien, de una reacción extrema y desesperada ante la opresión sufrida por el pueblo. Con todo, intentaba también, a su modo, la restauración de la justicia, frente a la opresión socioeconómica insufrible. Y así parece que era sentido por la masa empobrecida y humillada del pueblo, de la que reclutaba sus miembros.

e) También los movimientos de resistencia *no violenta* representaron una reacción activa contra el deterioro de la situación política y social del judaísmo de entonces. Como medio, utilizaban la acción de protesta no violenta. Se trató de acciones puntuales ante hechos concretos. Pero detrás estaba también la intención general de defensa de las tradiciones y prácticas ancestrales de Israel. A este tipo pertenecen las protestas activas de algunos grupos especiales. Pero, sobre todo, las numerosas acciones de protesta en las que se vio implicada la masa del pueblo, como reacción ante la provocación de algunas acciones de las autoridades políticas.

1.3. La esperanza mesiánica

a) En la base de los movimientos de renovación reseñados anteriormente estaba la esperanza tradicional en la acción transformadora de Dios, por la cual iba a instaurar su *soberanía* absoluta sobre Israel, y, por medio de él, sobre todos los pueblos. Fue la esperanza fundamental de Israel desde el comienzo del exilio. En ella vertía su anhelo de liberación de todo tipo de esclavitud y opresión, cuyo final sería el disfrute del definitivo estado de paz y de plenitud de vida. Sería entonces cuando se manifestaría en su plena verdad el eterno señorío del Dios soberano, que había elegido a Israel. Y este llegaría entonces a la plenitud de su destino como medio de salvación para todos los pueblos de la tierra.

b) Esa esperanza en la soberanía liberadora de Dios es el horizonte en el que hay enmarcar la esperanza *mesiánica*. La soberanía de Dios, efectivamente, no excluía, sino que incluía, figuras mediadoras de ella. En ocasiones, esos agentes recibían el título de *mesías (ungido)*. Ese título se deriva de la tradición antigua, que lo aplicaba a los principales agentes de Dios: al rey, al sacerdote y al profeta. En su origen, suponía un rito real de unción con aceite, pero más tarde no implicaba necesariamente tal rito real, sino que podía entenderse en un puro sentido simbólico de consagración. Es más, esas figuras mediadoras podían recibir otros títulos, tomados también de la tradición, o incluso podían no tener ningún título específico.

En correspondencia con los modelos tradicionales de figuras mediadoras de la acción de Dios (rey o liberador político, sacerdote, profeta), la caracterización de los

agentes mesiánicos fue muy variada. La figura más importante y extendida fue la del mesías *rey*. Normalmente, se entendía como descendiente de David, significando así la renovación de la figura tradicional del gran rey de los tiempos antiguos, aquel que inició la dinastía en Jerusalén, el centro referencial de Israel. Pero eso no implicaba necesariamente la ascendencia real davídica, como lo demuestran muy concretamente los líderes no davídicos de los movimientos mesiánicos populares. Junto a la figura del mesías *rey*, están testificadas también las figuras mesiánicas de tipo *sacerdotal* y *profético*, a las que se les atribuían diversas funciones, que podían entremezclarse con las del mesías *rey*, incluso dentro de un mismo movimiento.

2. Los inicios de Jesús

LA primera gran sorpresa de la historia de Jesús surge ya en los mismos inicios de su actuación. Y el caso es que la noticia transmitida sobre ellos parece ser históricamente segura, porque está testificada unánimemente por toda la tradición evangélica antigua. Confirma además su historicidad el hecho sintomático de que el cristianismo primitivo nunca se sintió a gusto con ella, porque no parecía conformarse con sus intereses. De ahí su intento de acomodarla o de camuflarla por diversos medios.

2.1. La tradición antigua

La primera aparición en escena de Jesús en el evangelio de Marcos, el más antiguo que se nos conserva, se presenta en el escenario de la misión de Juan Bautista (Mc 1,2-11). Con ese testimonio de Mc coinciden fundamentalmente tanto la fuente Q, el hipotético documento escrito utilizado por los evangelios de Mateo y de Lucas (Q 3,7-9.16b-17.21-22)¹, como el evangelio de Juan, que, después del prólogo en forma de himno, comienza su relato con la presentación de la misión de Juan Bautista (Jn 1,19-34). Nos encontramos ahí, entonces, con un *dato fijo* de toda la antigua tradición evangélica. Esta comenzaba su relato sobre el camino de Jesús, no con una actuación directa de este, sino con la misión del profeta Juan. Jesús aparecía en escena por primera vez precisamente en ese escenario, y concretamente en dependencia de la misión de Juan, al venir desde Nazaret de Galilea para ser bautizado por él en el Jordán.

Esa noticia de la tradición antigua guarda, sin duda, un *recuerdo histórico*. No se explica como una creación del movimiento cristiano. Porque este se sintió incómodo con ella. Todo apunta, entonces, a que los inicios de la actuación de Jesús estuvieron, realmente, ligados a la misión de Juan Bautista. Pero el influjo de Juan en Jesús no quedó reducido a sus inicios. La tradición evangélica tiene una amplia referencia a Juan en la misión autónoma de Jesús. Parece, entonces, que toda la misión de Jesús estuvo condicionada por su conexión con la misión de Juan, que representó así el punto de arranque y la referencia imprescindible de todo el camino misional de Jesús. Así se explica que el cristianismo antiguo, heredero directo de la misión de Jesús, conservara una amplia tradición sobre Juan.

2.2. La acomodación posterior

Aunque la conservaron y la transmitieron, parece que los grupos cristianos antiguos no se sintieron cómodos con esa noticia tradicional sobre los inicios de la actuación de Jesús. Porque sería de esperar que los orígenes de su propio movimiento se fijaran en la misión directa de aquel a quien consideraban su fundador, Jesús, y no en la misión de Juan. Mucho más, cuando este último era venerado como iniciador del movimiento de los grupos bautistas, que en algunos textos evangélicos aparecen expresamente como competidores de los grupos cristianos. Dentro de ese contexto histórico, no parecía que esa noticia tradicional sobre los inicios de la actuación de Jesús fuera, ni mucho menos, la más adecuada para los intereses de los grupos cristianos. Y así, los escritos evangélicos trataron de acomodarla de diversos modos.

a) El medio más directo de acomodarla fue la creciente tendencia a la *cristianización* de la misión de Juan y al consiguiente rebajamiento de ella, llegando a convertirla en un simple episodio precursor de la misión de Jesús. Esa tendencia aparece ya en los textos más antiguos, los del evangelio de Mc y los de la fuente Q. Pero se hace cada vez más evidente en el resto de los escritos evangélicos. Ese es el caso del diálogo entre Juan y Jesús que el evangelio de *Mt* añade en el relato del bautismo de Jesús (Mt 3,14-15), intentando contestar así a la objeción cristiana, puesta precisamente en boca de Juan, sobre el hecho escandaloso de que Jesús fuera bautizado por este, cuando debería haber sido al revés. A esa misma tendencia se debe la curiosa comparación entre los orígenes de Juan y los de Jesús que el evangelio de *Lc* escenifica en Lc 1-2, al presentar el paralelismo de las dos figuras haciéndolas incluso parientes, pero cuidando al mismo tiempo de realzar la gran superioridad de los orígenes portentosos del mesías Jesús sobre los de Juan. Pero es ante todo en el evangelio de *Jn* donde esa tendencia cobra especial relevancia, quizá porque los grupos cristianos que hay detrás de ese evangelio se encontraban en una singular relación de competitividad con los grupos bautistas seguidores del Bautista. En ese evangelio, el propio Juan Bautista hace una confesión pública de la posición cristiana, rebajándose a sí mismo a simple testigo de la superioridad de Jesús e interpretando en ese sentido el bautismo de este (Jn 1,6-8.15.19-34); se narra la conversión de algunos discípulos de Juan en discípulos de Jesús precisamente por causa del testimonio de aquel (Jn 1,35-51); y Juan mismo reconoce la superioridad del bautismo efectuado por Jesús, equivalente al bautismo de los grupos cristianos, con respecto al efectuado por él mismo, equivalente al rito bautismal de los grupos bautistas seguidores suyos (Jn 3,22-30).

b) Pero un modo indirecto, aunque muy efectivo, de acomodar la noticia tradicional, eliminando su incomodidad, fue anteponer un relato sobre los *orígenes grandiosos* de Jesús. Así, los evangelios de *Mt* y de *Lc*, antes de su narración sobre la misión de Juan, en la que combinan el evangelio de Mc y la fuente Q, tienen un amplio relato sobre los orígenes del mesías Jesús (Mt 1-2; Lc 1-2). La singularidad del tono y del interés de ese relato es evidente. Utilizando los motivos tópicos del judaísmo y del helenismo sobre los orígenes portentosos de personajes famosos, su claro centro de interés es la justificación

de la confesión de fe del movimiento cristiano sobre el mesías Jesús. De un modo semejante, el evangelio de *Jn* antepone a la narración sobre la misión de Juan un himno sobre el origen misterioso de Jesús, la Palabra divina, ampliado con comentarios (*Jn* 1,1-18).

Orígenes de Jesús en Mt 1-2 y Lc 1-2

1. El evangelio de *Mt* tiene, después de la lista genealógica de Jesús (1,1-17), un ciclo de cinco relatos sobre el nacimiento y los primeros pasos del mesías Jesús (1,18-2,23), construido al estilo de una narración basada en la escritura en cinco episodios, cada uno de ellos con una cita explícita de un texto escriturístico: nacimiento misterioso del mesías (1,18-25); los magos de oriente (2,1-12); huida a Egipto (2,13-15); venganza de Herodes (2,16-18); traslado a Nazaret (2,19-23). Parece que ese ciclo fue redactado unitariamente, ya que a lo largo de él figuran los mismos motivos guía del cumplimiento de la escritura (1,22-23; 2,5-6.15.17-18.23) y de la revelación angélica en sueños (1,20; 2,12.13.19.22), y se da además una combinación, relativamente bien trabada, de diversos temas, como Belén y Nazaret, la estrella y los magos, la persecución de Herodes y su sucesor, la ida a Egipto y la vuelta de allí. El ciclo está elaborado a base de una conjunción de temas y motivos de diverso tipo, pero no de relatos tradicionales independientes. Se trata, ante todo, de motivos de tipo etiológico o justificativo de Jesús como mesías rey, Hijo de Dios: ascendencia davídica, concepción virginal, nacimiento en Belén, aparición de la estrella del mesías rey y venida de los magos de oriente, intento fallido de la muerte del mesías rey por parte del rey Herodes y de su sucesor, huida a Egipto y retorno. Pero se asumen también otros datos tradicionales de tipo general, como el nombre de Jesús y los nombres de sus padres, el asentamiento en Nazaret de Galilea, además de las referencias generales a Herodes y a Arquelao.

2. El evangelio de *Lc* tiene, después del prólogo (1,1-4), un relato sobre los orígenes de Juan Bautista y de Jesús (1,5-2,52). Las figuras de Juan y de Jesús, que estarán conexas en los inicios de la misión, se presentan conexas ya en sus orígenes. Esa función tiene el amplio paralelismo entre esas dos figuras en esta narración. Por supuesto, la figura clave en cuanto a la intención del escrito es la del mesías Jesús, a la que está subordinada la figura de Juan. Pero literariamente se descubre la tradición sobre los orígenes de Juan como la más antigua y primordial. La narración sobre los orígenes de Jesús se construyó, en gran medida, fundada en aquella.

El ciclo de relatos sobre los orígenes del mesías Jesús (1,26-56; 2,1-52) consta de los siguientes episodios: anuncio del nacimiento (1,26-38); visita de María a Isabel (1,39-56); nacimiento en Belén (2,1-20); circuncisión e imposición del nombre (2,21); presentación en el templo (2,22-38); crecimiento en Nazaret (2,39-40); Jesús en el templo a los doce años (2,41-52). Parece claro que este ciclo lucano

de relatos combinados tuvo una amplia evolución en su formación, aunque es difícil precisar sus estadios. Quizá su origen fue un pequeño ciclo tradicional de relatos que trataría de justificar los orígenes de Jesús como mesías: nacimiento del mesías descendiente de David (2,4.6-20); revelación del mesías salvador en el templo (2,22-38); manifestación del mesías maestro en el templo a los doce años (2,41-51). Ese pequeño ciclo tradicional habría sido alargado, quizá por el mismo autor de Lc, con nuevos relatos con interés etiológico mesiánico, contruidos bajo el influjo de la narración tradicional sobre los orígenes de Juan Bautista, para presentar ya en sus comienzos la conexión de Juan con Jesús; de ahí, el fijar el nacimiento de Jesús y de Juan en el mismo tiempo, aunque siendo Juan un poco mayor, y el convertir a María e Isabel en parientes. Pertenece a ese tipo de relatos el del anuncio del nacimiento del mesías, Hijo de Dios (1,26-38), que está bajo el influjo del relato del anuncio del nacimiento de Juan, con una estructura y motivos semejantes, incluido el mismo ángel Gabriel (1,19.26), pero con nuevos temas, como la concepción virginal por el Espíritu, el motivo de Hijo de Dios, y la fe de María. A ese mismo tipo de relatos pertenece el de la visita de María a Isabel (1,39-56), creación probable del mismo autor del evangelio, para señalar el primer contacto entre Juan y Jesús, y poniendo en boca de María el himno tradicional del *Magnificat* (1,47-55). También del mismo tipo son las indicaciones sobre la circuncisión e imposición del nombre de Jesús (2,21), bajo el influjo de la tradición paralela sobre Juan (1,57-66), y las notas sobre el crecimiento de Jesús (2,40.52), bajo el influjo de la indicación sobre el crecimiento de Juan (1,80). Con su típico interés historiográfico, el autor del evangelio introdujo además la indicación sobre el censo de Cirino (2,1-3.5), dato incongruente históricamente, pero que le servía para localizar el nacimiento de Jesús dentro de la historia general y para justificar la ida de sus padres desde Nazaret a Belén.

El ciclo lucano es independiente de su paralelo mateano, y tiene así muchas diferencias con él. Con todo, los dos ciclos tienen coincidencias muy significativas. El primer tipo de ellas se debe al mismo interés etiológico de justificar los orígenes de Jesús como mesías: así especialmente, la coincidencia en la ascendencia davídica, en la concepción virginal, y en el nacimiento en Belén. Otro tipo de coincidencias se debe a motivos tradicionales de tipo general: así, la coincidencia en los nombres de Jesús y de sus padres, y en el asentamiento en Nazaret, aunque según Lc, a diferencia de Mt (2,21-23), los padres de Jesús ya vivían en Nazaret antes del nacimiento de Jesús.

1. Conforme a la hipótesis de la doble fuente para los evangelios sinópticos, los textos de la fuente Q se señalan con la sigla *Q* seguida del número de capítulo/s y versículo/s del evangelio de Lucas (*Lc*), que es el que parece conservar mejor el orden de la fuente. De modo semejante, se citan los textos del evangelio de Marcos (*Mc*) sin indicar los paralelos de Mateo y/o Lucas basados en él; estos se indican expresamente cuando se quiere remitir a su particularidad con respecto al texto de *Mc*. Se citan los evangelios de Mateo (*Mt*) y de Lucas (*Lc*) cuando se trata de textos propios o de formulaciones específicas de esos evangelios.

3. La misión de Juan Bautista

3.1. *El origen de Juan*

a) Lo poco que se sabe sobre los orígenes de Juan Bautista se debe al curioso relato de Lc 1,5-25.57-80, que probablemente se deriva de una tradición de los grupos bautistas seguidores de Juan. Eso explicaría el hecho de que el autor de ese evangelio lo tomara como modelo para escenificar, por medio de un típico paralelismo de contraste, los orígenes de Jesús. La narración tiene un evidente tono etiológico, ya que está hecha para justificar la misión posterior de Juan, y baraja además motivos tópicos de la tradición israelita sobre los orígenes maravillosos de personajes famosos. Pero ello no impide que algunos rasgos singulares dejen traslucir un importante núcleo histórico.

El dato histórico más relevante es, sin duda, el origen de Juan en una *familia sacerdotal* rural. Eso puede aclarar algunos rasgos significativos de la misión posterior de Juan. Así, el rechazo del culto sacrificial del templo, algo implícito en la misión de Juan, podría tener su punto de apoyo en la experiencia de desilusión y alienación de un sacerdote rural ante el aparato del templo de Jerusalén, dominado por una aristocracia sacerdotal opresora.

b) La tradición evangélica no conserva ningún relato sobre la *vocación profética* de Juan. Pero hay que suponer que, en algún momento de su vida, Juan tuvo alguna experiencia decisiva que le movió a iniciar su misión. Siguiendo la antigua tradición israelita de elección profética, esa vocación de Juan tuvo que encenderse al contacto con la situación crítica en que el pueblo de Israel se encontraba en aquel tiempo. Los textos evangélicos, en efecto, dejan entrever la aguda visión que Juan tenía de su época. Para él, el pueblo de Israel contemporáneo suyo estaba en una situación de extrema calamidad, abocado a la perdición total. Con esa visión radical cuadraba la radical esperanza de restauración de Israel que Juan ofertaba en su misión.

3.2. *El signo del desierto*

a) El primer signo específico de la misión de Juan es el lugar en que se hacía: el *desierto*, es decir, una región deshabitada y no cultivada. Al ser el lugar donde Juan efectuaba el bautismo en las aguas del Jordán, se trataba, obviamente, de la región deshabitada de la cuenca de ese río (Mc 1,5.9; Q 3,3). La antigua tradición de los evangelios sinópticos no especifica si se trataba de la cuenca oriental u occidental del río. Pero la tradición del

evangelio de Juan habla de Transjordania (Jn 1,28; 3,26; 10,40). Confirma ese dato la noticia de que Juan fue apresado y posteriormente ejecutado por Herodes Antipas; tuvo que actuar, entonces, en la cuenca oriental del Jordán, dentro de la región de Perea, que pertenecía al territorio gobernado por ese soberano.

Pero esa zona deshabitada donde Juan actuaba no conllevaba un alejamiento del contacto con la gente. La misión de Juan exigía, más bien, un encuentro frecuente con el pueblo. Esas condiciones las cumplía el lugar elegido, porque se trataba de un cruce del Jordán a la altura de Jericó continuamente *transitado*, porque por allí pasaba una importante vía de la región. Ese era además el lugar en el que, según la tradición, Israel había cruzado el Jordán para entrar en la tierra prometida (Jos 3–4). Y ese era también el lugar, en la orilla oriental del río, en el que la tradición fijaba el raptó de Elías al cielo (2 Re 2,1-18).

Queda así señalado el *simbolismo* que esa localización tenía dentro de la misión de Juan. El lugar hacía del bautismo en el Jordán un signo del nuevo ingreso en la tierra, pues el río marcaba la frontera entre la región no cultivada fuera de la tierra prometida, y la tierra cultivada habitada por Israel. Así, el bautismo en las aguas de ese río, y precisamente en el lugar por donde el Israel de los orígenes lo había cruzado para entrar en su tierra, se convertía en el gran signo del nuevo ingreso del pueblo renovado en la heredad que Dios le había concedido. La estancia de Juan en el desierto no tenía, pues, como frecuentemente se afirma, un carácter ascético, sino más bien la función de signo de una vida fuera de la tierra prometida. Simbolizaba exactamente la estancia de Israel en el desierto antes del ingreso en su tierra.

b) En correspondencia con su lugar de actuación estaban el *vestido* y el *alimento* de Juan (Mc 1,6). Estos eran, en efecto, signos de una vida en una región no cultivada y deshabitada. Porque los elementos que se nombran son los típicos de una zona en la que no hay ni agricultura, ya que se trata de productos que aparecen espontáneamente sin cultivo alguno, ni ganadería, ya que faltan los típicos productos de la leche como alimento y de la lana o los pelos de cabra para el vestido. Eso quiere decir que el sentido del vestido y del alimento de Juan hay que enmarcarlo en el simbolismo de su vida en el desierto. Al igual que esta, su indumentaria y su comida no reflejaban un carácter ascético o antiurbano, como frecuentemente se dice, sino que apuntaban exactamente a la vida de Israel antes de su ingreso en la tierra.

3.3. El signo del bautismo

a) Pero el signo decisivo de Juan era el bautismo que él impartía en las aguas del Jordán. El sentido del rito de Juan aparece ya en la misma forma de su *ejecución*, ya que tenía un rasgo único dentro de la práctica judía de los baños de purificación. Mientras que estos eran efectuados por los mismos que se bañaban, aquel era realizado por Juan, que sumergía en el agua al bautizado. Precisamente por esa práctica excepcional recibió el

apodo de *el bautista* o *el bautizador*. Ese rasgo específico del rito de Juan lo conservará también el rito bautismal cristiano, lo cual es un claro indicio de que este tuvo su origen en aquel. Aunque nada dicen expresamente los textos, es probable que Juan quisiera señalar con ese gesto singular el carácter de don de su rito: era Dios mismo el que concedía la purificación a Israel, de la que Juan era el mediador, al estilo de la mediación que ejercía el sacerdote en los sacrificios purificadores del templo.

b) El motivo más evidente del rito de Juan era la *purificación*. Juan lo presentaba como el signo efectivo de la *conversión* del pueblo de Israel (Mc 1,4), es decir, de su retorno a Dios desde su actual situación de extrema maldad. El rito impartido por Juan representaba en esa situación el único medio de salvación que Dios concedía a su pueblo, ya que, según la visión radical del profeta Juan, todas las instituciones sagradas, incluido el culto del templo, en las que Israel confiaba para su purificación y restauración estaban totalmente contaminadas. Eso implicaba que el rito bautismal de Juan concedía de parte de Dios el perdón de los pecados al pueblo perdido. Era, en efecto, el bautismo de conversión para el perdón de los pecados, y en su celebración los bautizados tenían que hacer una confesión de dichos pecados (Mc 1,4-5).

Pero el escenario geográfico en el que Juan efectuaba su bautismo marcaba el sentido específico y fundamental del rito. Se trataba del mismo sitio de la cuenca oriental del Jordán por donde el Israel de los orígenes había ingresado en la tierra prometida. Dentro de ese escenario, el bautismo que Juan realizaba, quizá atravesando el río desde su ribera oriental hacia la occidental, era la escenificación plástica del *nuevo ingreso* de Israel en la heredad de Dios. El baño en el río simbolizaba así el tránsito de la frontera, marcada por el río Jordán, entre el desierto, o región deshabitada, y la tierra prometida. En ese horizonte hay que enmarcar el carácter purificador del rito: su finalidad era limpiar al Israel contaminado para que pudiera entrar de nuevo en la tierra que Dios le concedía. Porque el nuevo ingreso en la tierra implicaba un pueblo renovado, pues solo ese nuevo Israel era digno de disfrutar de la heredad de Dios. El rito de Juan tenía así un carácter *iniciático*. Pero no en el sentido de que marcara el ingreso en una comunidad especial dentro del pueblo, sino, más bien, en cuanto que significaba la constitución del pueblo auténtico de Israel.

3.4. El profeta precursor

Los signos del desierto y del bautismo en el Jordán marcaban el carácter *provisional* de la misión de Juan. Él era el profeta en la misma frontera de la tierra prometida, pero aún fuera de ella. La actuación definitiva de Yahvé iba a acontecer en el futuro inmediato, pero ya dentro de la tierra habitada por Israel. Juan no era, pues, el agente mesiánico del acontecimiento definitivo de Dios. Era, simplemente, el profeta precursor de él. Su función consistía exactamente en proclamar la pronta venida de ese acontecimiento y en preparar a Israel para su llegada, denunciando su situación de maldad extrema,

invitándolo a una conversión radical y haciéndolo ingresar de nuevo, por medio del bautismo en el Jordán, en la heredad que Dios le había concedido.

Los evangelios citan dos textos de la *tradición israelita* para describir esa función precursora de Juan. Y es muy posible que fuera el mismo Juan quien recurriera a ellos para su autopresentación como profeta, de manera análoga a lo que hacían las otras figuras proféticas de los movimientos populares contemporáneos, que también se sirvieron de la tipología tradicional para su caracterización. El primer texto es Is 40,3, citado en Mc 1,3; Q 3,4; y Jn 1,23. Con él, Juan se presentaba como el precursor de la venida definitiva de Yahvé, proclamando en el *desierto* su pronta llegada y disponiendo al pueblo a prepararle el *camino*. Curiosamente, también la comunidad de Qumrán justificaba desde ese mismo texto su retiro al desierto para preparar el camino de la venida de Dios mediante el estudio y la práctica de la ley. El segundo texto de la tradición israelita, citado en Mc 1,2 y en Q 7,27, parece tratarse de una combinación del texto griego de Ex 23,20 y de Mal 3,1. En él, Juan se presentaba como el *mensajero* de Dios para guiar al pueblo de Israel por el desierto en su camino hacia la tierra prometida y se identificaba, al mismo tiempo, con el Elías esperado, que restauraría a Israel con vistas a la llegada de Dios. De hecho, la caracterización de Juan como el Elías esperado aparece expresamente en varios estratos de la tradición evangélica.

4. La esperanza de Juan

LA esperanza de Juan era la base imprescindible de su proclamación y actuación como profeta en la cuenca oriental del río Jordán. Esto quiere decir que la actividad histórica misional de Juan y su esperanza están en íntima correspondencia. La una y la otra se interpretan mutuamente. Ahí está el criterio fundamental para discernir el carácter y el contenido de la esperanza del profeta Juan.

4.1. El carácter de la esperanza

Lo que Juan anunciaba para el inminente futuro era la venida definitiva de Yahvé. Frente a una interpretación frecuente, Juan no se refería con ella al final de este mundo histórico, al cual sucedería otro mundo trascendente. La venida de Yahvé anunciada por Juan debía tener, más bien, el mismo carácter *histórico* que marcaba toda su proclamación y actuación como profeta que impartía el bautismo en la cuenca oriental del Jordán. Lo que Juan esperaba y anunciaba era la manifestación efectiva de la presencia salvadora de Yahvé, que iba a efectuar la transformación histórica del pueblo de Israel dentro de su tierra renovada. Y el signo preparatorio de ella era precisamente el rito bautismal purificador y de nuevo ingreso en la tierra prometida que Juan impartía en las aguas del Jordán.

La esperanza de Juan se entroncaba así con la permanente *tradición israelita* a lo largo de la historia. Lo que la esperanza israelita expresaba con la venida de Yahvé era la aparición efectiva, dentro de esta historia, de la actuación liberadora de Dios para transformar la situación calamitosa de su pueblo. En esa esperanza vertía Israel su anhelo de liberación de todo tipo de esclavitud y opresión, cuyo final sería el disfrute del estado de plenitud de vida. Sería entonces cuando se manifestaría en su plena verdad el eterno señorío del Dios soberano sobre esta historia y esta tierra. De ningún modo se refería la esperanza israelita a otro mundo trascendente, sino exactamente a la transformación de este mundo, comenzando por la renovación histórica del pueblo de Israel. Ese es el tono de todo el Antiguo Testamento y de la literatura del judaísmo antiguo, incluida la así llamada apocalíptica, cuyas imágenes bien materialistas no apuntan para nada a un mundo inmaterial, sino a la renovación de este mundo terreno. La base última de ello hay que buscarla en la fe en el Dios liberador y creador, indefectiblemente fiel a su pueblo y a su creación.

Esa esperanza ancestral fue la que animó a todos los *movimientos proféticos* del judaísmo del siglo I. Uno de ellos, aunque un tanto especial, fue el movimiento profético de Juan. Conviene decir ya desde ahora que ese carácter histórico de la esperanza israelita y de Juan permaneció también en la esperanza de Jesús y, consiguientemente, en la del cristianismo antiguo. El ver claro ahí es fundamental para entender adecuadamente el proyecto de Juan Bautista, el de Jesús y, basado en este, el del cristianismo antiguo, descubriendo el camino de esperanza que unió a los tres.

4.2. El agente mesiánico

Según la esperanza de Juan, la actuación futura de Yahvé en la tierra prometida incluiría una figura mediadora. A ella se refería Juan con el anuncio de la llegada de alguien *más fuerte* que él, al cual no sería digno de desatar la correa de sus sandalias, cumpliendo así para él el oficio de un esclavo (Mc 1,7-8; Q 3,16-17). También se refería a ella Juan más tarde, en la cárcel, al mandar preguntar a Jesús si él era el que iba a venir (Q 7,18-23), lo cual presupone, evidentemente, que esperaba la venida de una figura humana mediadora de Yahvé, aunque nunca la había identificado con Jesús. Dado que Juan esperaba que tal actuación de Dios fuera definitiva, esa persona mediadora tendría también un carácter definitivo, lo que equivale a decir que sería un agente *mesiánico*. La esperanza de Juan estaba así en conformidad con la esperanza tradicional israelita. En esta, la espera de la manifestación liberadora definitiva de Dios no excluía, sino que incluía, la aparición de un agente mesiánico mediador de ella. Y esa era precisamente la función del *más fuerte* anunciado por Juan.

4.3. La transformación de Israel

a) La transformación de Israel como Juan la esperaba y anunciaba para el inmediato futuro no sería un acto puntual, de tipo mágico, sino un proceso dinámico que abarcaría dos estadios. El primero consistiría en el *gran juicio* de Yahvé, que efectuaría la última purificación del pueblo y de sus instituciones. Juan lo designaba con dos expresiones complementarias: sería la época de la *ira* de Dios (Q 3,7), es decir, de su juicio destructor de la maldad; y sería la época del *bautismo con fuego* (Q 3,16), esto es, de la purificación definitiva.

Para la descripción de ese juicio purificador, Juan utilizaba dos imágenes agrícolas, que remitían a la existencia de Israel en la tierra cultivada. La primera era la *limpieza de la plantación*, por medio de la tala y la consiguiente quema de los árboles infructíferos (Q 3,9). La imagen no se refiere a la limpieza de un bosque, sino a la limpieza de una plantación de árboles frutales, ya que Juan, siguiendo una repetida tradición judía, veía a Israel como la plantación propiedad de Dios. La eliminación de sus miembros infructíferos tendría como objetivo la constitución del Israel verdadero definitivo, que se convertiría así en la auténtica plantación de Dios en la tierra purificada.

La segunda imagen agrícola empleada por Juan era la *limpieza de la era*, que implicaba la recogida del grano y la eliminación del tamo (Q 3,17). Se trata de la faena final en la era, cuando esta se limpia recogiendo el grano para almacenarlo en el granero y separando el tamo para quemarlo. La imagen señala así, al igual que la anterior de la plantación, la purificación definitiva del pueblo de Israel. Sus miembros inútiles serán eliminados, mientras que sus miembros válidos serán conservados, para constituir de ese modo el verdadero Israel del final, la definitiva cosecha de Dios.

b) Y la purificación final de Israel abriría el camino al *último estadio* de la esperanza: al estado permanente de vida plena. Juan lo designaba como el *bautismo con Espíritu santo* (Mc 1,8; Q 3,16 y Jn 1,33). En conformidad con la tradición israelita (Ez 36,24-27 y 37,1-14), el Espíritu santo señalaba la potencia de Dios que iba a efectuar la renovación última de Israel, concediéndole la plenitud de la vida. Asumiendo esa misma tradición israelita, la comunidad de Qumrán expresaba su esperanza de un modo semejante al de Juan, al hablar de un bautismo con *espíritu de santidad* o con *espíritu de verdad* para referirse a la purificación y a la *nueva creación* del final (1QS 4,19-26).

La proclamación de Juan transmitida por los textos evangélicos no describe ni especifica ese estadio definitivo de la esperanza. La razón puede estar en el carácter fragmentario y cristiano de los textos, que reservarían esa dimensión de la esperanza para su descripción de la misión de Jesús. Pero sí se supone y se insinúa. Ya que el gran juicio purificador del primer estadio tendía a la renovación definitiva de Israel, que se convertiría así en la auténtica plantación fructífera de Dios, con nueva floración y frutos, y en la auténtica cosecha de Dios, que incluiría la celebración festiva.

5. Jesús en el movimiento de Juan

5.1. *El movimiento popular*

Tanto la tradición evangélica, que habla de la gente que acudía a escuchar a Juan y a recibir su bautismo en el Jordán (Mc 1,5; Q 3,7; 7,24), como el informe detenido de Flavio Josefo dan testimonio del gran movimiento popular que provocó la misión de Juan. Pero no entraba en el proyecto de Juan el que la gente que le había escuchado y había recibido su bautismo se quedara con él en el valle del Jordán. Debía, más bien, retornar a los lugares donde habitaba y esperar allí la venida de Yahvé, que iba a traer la gran purificación y renovación del pueblo. Pero parece ser que algunos de sus seguidores le acompañaron, al menos durante algún tiempo, quizá para servirle de ayuda en su labor misional y en la realización de su rito bautismal. Eso es lo que refleja la tradición evangélica, que habla de discípulos acompañantes de Juan. Ese movimiento provocado por la misión de Juan continuó incluso después de su muerte. En varias ocasiones se habla de los seguidores de Juan, que llegaron a configurarse como grupos organizados, muy cercanos a los grupos cristianos, aunque también en rivalidad con ellos.

En ese marco del movimiento popular causado por la misión de Juan hay que localizar el *contacto* de Jesús con él. Ninguna tradición informa sobre cómo le llegó a Jesús la noticia de la misión de Juan. Pero parece normal que la noticia alcanzara también a Galilea. Mucho más, si se tiene en cuenta que Galilea, donde vivía Jesús, y Perea, donde actuaba Juan, pertenecían al mismo territorio gobernado por Antipas. El hecho de que la fama de Juan llegara incluso al pequeño poblado de Nazaret (Mc 1,9), en el interior de Galilea, es testimonio de las grandes expectativas que su misión estaba suscitando en el pueblo. Dos son los relatos de la tradición evangélica que señalan no solo un contacto, sino también una ligazón estrecha de Jesús con la misión de Juan: el relato de la recepción por parte de Jesús del rito bautismal de Juan, y el relato de la estancia de Jesús en el desierto.

5.2. *El bautismo de Jesús*

a) La noticia de que Jesús recibió el bautismo de Juan en el Jordán es uno de los datos históricos más seguros de toda la vida de Jesús. La razón principal para aceptar su *historicidad* está precisamente en el embarazo que la noticia causó en las comunidades cristianas. No pudo ser, por tanto, una creación de ellas, sino un recuerdo de la realidad histórica, que ellas intentaron aclarar e interpretar de diversos modos. Ya el relato más

antiguo (Mc 1,9-11), debido sin duda a una tradición, es muy estilizado y está configurado desde la interpretación cristiana del acontecimiento. Muy significativos son los textos paralelos de los otros evangelios. La añadidura de Mt 3,14-15 tiene por finalidad justificar el hecho escandaloso para la comunidad cristiana de que Jesús, el mesías, que iba a bautizar con Espíritu santo, fuera bautizado por Juan, su precursor, que no impartía ese bautismo con el Espíritu: debería ser Juan quien hubiera recibido el bautismo de Jesús, y no al revés (Mt 3,14). Por su parte, el evangelio de Lc concluye en 3,20 la narración sobre la misión de Juan con la noticia sobre su prendimiento, dejando entonces sin especificar quién es el que bautiza a Jesús (Lc 3,21-22). Pero el más atrevido es el evangelio de Jn, el cual, por su interés polémico contra los grupos bautistas, llega incluso a suprimir el relato del bautismo de Jesús, haciendo referencia al hecho únicamente en cuanto signo de revelación a Juan de que Jesús es el elegido de Dios que bautiza con Espíritu santo (Jn 1,31-34).

Ese dato histórico de su bautismo implica, evidentemente, que Jesús *acogió* la misión y el proyecto de Juan. Porque, si hubiera tenido en ese momento su propio proyecto, ciertamente no habría acudido a ser bautizado por Juan en el Jordán. Jesús demostraba así compartir la esperanza del proyecto de Juan. Él recibía el bautismo en el Jordán como el signo del nuevo comienzo de Israel, por el cual este ingresaba de nuevo en la tierra prometida, a la espera del gran *bautismo* de la purificación y renovación definitivas. Y esa esperanza de Juan, asumida por Jesús en sus comienzos, permanecerá, en cuanto a su estructura básica, en la misión posterior de Jesús, aunque entonces ya dentro del nuevo horizonte del acontecimiento del reino de Dios.

b) Pero como ese hecho histórico del bautismo de Jesús por manos de Juan era algo embarazoso para la comunidad cristiana, esta lo *interpretó* como el acontecimiento fundante de la misión de Jesús. La tradición más antigua narra el hecho del bautismo propiamente dicho muy escuetamente (Mc 1,9), mientras que el centro del relato lo ocupa la revelación celeste recibida por solo Jesús (Mc 1,10-11). Esta, curiosamente, no se produce durante el bautismo de inmersión en el agua, sino al salir de ella (*al subir del agua*), distanciándose así del rito bautismal efectuado por Juan. Y tanto su forma como sus motivos la caracterizan como la revelación de la elección del agente mesiánico, en la cual se fundamentará su misión siguiente.

Las *razones* de esa interpretación cristiana del bautismo de Jesús fueron varias y complementarias entre sí. Una primera venía dada por el inmediato contexto anterior: si Jesús era, según la comprensión cristiana, el agente mesiánico anunciado por Juan, que iba a bautizar con Espíritu santo (Mc 1,7; Q 3,16), tenía que presentarse como tal ya en su recepción del bautismo de manos de Juan, para marcar así la diferencia de su función y del *bautismo* que él iba a impartir con respecto a la función y al bautismo de Juan. De este modo, la interpretación cristiana quitaba importancia al hecho del bautismo de Jesús recibido de manos de Juan, un dato incómodo para ella. Una segunda razón se descubre en el contexto siguiente. El bautismo de Jesús significaba su primera aparición en

escena, a la cual iba a seguir su actividad misional. Era lógico, pues, presentarlo como el acontecimiento fundante de su misión posterior. El hecho de su bautismo en el Jordán se transforma así en el acontecimiento de su elección divina como agente mesiánico, que va a proclamar y escenificar el reino de Dios. De ese modo, la primera aparición en escena de Jesús se convierte en la clave interpretativa de todo el camino de su misión. Pero también hay que señalar, como tercera razón, el influjo del bautismo cristiano. Para la comunidad que hizo esa interpretación, el rito bautismal del inicio de su existencia cristiana representaba el sello de la elección de Dios por medio del don del Espíritu y de la filiación divina. Es natural que esos mismos motivos los vertiera en el relato sobre el bautismo de Jesús, convirtiendo ese hecho en el acontecimiento de su elección como agente mesiánico, por el don del Espíritu y la declaración de su filiación divina.

c) La *consecuencia* es clara: la interpretación evangélica del bautismo de Jesús refleja los intereses de la comunidad cristiana, y no una experiencia histórica de Jesús en aquel momento. Si Jesús hubiera tenido en el momento de su bautismo una experiencia como la narrada en Mc 1,10-11 y textos paralelos, es decir, la de ser el agente mesiánico elegido por Dios, no se explica que no hubiera comenzado inmediatamente después de ese hecho su propia misión, independiente de la de Juan, proclamando y escenificando el reino de Dios. En tal caso, la misión de Juan no habría tenido ninguna importancia para la misión autónoma de Jesús, pues habría sido algo del todo superado ya en el primer contacto de Jesús con Juan. Y el bautismo de Juan habría sido simplemente un episodio ocasional para que Jesús, al margen del mismo rito y de su sentido, hubiera recibido el encargo divino de su misión. Pero entonces quedaría sin explicar la existencia de la amplia tradición evangélica sobre Juan, que deja traslucir la importancia decisiva que su misión tuvo no solo para los inicios de Jesús, sino también para su actividad misional posterior e incluso para el cristianismo naciente.

5.3. La estancia de Jesús en el desierto

a) En el trasfondo del relato sobre la estancia de Jesús en el desierto (Mc 1,12-13 y Q 4,1-13) se puede descubrir también la noticia *histórica* de la ligazón inicial de Jesús con la misión de Juan. El relato, tanto en el evangelio de Mc como en la fuente Q, seguía inmediatamente al del bautismo de Jesús y precedía al del inicio de su misión autónoma en Galilea. Cumplía, pues, la función de llenar el espacio temporal entre esos dos hechos. Dado que el *desierto* era precisamente el lugar de la actuación de Juan, el relato y su contexto apuntan a la permanencia de Jesús en el ámbito de Juan durante un cierto tiempo. El dato de los cuarenta días pertenece, evidentemente, a la simbología de la interpretación y no sirve, por tanto, como delimitación real de ese período temporal histórico. De igual modo, la conducción o rapto de Jesús por el Espíritu al desierto pertenece a la lógica de la interpretación, que quiere presentar la prueba de Jesús, el agente mesiánico, en el ámbito del desierto, el lugar del Israel de los orígenes, que era precisamente lo que señalaba el signo del desierto en la misión de Juan. Esto quiere decir

que el dato del desierto en el relato no apunta a un lugar geográfico diferente del de la actuación de Juan. Por otra parte, la permanencia temporal de Jesús con Juan aclara el hecho de que Jesús, después de recibir el bautismo en el Jordán, no retornara inmediatamente, como sería de esperar, al lugar donde vivía, en Galilea, sino que lo hiciera únicamente después del apresamiento de Juan (Mc 1,14).

Así entendido, el relato testimonia el grado de compromiso de Jesús con la misión y el proyecto de Juan. Jesús no solo acogió la misión del Bautista, recibiendo su bautismo en el Jordán, sino que permaneció en su compañía. Lo cual equivale a decir que se convirtió en su *colaborador*, incluyendo la ayuda en la actividad bautizadora del Bautista, según informa, aunque con un tono especial apologético, el evangelio de Juan (Jn 1,35-39; 3,22-30; 4,1-2).

b) La *interpretación* que hace la tradición cristiana del hecho histórico de la estancia de Jesús en el desierto, acompañando a Juan, es paralela a la que hacía del hecho histórico de su bautismo. En ambos casos se trata de una interpretación justificativa de la misión siguiente de Jesús, desde la perspectiva de la confesión mesiánica cristiana. Concretamente, los dos relatos de la tradición evangélica antigua (Mc 1,12-13; Q 4,1-13) presentan la estancia de Jesús en el desierto como la prueba del *agente mesiánico*. En la base de esa tradición no está, entonces, una experiencia histórica de Jesús en sus comienzos, durante una supuesta estancia suya en solitario en el desierto, sobre la cual él habría informado a sus discípulos. Tampoco lo están las pruebas sufridas por Jesús a lo largo de su misión. De lo que se trata más bien, al igual que en el caso del bautismo, es de una narración justificativa o etiológica de la misión completa de Jesús vista desde la fe de la comunidad cristiana. En ese sentido, sí se puede descubrir en la narración el impacto de la misión histórica de Jesús, el cual, según testimonia el relato de la fuente Q, no se conformó con las expectativas tradicionales sobre la figura del agente mesiánico. Son precisamente esas expectativas las que se presentan como tentaciones del diablo.

El punto clave de apoyo de esa interpretación fue el *signo del desierto* de la misión de Juan, que señalaba el nuevo comienzo de Israel. Jesús, como agente mesiánico, representante del pueblo de Israel, con su estancia en el desierto durante cuarenta días y antes de su misión en la tierra habitada, reproduce la historia del Israel de los orígenes en su camino por el desierto durante cuarenta años y antes de su ingreso en la tierra prometida. Ese es el tema guía que determina tanto el sentido general como los diversos motivos de la narración del evangelio de Mc y de la fuente Q.

II. LA MISIÓN GALILEA

6. El origen de la misión autónoma

6.1. *El nuevo proyecto de Jesús*

a) De modo semejante a los otros movimientos proféticos de la época, la misión de Juan Bautista terminó violentamente por la intervención de Herodes Antipas, soberano de Perea, el territorio donde Juan actuaba. Ese final temprano y abrupto de la misión de Juan significó la *crisis* de su proyecto, porque este quedaba interrumpido inesperadamente, sin completar siquiera la primera etapa de su realización, a la que estaba dedicada la actuación de Juan en la cuenca del Jordán. Al desaparecer el profeta que tenía por función preparar a Israel para la venida definitiva de Yahvé, la cuestión sobre la viabilidad de esta se hacía inevitable.

b) Un tipo de reacción fue la de algunos *discípulos de Juan*, que continuaron su misión después de su apresamiento e incluso después de su muerte. Aunque no tenemos datos precisos sobre su organización, las noticias sobre algunas de sus prácticas y sobre su rivalidad con las comunidades cristianas inducen a suponer que se convirtieron en un grupo renovador más dentro del judaísmo plural de entonces, al estilo de otros movimientos contemporáneos suyos.

Parece que *el mismo Juan* compartió esa reacción de algunos de sus discípulos durante el tiempo en que estuvo encarcelado. El texto de Q 7,18-19.22-23 lo presenta en la cárcel acompañado de discípulos, a quienes envía a preguntar a Jesús por el que iba a venir y a quien todos esperaban. La pregunta de Juan da a entender que seguía aún teniendo esperanza en la venida del *más fuerte*, el agente mesiánico de la liberación definitiva de Yahvé. Desde ella plantea la pregunta a Jesús, porque la proclamación y la actuación de su antiguo colaborador no parecían conformarse con la imagen que él tenía sobre ese agente de Dios que iba a llegar. La respuesta indirecta de Jesús intenta que Juan supere el *escándalo*, remitiendo a la tradición sobre los signos de la época de la liberación de Israel, que eran precisamente los que se estaban realizando en su misión. No tenemos noticia de la reacción de Juan a la respuesta de Jesús, ni tampoco de cómo entendió su previsible muerte. De lo que sí tenemos constancia es de que sus discípulos continuaron existiendo incluso después de la muerte del maestro.

c) La *reacción de Jesús* al final de la misión de Juan fue diferente y, por cierto, muy especial. Lo señala con toda claridad el hecho de que, según el testimonio de Mc 1,14-15, después del apresamiento de Juan inició una *misión nueva*, diferente de la de Juan.

Ese es el dato histórico clave en esta cuestión: el final de la misión de Juan significó el comienzo de la misión autónoma de Jesús. Que esa misión de Jesús no fue una simple continuación de la de Juan lo indica el cambio total de escenario y de actividad que la tradición evangélica presenta para esa nueva actuación de Jesús. Este abandona el desierto y se dirige a los poblados de Galilea, dejando la actividad bautizadora e iniciando una nueva, con nuevos signos.

Esa nueva actividad de Jesús correspondía a la proclamación y escenificación de la llegada del acontecimiento que él llamaba *reino de Dios*. Eso implica que la nueva misión de Jesús incluía un *nuevo proyecto*, diferente del de Juan. No se trataba, ciertamente, de un proyecto de ruptura con la esperanza de Juan, sino más bien de una radicalización de ella. Jesús descubrió, en efecto, que Dios había decidido, ante esa situación de aparente fracaso y de aporía que significaba el apresamiento de Juan, adelantar al presente su intervención liberadora anunciada para el futuro por el profeta Juan. Y ahora, en una nueva dimensión insospechada por aquel.

Esa fue exactamente la gran *revelación* fundante de la misión autónoma de Jesús y de su nuevo proyecto, es decir, su auténtica *vocación* como agente del reino de Dios. Esta no hay que buscarla en especiales acontecimientos revelatorios, sino en una nueva visión de Jesús sobre la situación histórica, provocada precisamente por el hecho de la desaparición violenta de escena de aquel profeta al que había acompañado hasta entonces. Jesús tuvo que descubrir en ese acontecimiento traumático el signo de que Dios iba a actuar ahora, en esa situación desesperada, de un modo insospechado, auténticamente creador. Porque el Dios vivo, reflejado en la tradición israelita, había actuado siempre así. Lo mismo que siempre, él tenía que mostrarse en ese momento de crisis como el Dios creador, que saca de la muerte vida y de la derrota, victoria.

6.2. *El nuevo escenario temporal*

a) La novedad fundamental de la misión autónoma de Jesús con respecto a la de Juan fue el cambio en el escenario temporal. Lo que Juan anunciaba como la etapa futura se convierte en *presente* en la misión de Jesús. El tiempo actual ya no era el tiempo de la preparación, como lo era la misión de Juan, sino el de la irrupción del acontecimiento salvador definitivo. La línea divisoria entre la época vieja y la nueva ya estaba trazada, y el momento presente ya no pertenecía a aquella, sino a esta.

b) El cambio de escenario temporal afectó también al *proceso* esperado por Juan para la transformación definitiva de Israel. Según él, esta se iniciaría con el gran juicio purificador, el *bautismo con fuego*, al que seguiría el gran estado de vida plena, el *bautismo con Espíritu santo*. Para Jesús, en cambio, ya no hay ninguna etapa inicial de juicio, sino que el proceso comienza de lleno con la irrupción del acontecimiento salvador, el reino de Dios, que se desarrollará, eso sí, en estadios sucesivos, hasta alcanzar la plenitud del final. Eso significó un profundo cambio con respecto a la

esperanza de Juan. Lo que determinaba ahora el horizonte era el don maravilloso, sin presupuestos ni condicionantes, de la acción liberadora de Dios.

Eso no implicó, ciertamente, la desaparición del motivo del *juicio* en la misión de Jesús, pero sí un cambio de su perspectiva. Jesús siguió compartiendo la visión de Juan sobre la situación de perdición de Israel, necesitado de una conversión radical. Pero esta ya no era algo previo a la venida definitiva de Dios, como pensaba Juan, sino que consistía exactamente en la acogida del acontecimiento salvador que ya había irrumpido. Por eso, ahora la crisis y el juicio se producían precisamente en ese acontecimiento liberador del reino de Dios, y no como algo aparte de él. Porque no se trataba de un acontecimiento automático, de tipo mágico, que se impusiera al margen de la respuesta del receptor, sino de un acontecimiento que exigía, para poder desplegar su fuerza transformadora, la acogida por parte del pueblo. De este modo, el destino de Israel se decidía en su respuesta a ese acontecimiento de salvación.

6.3. El nuevo escenario geográfico

a) El nuevo escenario temporal conllevaba un nuevo escenario geográfico. El lugar de la misión de Juan había sido el desierto, es decir, la región a las puertas de la tierra prometida, pero todavía fuera de ella. El ámbito de la misión de Jesús, en cambio, era ya la *tierra habitada* por Israel. Por eso, Jesús ya no podía proseguir la actividad bautizadora de Juan, porque el bautismo de Juan, que era el rito de ingreso en la tierra prometida, ya no tenía sentido en una misión dentro de esa tierra. Ese signo de Juan debía ser sustituido por otros signos, como las curaciones o las comidas solidarias, que pudieran escenificar la sanación y la transformación del pueblo que habitaba en la heredad que Dios le había concedido.

Por esa misma razón, Jesús tenía que cambiar el *método misional* de Juan. La gente ya no tendrá que acudir a él, como acudía al lugar donde Juan actuaba, sino que él mismo, acompañado de sus colaboradores, tendrá que recorrer la tierra en la que vive el pueblo. Esa es la función que tenía la *itinerancia*, cuyo sentido no estaba en ser un signo de denuncia social o de radicalismo ejemplar, sino en posibilitar la misión al pueblo que habitaba en la tierra.

b) El cambio de escenario topográfico implicaba también un cambio en el estilo de la *proclamación*. La viveza del lenguaje de Jesús, ante todo en sus parábolas, transparenta la inmediatez de la vida en la tierra cultivada¹. Todas las manifestaciones y faenas de esa vida y del entorno ecológico que la envuelve y condiciona se convierten ahora en auténtica parábola del Dios dueño de la tierra y del pueblo que en ella habita. Ahí radica el tono sapiencial de una amplia tradición evangélica, que refleja sin duda el estilo de Jesús. En él se descubre, no la sabiduría de la especulación o de la alegoría, sino la sabiduría de la inmediatez de la vida concreta en la tierra de cultivo, con su aspereza y su belleza. Y el Dios que aparece detrás no es el Dios de la especulación, sino el Dios

inmediato creador, que hace fructífera su heredad, haciendo salir el sol y enviando la lluvia (Q 6,35), y que cuida de las criaturas que la habitan, alimentándolas y vistiéndolas (Q 12,22-31).

c) Ese cambio de escenario, del desierto a la tierra prometida, determinaba también el nuevo *estilo de vida* de la misión de Jesús. Frente al estilo de Juan, el profeta del desierto, surge ahora el estilo celebrativo de los dones del Señor de la tierra y de la vida en ella. Ahí se enmarca el fenómeno sintomático de que, en la misión de Jesús, las comidas abiertas a todos se conviertan en signos importantes de la presencia del acontecimiento salvador. Era natural, entonces, que la imagen del banquete fuera una de las preferidas por Jesús para describir la fiesta y la plenitud de vida que representaba ese acontecimiento espléndido.

Dentro de este contexto, es especialmente significativo el texto de Q 7,31-34. La parábola de los niños jugando en las plazas describe con gran plasticidad el contraste entre el talante de Juan, el profeta del desierto que proclamaba y escenificaba la conversión de Israel, y el talante de Jesús, el proclamador y escenificador en la tierra habitada del acontecimiento gozoso del reino de Dios. Ese es el escenario del contraste entre la práctica alimentaria de Juan, *que ni comía ni bebía*, es decir, que no celebraba ninguna comida festiva, y la de Jesús, *que come y bebe* en comidas festivas abiertas a todos, incluyendo a recaudadores de impuestos y pecadores. El contraste no apunta para nada al campo ascético, sino a la diferencia entre el estilo de una vida en el desierto, antes del ingreso en la tierra prometida, y el estilo de una vida en la heredad de Dios, celebrando el acontecimiento liberador que se está efectuando en favor del pueblo pobre y oprimido.

1. El elenco de las parábolas se dará en el apartado 8.2.

7. El nuevo agente mesiánico

7.1. El agente del reino de Dios

El cambio de escenario en la misión de Jesús con respecto a la de Juan implicaba también, en buena lógica, la *nueva función* que asumía aquel. Porque la esperanza de Juan sobre la renovación definitiva de Israel en la época futura incluía la llegada del *más fuerte*, el agente mesiánico de Dios. Si Jesús proclamaba y escenificaba ahora ese futuro esperado por Juan como una realidad ya presente, tenía entonces que entender su función al estilo del agente mesiánico de la esperanza de Juan. La imagen que Juan tenía de ese agente mesiánico debía, claro está, transformarse en la misión de Jesús, en correspondencia con el cambio que había sufrido también en ella la imagen que tenía el Bautista sobre la liberación esperada. Juan mismo, al parecer, tuvo que descubrir con sorpresa esa transformación, según el texto de Q 7,18-19.22-23.

En ese contexto, entonces, hay que fijar el origen de la *conciencia mesiánica* de Jesús. Esta tuvo que coincidir con el origen de su misión autónoma y de su proyecto sobre el reino de Dios que aquella implicaba. No se necesita suponer una revelación especial diferente de aquella nueva visión que Jesús tuvo sobre la situación histórica abierta con el prendimiento de Juan, que fue precisamente la que dio origen a su misión autónoma y a su nuevo proyecto. Porque su función como agente mesiánico estaba incluida en el mismo acontecimiento del reino de Dios, ya que este requería la mediación de una figura mesiánica. Lo determinante, pues, era ese acontecimiento liberador de Dios, mientras que el agente mesiánico estaba en función y en total dependencia de aquel. Esa es la razón de la gran reserva de Jesús con respecto a su función y a su persona en la tradición de los evangelios sinópticos. De este modo, el *secreto mesiánico* de Jesús, que tanto realza el evangelio de Mc, el más antiguo de los evangelios, está en función del gran misterio del reino de Dios.

7.2. El hijo del hombre

a) La conciencia de Jesús en cuanto agente del reino de Dios está perfectamente reflejada en su famosa expresión *el hijo del hombre*¹. Muchos indicios señalan que esa expresión fue originariamente una forma típica de Jesús para designarse a sí mismo. La expresión, en efecto, figura solo en los evangelios y siempre en boca del propio Jesús, con la única excepción de Hch 7,56, que está bajo el influjo del evangelio de Lc. Su origen, pues, no

hay que buscarlo en la reflexión de las comunidades cristianas, ya que nunca aparece como título en la antigua confesión cristiana. Eso indica, al mismo tiempo, que la expresión jesuana tampoco fue titular, porque en ese caso sería inexplicable que no pasara a la confesión cristiana. Los datos dan a entender, más bien, que se trató de una expresión no titular con la que Jesús solía designarse a sí mismo: *este hombre* que os está hablando.

Con ella, Jesús intentaba presentar, ni más ni menos, su especial función como agente del reino de Dios, dejando en segundo plano su propia persona. Ahí radica la típica *dialéctica* de esa expresión jesuana. Por una parte, marca la autoridad única y el destino misterioso de Jesús en cuanto agente del reino de Dios. Pero, al mismo tiempo, deja en la indefinición y en la reserva el propio rango personal de Jesús, ya que su autoridad y destino misterioso se fundaban exclusivamente en la autoridad y en el camino misterioso del acontecimiento de la soberanía de Dios, a cuyo servicio estaba.

Ese sentido de la expresión cuadra perfectamente con el talante de toda la *misión* de Jesús. En toda ella aparece, en efecto, la misma dialéctica que en esa autodesignación jesuana. Por una parte, la tradición evangélica testimonia clara y abundantemente la autoridad que Jesús concedía a su proclamación y actuación, de tal modo que su acogida o su rechazo decidían sobre la salvación del pueblo. Pero, al mismo tiempo, no son menos claros y abundantes los testimonios sobre la reserva de Jesús en la aplicación de títulos a su persona y sobre el secreto en cuanto a su propia autodefinición.

b) Con la función del agente del reino de Dios cuadran también las *tres dimensiones* que aparecen en los dichos sobre *el hijo del hombre*: su actuación presente, su destino de muerte y resurrección, y su actuación futura. Evidentemente, la formulación de esas tres dimensiones en los dichos actuales evangélicos está bajo el influjo de la confesión de fe del cristianismo antiguo. Pero las tres tienen también una base en la misión histórica de Jesús, ya que cada una de ellas corresponde a la función que el agente mesiánico tiene en las sucesivas etapas de realización del reino de Dios.

c) Lo expuesto anteriormente tiene una clara *consecuencia*: la función del agente mesiánico, *el hijo del hombre*, no se puede definir desde ninguna categoría fija, sino únicamente desde el servicio al acontecimiento del *reino de Dios*. No parece adecuada, pues, la caracterización de la figura de Jesús desde unos tipos prefijados de figuras carismáticas. No fueron esos supuestos tipos y categorías los determinantes de su misión, sino el acontecimiento, en pleno dinamismo, de la soberanía liberadora de Dios. La pluriforme actividad misional de Jesús era la que correspondía a la proclamación y escenificación del amplio y multiforme acontecimiento salvador del reino de Dios.

7.3. El doble modelo mesiánico

Solo dentro de ese marco general de servicio al reino de Dios se pueden hacer algunas especificaciones con respecto a la función mesiánica de Jesús. La tradición evangélica presenta una cierta diversificación de la misma en las sucesivas etapas de la misión de Jesús. La razón está en que esas etapas misionales correspondían a diversos estadios proyectados por Jesús para la implantación del reino de Dios. Era, pues, el acontecimiento del reino de Dios el que marcaba en cada situación la mayor incidencia en algunos aspectos de la función del agente mesiánico. Siguiendo la tradición mesiánica israelita, los textos evangélicos realzan los dos modelos clásicos en aquella: el modelo profético y el modelo regio, que de ningún modo se deben ver como excluyentes, sino como complementarios.

a) El modelo mesiánico *profético* fue, al parecer, el que dominó la etapa de la misión galilea, que, según el proyecto de Jesús, correspondía al primer estadio de renovación de Israel. Pero no se trataba ahí de un profetismo exclusivamente proclamador, sino de un profetismo que incluía también la escenificación de signos. De ese modo, Jesús se presentaba como el profeta mesiánico, el proclamador y el escenificador del acontecimiento liberador definitivo de Dios. En ese sentido se expresa una amplia tradición evangélica, tanto sinóptica como juánica, cuya base ha de buscarse, sin duda, en la misión histórica de Jesús. Según esa tradición, la actuación de Jesús aparecía ante la gente como la de un profeta. Es posible que en esa opinión popular influyera la relación de Jesús con el profeta Juan Bautista. También el mismo Jesús se presentaba en ocasiones asumiendo ese modelo profético. Pero con ello se refería al profeta definitivo, esto es, a alguien que era mayor que Salomón y que Jonás (Q 11,31-32), a alguien que era el escenificador de la época esperada de la salvación (Q 7,18-23).

b) En cambio, el modelo mesiánico *regio* dominó la última etapa de la misión de Jesús, la que estuvo centrada en la implantación de un reino mesiánico en Jerusalén, como medio fundamental para el último estadio de realización del reino de Dios². El núcleo fundamental de esa tradición está ligado al antiguo relato de la pasión, tanto el de los evangelios sinópticos como el del evangelio de Juan. En la base de esa antiquísima tradición está, sin duda, el hecho histórico de que Jesús fue condenado y ejecutado como pretendiente a rey mesiánico. Pero parece lógico que eso tuviera un punto de apoyo en la propia misión de Jesús. Si no, quedaría sin explicar históricamente el hecho clave de su muerte en cruz. Los acontecimientos desencadenantes de ese final de Jesús hay que descubrirlos en los signos provocadores de su entrada triunfal en Jerusalén y de su acción en el templo, con los que Jesús quiso escenificar la implantación del reino mesiánico, que señalaría la instauración del reino de Dios sobre el pueblo completo de Israel. Precisamente en esas acciones provocadoras encontraron las autoridades judías el punto de apoyo para el arresto de Jesús y para su acusación ante la autoridad política romana, con el fin de que esta lo condenara y ejecutara como pretendiente a rey mesiánico.

Pero esa trama del reino mesiánico no pudo surgir espontáneamente al llegar Jesús a Jerusalén, porque, en ese caso, quedaría sin una explicación razonable dentro del conjunto de su misión. Más bien, debió de pertenecer a un proyecto *planeado anteriormente* por Jesús. En ese contexto hay que localizar algunos motivos de la tradición evangélica difíciles de entender fuera de él. Concretamente, es sintomática la aparición de esa trama mesiánica en Mc, el evangelio más antiguo, a partir del texto de 8,27-33, que marca en ese evangelio un cambio de vertiente en la misión de Jesús.

c) Únicamente desde esa trama del reino mesiánico en la misión histórica de Jesús se explica adecuadamente la confesión del *cristianismo antiguo* sobre la entronización celeste de Jesús como soberano mesiánico, que iba a venir muy pronto en toda su gloria a esta tierra, para instaurar su reino esplendoroso. Dentro de los títulos que se le aplicaron a ese soberano resucitado y exaltado, el más fundamental fue, sin duda, el de *mesías*. Lo demuestra el hecho de que ese título, traducido al griego por *christós* (ungido) se convirtió muy pronto, en las comunidades cristianas de habla griega, en un nombre propio de Jesús (*Cristo*). Esa confesión tan temprana del cristianismo naciente no se explica sin un fundamento en la misión histórica de Jesús. Y ese fundamento fue, sin duda, el proyecto de Jesús de instauración de un reino mesiánico. Su resurrección debía entenderse, entonces, como la confirmación por parte de Dios de ese proyecto suyo, por cuya causa había sido ejecutado. Y esto quiere decir que su resurrección tenía que significar precisamente su entronización como rey mesiánico, cuya pronta parusía para instaurar el reino esplendoroso se esperaba ansiosamente.

1. La expresión *el hijo del hombre* figura 39 veces en textos sinópticos independientes: 14 en Mc; 10 en Q; 9 en textos propios de Mt; 6 en textos propios de Lc. Contando los textos paralelos, 69 veces en total: 14 en Mc; 30 en Mt (13 de Mc, 8 de Q, 9 de textos propios); 25 en Lc (9 de Mc, 10 de Q, 6 de textos propios). En Jn aparece 13 veces, y en Hch 1 vez. En total, 83 veces. 1) *Actividad presente*: 10 veces en textos independientes: 2 en Mc; 5 en Q; 2 en textos propios de Mt; 1 en textos propios de Lc (contando los paralelos: 18 veces en total: 2 en Mc; 8 en Mt [2 de Mc, 4 de Q, 2 de textos propios]; 8 en Lc [2 de Mc, 5 de Q, 1 de textos propios]). 2) *Pasión, muerte y resurrección*: 12 veces en textos independientes: 9 en Mc; ninguna en Q; 1 en textos propios de Mt; 2 en textos propios de Lc (contando los paralelos: 24 veces en total: 9 en Mc; 9 en Mt [8 de Mc, 1 de textos propios]; 6 en Lc [4 de Mc, 2 de textos propios]). 3) *Actividad futura*: 17 veces en textos independientes: 3 en Mc; 5 en Q; 6 en textos propios de Mt; 3 en textos propios de Lc (contando los paralelos: 27 veces en total: 3 en Mc; 13 en Mt [3 de Mc, 4 de Q, 6 de textos propios]; 11 en Lc [3 de Mc, 5 de Q, 3 de textos propios]).

2. Este tema se desarrollará en el capítulo 13.

8. El acontecimiento del reino de Dios

8.1. El gran símbolo

a) El reino de Dios fue, sin duda alguna, el símbolo central de toda la misión de Jesús. Pero es curioso que la tradición evangélica nunca dé una definición de él. Lo que hace es presentar a Jesús anunciando y narrando su llegada y efectuando signos de su presencia. Presupone, por tanto, una comprensión básica del símbolo por parte de los testigos de su proclamación y actuación. Y, efectivamente, ese símbolo aparece en la *tradición israelita* como un centro clave configurador de la fe y la esperanza del pueblo de Israel y que estaba aún muy vivo en el judaísmo del tiempo de Jesús. El hecho de que la expresión *reino de Dios* no esté testificada frecuentemente en el judaísmo anterior a Jesús no implica la escasa importancia en él de la realidad señalada con tal expresión. Porque esa realidad se podía expresar de diversos modos, y así lo hizo la tradición israelita. Lo decisivo ahí, al igual que en la esperanza mesiánica, no era la terminología, que podía ser muy variada, sino la realidad a la que esta apuntaba.

A lo largo de su amplia historia, el símbolo de la realeza de Yahvé se fue cargando de una multiforme potencia evocadora. Un motivo fundamental era el de la realeza *creacional* de Dios. Yahvé era proclamado como el rey de toda la tierra y de los pueblos que en ella habitan, ya que él era quien la había fundado sobre la base de la *justicia*, es decir, en el orden de la paz y de la vida. Con este motivo se engarzaba el de la realeza *liberadora* de Dios. Conforme a la ideología regia tradicional, el rey era el garante de la justicia para los indefensos, que no podían hacer valer sus derechos por sí mismos. La soberanía de Yahvé tenía, entonces, esencialmente un marcado carácter liberador. Dios rey era el garante de la justicia para los desprotegidos, para el esclavo, el pobre, el huérfano y la viuda. Ante la violación del derecho, Dios tenía que intervenir con su acción de justicia. Así, Yahvé rey era el liberador de su pueblo Israel ante todo tipo de opresión, incluyendo la dura esclavitud bajo el dominio de los otros pueblos.

Ahí se fundó la *esperanza* en un futuro reino de Dios, que surgió cuando la situación histórica ya no podía hacer visible la soberanía de Yahvé sobre el pueblo de Israel. Eso aconteció en el tiempo de la gran crisis del exilio, cuando Israel, bajo dominio extranjero, había sido despojado del derecho a su tierra y a sus instituciones ancestrales y llevaba una existencia de pueblo esclavo. Parecía que la soberanía benefactora de Yahvé sobre él había desaparecido. Fue entonces cuando, al no poder recurrir al presente de la historia, surge la esperanza en una manifestación futura de la realeza de Dios, que iba a significar la liberación y la renovación definitiva del pueblo humillado.

El punto de arranque de esa esperanza fue, al parecer, la proclamación del Deuteroisaias (Is 40–55). Aquel gran profeta o grupo profético del exilio proclamaba para el futuro inmediato la nueva acción creadora de Dios, que iba a significar la restauración del pueblo exiliado, al estilo de lo que había sucedido en el acontecimiento ancestral de la liberación del éxodo, con el cual Yahvé había salvado y fundado a su pueblo Israel. Esa iba a ser la acción soberana del Dios rey que instauraría su soberanía en Jerusalén sobre su nuevo pueblo liberado. Fue así como la manifestación futura de la soberanía del Dios liberador se convirtió en el núcleo central de la esperanza de Israel en la larga época del posexilio. Aparece frecuentemente en la profecía posexilica. Pero su desarrollo más amplio se dio en la literatura apocalíptica. De especial importancia y gran influjo posterior son los textos del libro de Daniel, en los que la manifestación histórica del reino de Dios se presenta efectuándose en la inminente donación de la soberanía al pueblo de Israel, que así pondrá fin a los dominios bestiales de los imperios opresores. Pero esa esperanza fue también objeto de la oración del pueblo. La amplia tradición judía testifica que el reino de Dios se convirtió en un poderoso símbolo evocador, cargado de resonancias, dentro de la esperanza israelita, incluida la del judaísmo del tiempo de Jesús.

b) *Jesús* convirtió ese símbolo de la esperanza israelita en *centro configurador* de toda su misión. Lo testifican con toda claridad los evangelios sinópticos, en los que la expresión *reino de Dios* figura con frecuencia en todos los estratos de la tradición y ligada fundamentalmente a los dichos de Jesús¹. El símbolo, en efecto, tenía una gran potencia evocadora del multiforme acontecimiento liberador que Jesús proclamaba y escenificaba en su misión. Las comunidades cristianas relegaron un tanto esa terminología jesuana, quizá por razón del peligro de los malentendidos que podía suscitar, pero conservaron la realidad a la que apuntaba y la expresaron de diversos modos.

En cuanto a su sentido fundamental, el símbolo de Jesús tenía el *mismo carácter* que el de la esperanza tradicional israelita. El reino de Dios era el acontecimiento liberador esperado, el acontecimiento único y definitivo con el que Dios iba a transformar la historia del pueblo de Israel y, por su medio, la de todos los pueblos de la tierra. Su base, evidentemente, era la confesión de la realeza permanente del Dios creador. Pero lo que Jesús proclamaba y escenificaba era que esa soberanía esencial de Dios, hasta entonces oculta y sin efecto en la historia degradada del pueblo, se manifestaba definitivamente en el momento presente con su potencia salvadora. Era ahora cuando Dios inauguraba el acontecimiento añorado e irrepetible en toda la historia de Israel y del mundo, manifestando así su auténtica soberanía de Dios creador y salvador.

8.2. El acontecimiento creacional e histórico

El símbolo del reino de Dios en la tradición israelita y en la asunción de esta por parte de Jesús tenía un marcado carácter creacional e histórico. No apuntaba para nada al final de

este mundo, al cual sucedería un mundo trascendente o del ámbito celeste, sino que señalaba la transformación de este mundo histórico. La nueva creación que aparece en el nuevo ámbito del reino de Dios va surgiendo desde la renovación de esta creación histórica tergiversada. Porque el Dios liberador es precisamente el Dios creador, ya que solo hay un único Dios.

a) Ahí se enmarca el talante de la *proclamación* de Jesús. En su frecuente lenguaje de *imágenes y parábolas*, se alza con sorprendente viveza la inmediatez de la creación y de la vida reales, bien alejadas de un mundo ideal, romántico o virtual. Las parábolas de Jesús representan así una gran novedad con respecto a la tradición judía anterior a él. En la base de ellas se descubre, en efecto, la experiencia de la vida real de los poblados galileos, mostrando así un tono de inmediatez muy diferente del tono artificial del material parabólico del judaísmo anterior a él, centrado especialmente en las comparaciones alegorizantes, en las alegorías o en las fábulas. De este modo, las parábolas de Jesús son el lenguaje adecuado para la proclamación del reino de Dios. Todas ellas narran, explícita o implícitamente, ese acontecimiento liberador. Y lo narran como un acontecimiento inmediato, que sucede en el decurso de la vida real tal cual es, con todo su encanto, pero también con toda su rudeza. Precisamente ahí, en ese mundo real de la vida, acontece el misterio extraño y sorprendente del reino de Dios.

Incluso alguna tradición preciosa recopilada en la fuente Q hace referencia explícita al *Dios creador*. Ahí está el texto de Q 6,35, al poner como ejemplo de conducta soberana al Dios creador que cuida de su tierra de cultivo haciendo salir el sol y enviando la lluvia. De modo semejante, el texto de Q 12,6-7 describe al Dios creador que atiende a sus criaturas, llevando cuenta de los gorriones y, al estilo de una madre extremadamente cuidadosa, también de los cabellos de la cabeza de sus criaturas. Y ahí está también el magnífico texto de Q 12,22-31, que habla de la confianza en el Dios creador, que generosamente mantiene a sus criaturas, dándoles el alimento y el vestido. También al Dios creador, pero ahora citando el relato de Gen 1-2, remite Mc 10,2-9 al declarar ilegítima la normativa tradicional del divorcio desde el motivo del Dios creador de la pareja humana.

PARÁBOLAS EVANGÉLICAS

Las parábolas son los dichos escenificados en imágenes y comparaciones. La tradición evangélica de dichos de Jesús contiene un amplísimo material de ese tipo. En ocasiones, se trata de dichos cortos que utilizan imágenes, comparaciones o metáforas elementales. Pero otras veces se trata de dichos alargados, que desarrollan imágenes o comparaciones con una cierta amplitud. Entre estos últimos se pueden distinguir dos formas básicas: los *relatos parabólicos*, o relatos concretos de un suceso especial e insólito de la vida, y las *semejanzas*, o narraciones de sucesos ordinarios del acontecer de la creación o de la vida. Las parábolas

evangélicas tienen, indudablemente, un amplio e importante núcleo auténtico de Jesús: en su gran mayoría, reflejan el medio ambiente histórico, ecológico, social y religioso de la misión de Jesús, y tienen además un tono de inmediatez y viveza, basado en la experiencia inmediata de la vida real. El material parabólico fue el lenguaje clave de Jesús en su proclamación del acontecimiento del reino de Dios, porque solo en ese lenguaje poético de imágenes y comparaciones se podía hablar de ese acontecimiento maravilloso, indefinible por conceptos fijos y categorías. Lo que hacen las parábolas es narrar imaginativamente lo que sucede en ese acontecer sorprendente de la soberanía de Dios. Esa, y no la enseñanza de verdades generales de tipo religioso o ético, es su clave interpretativa.

1. Relatos parabólicos

Marcos (y paralelos)

12,1-11 (Mt 21,33-44; Lc 20,9-18): los arrendatarios homicidas

13,34-36 (cf. Lc 12,35-38): los siervos vigilantes

Marcos y fuente Q (paralelos)

Mc 3,23-25; Q 11,17 (Mt 12,25): el reino y la casa divididos

Mc 3,27; Q 11,21-22 (Mt 12,29): el asalto de la casa

Fuente Q

6,47-49 (Mt 7,24-27): la construcción de la casa

11,24-26 (Mt 12,43-45): la vuelta del espíritu impuro

12,39-40 (Mt 24,43-44): el ladrón

12,42-46 (Mt 24,45-51): el criado fiel y el infiel

12,57-59 (Mt 5,25-26): el camino hacia el juez

13,25-27 (Mt 7,22-23): la puerta cerrada

14,16-24 (Mt 22,1-14): los invitados al banquete

15,3-7 (Mt 18,2-14): la oveja perdida

19,12-26 (Mt 25,24-29): el dinero confiado a los siervos

Mateo (material propio)

13,44-46: el tesoro y la perla (par de relatos parabólicos)

18,23-35: el siervo inmisericorde

20,1-16: los trabajadores en la viña

21,28-31a: los dos hijos

22,11-14: el traje de fiesta

25,1-13: las diez doncellas

25,31-46: el juicio universal (escenificación parabólica)

Lucas (material propio)

7,41-43: los dos deudores perdonados

10,29-37: el buen samaritano

11,5-8: el amigo inoportuno

12,16-21: el rico necio
12,35-38: los criados vigilantes
12,47-48: el castigo del criado infiel
13,6-9: la higuera estéril
14,7-11: los asientos en el banquete
14,28-32: preparación para la construcción de la torre y para la guerra
15,8-10: la moneda perdida
15,11-32: el padre y los dos hijos
16,1-8: el administrador despedido
16,19-31: el rico y el mendigo Lázaro
17,7-10: el criado y el amo
18,2-8a: la viuda y el juez injusto
18,10-14: el fariseo y el publicano

2. *Semejanzas* (e interpretaciones alegóricas)

Marcos (y paralelos)

4,3-9.13-20 (Mt 13,3b-8.18-23; Lc 8,5-8.11-15): la siembra y la cosecha (parábola e interpretación alegórica)
4,26-29: la semilla que crece sola
13,28-29 (Mt 24,32-33; Lc 21,29-31): la higuera que brota (imagen ampliada)

Marcos y fuente Q (paralelos)

Mc 4,21 (Lc 8,16); Q 11,33 (Mt 5,15): la lámpara
Mc 4,30-32; Q 13,18-19 (Mt 13,31-32): el grano de mostaza
Mc 9,50; Q 14,34-35 (Mt 5,13): la sal (imagen ampliada)

Fuente Q

7,31-32 (Mt 11,16-17): los niños jugando en las plazas
11,11-13 (Mt 7,9-11): el hijo que pide comida al padre
11,34-36 (Mt 6,22-23): el ojo como lámpara del cuerpo (imagen ampliada)
12,54-56 (Mt 16,2-3): los signos meteorológicos
13,20-21 (Mt 13,33): la levadura
13,24 (Mt 7,13-14): la puerta estrecha (imagen alargada)

Mateo (material propio)

5,14: la luz del mundo y la ciudad sobre el monte (par de imágenes ampliadas)
13,24-30.36-43: el trigo y la cizaña (parábola e interpretación alegórica)
13,47-50: la red llena de peces (parábola e interpretación alegórica)
13,52: el letrado como un padre de familia (imagen ampliada)

b) Ese mismo tono creacional evidenciaban las *acciones* que Jesús efectuaba como signos del acontecimiento liberador del reino de Dios. Dentro de ellas, tenían una especial importancia sus comidas festivas y abiertas a los necesitados y desclasados, que

estaban en correspondencia con la imagen del banquete que Jesús empleaba para describir la gran fiesta del reino de Dios. Pero el mismo tono mostraban sus curaciones, en cuanto signos de la presencia del reino de Dios que liberaba y sanaba al pueblo enfermo y oprimido, restituyéndolo al disfrute de la vida, don del Dios creador. Y lo mismo hay que decir de las diversas acciones de acogida del pueblo humilde y marginado, donde se hacía visible el nuevo ámbito de comunión de vida social que se estaba creando con el acontecimiento transformador del reino.

Toda la misión de Jesús, en definitiva, era el gran signo de la presencia *inmediata* del Dios creador, señor de la tierra y de la vida en ella. Las diversas manifestaciones del acontecer de la creación y de la vida se convertían en parábola del reino de ese Dios creador y liberador. Ahí se revelaba el Dios ahí, que no necesitaba la mediación de un ámbito sagrado, porque el verdadero templo donde habitaba su presencia era el pueblo y las criaturas que vivían en su heredad. Era en ese ámbito de la creación y de la vida en ella donde se desplegaban la soberanía y la potencia salvadora de aquel que era y seguía siendo siempre el *amigo de la vida* (Sab 11,26).

8.3. El proceso dinámico

a) Al tratarse de un acontecimiento creacional e histórico, el reino de Dios proclamado y escenificado por Jesús debía tener el carácter de un proceso dinámico. Porque su origen estaba en la acción única y maravillosa del Dios soberano, que creaba un ámbito de energía en el cual se iba realizando gradualmente la transformación de la realidad histórica. Eso quiere decir que el acontecimiento del reino de Dios no podía quedar reducido a un acto puntual, sino que conllevaba necesariamente un *camino* de desenvolvimiento dentro de la historia. Porque la liberación y la transformación históricas, que eran su objetivo, no se efectúan de un modo instantáneo, sino en un proceso de evolución y maduración, con un comienzo, un medio y un final. Y entonces la acción de Dios que está en el origen de ese acontecimiento liberador no puede limitarse a un acto instantáneo, de tipo casi mágico, sino que debe tratarse de una acción continuamente creadora, que desencadena y sostiene permanentemente el proceso dinámico de transformación.

b) Todo ello tiene una importante implicación que no se puede olvidar. En cuanto proceso histórico, el acontecimiento del reino de Dios escenificado por Jesús estaba necesariamente bajo el influjo de los condicionantes de la situación histórica. Eso equivale a decir que no podía ser un acontecimiento prefijado y automático, sino *abierto* a varias posibilidades. Porque el camino de su realización dependía, entre otros condicionantes, de su acogida o su rechazo por parte del pueblo al que estaba dirigido.

Son las *parábolas* las que describen con gran viveza los hitos fundamentales y las posibles encrucijadas del camino de ese acontecimiento del reino de Dios.

1) El punto de arranque que abre el camino es el *don* maravilloso de Dios, sorprendente y sin presupuesto alguno. Así narran muchas parábolas el acontecimiento del reino de Dios, describiendo sus diversos aspectos de regalo insospechado. Es la actuación del Dios de pura gracia, que posibilita una salida en medio de la situación de aporía, sin aparente salida. Es la acción creadora de Dios, que rompe los viejos esquemas y abre las puertas a una nueva creación, en la que rige un orden nuevo, el de su justicia creacional, que trasciende la situación vieja e inviable. Se inaugura así el gran año de gracia, el año jubilar permanente, de la condonación de las deudas, de la liberación de los esclavos, del perdón, del nuevo comienzo, del nuevo pueblo. Buenos ejemplos de ese tipo de parábolas son el par de parábolas del tesoro y de la perla (Mt 13,44-46), la del siervo inmisericorde (Mt 18,23-35), la de los trabajadores en la viña (Mt 20,1-16), la de los dos deudores perdonados (Lc 7,41-43), la de la oveja perdida (Q 15,4-7), la de la moneda perdida (Lc 15,8-10), la del padre y los dos hijos (Lc 15,11-32), o la del fariseo y el publicano (Lc 18,10-14).

2) Pero ese gran don del reino de Dios exige ser *acogido*. Porque, aunque tiene su origen en la acción incondicional del Dios soberano, no es un acontecimiento de tipo automático o mágico. Para que despliegue su dinamismo, hay que introducirse en él; si no, se permanece fuera de su energía transformadora, es decir, en la vieja situación de aporía y de perdición. No se trata, en efecto, de una realidad que esté ahí, delimitada y estática, sino de un acontecimiento que despliega su energía al ingresar en su campo de fuerza. Todas las parábolas son, en definitiva, invitaciones a acoger ese acontecimiento y a ingresar dentro de su ámbito liberador. La parábola de los invitados al banquete (Q 14,16-24 y evangelio de Tomás 64) es paradigmática para el resto de las parábolas.

Eso convierte las parábolas en narraciones *abiertas*, que deben ser concluidas por los oyentes en su propia vida. Porque lo que hace el acontecimiento del reino es crear una nueva situación, con nuevas posibilidades de vivir la vida. Un buen número de parábolas describen esas nuevas posibilidades de vida que se abren para aquellos que ingresan dentro del ámbito de la nueva justicia del reino de Dios, como, por ejemplo, la parábola del siervo inmisericorde (Mt 18,23-35), la de los dos deudores perdonados (Lc 7,41-43), la del buen samaritano (Lc 10,29-37), la de los asientos en el banquete (Lc 14,7-11), o la del criado y el amo (Lc 17,7-10).

3) Pero la nueva justicia del reino de Dios rompe frecuentemente la normativa y los esquemas tradicionales que han dirigido la vida hasta ahora. Y eso les resulta a muchos molesto y hasta escandaloso. El acontecimiento del reino de Dios produce entonces una auténtica *crisis* que puede conducir a rechazarlo e incluso a oponerse frontalmente a él. Ese es el contexto del tono de advertencia y amenaza que aparece en numerosas parábolas, que intentan así provocar la acogida inaplazable del acontecimiento salvador presente, realzando la seriedad del momento. Así, por

ejemplo, las parábolas de los arrendatarios homicidas (Mc 12,1-11), de la construcción de la casa (Q 6,47-49), de los niños jugando en las plazas (Q 7,31-32), de la vuelta del espíritu impuro (Q 11,24-26), del camino hacia el juez (Q 12,57-59), de la puerta estrecha (Q 13,24), de la puerta cerrada (Q 13,25-27), de los invitados al banquete (Q 14,16-24), de los trabajadores en la viña, con la protesta de los trabajadores de la primera hora (Mt 20,1-16), de la higuera estéril (Lc 13,6-9), de la preparación para la construcción de la torre y para la guerra (Lc 14,28-32), del padre y los dos hijos, con la protesta del hijo mayor (Lc 15,11-32), del administrador despedido (Lc 16,1-8), del rico y el mendigo Lázaro (Lc 16,19-31).

Ese camino del reino de Dios que describen las parábolas refleja el camino que tuvo que recorrer la *misión de Jesús* en los poblados de Galilea. Esta se encontró, de hecho, con la oposición y el rechazo. Y fue entonces cuando se abrió un nuevo camino, diferente del anterior, para la implantación del reino de Dios. Si el proceso del reino de Dios hubiera sido algo prefijado en una única dirección, su encuentro con el rechazo habría significado su total fracaso. Pero, al tratarse de un proceso abierto a varias posibilidades, la inviabilidad de una posibilidad por razón de los condicionantes de la situación histórica, lejos de señalar su final, marcó el inicio de un nuevo e insospechado camino.

c) La exposición anterior da la perspectiva para el tratamiento de la cuestión clásica, permanentemente debatida, sobre si el reino de Dios proclamado por Jesús era una realidad *presente* o *futura*. La frecuente confusión en el planteamiento de esta cuestión se debe a que se parte de una comprensión del reino de Dios como un acto puntual, no como un acontecimiento en proceso. Porque, en cuanto tal acontecimiento dinámico que se desarrolla en un proceso histórico, es evidente que el reino de Dios debía tener en su desenvolvimiento tanto una dimensión presente como una dimensión de un amplio futuro. Encajan perfectamente dentro de ese esquema las diversas afirmaciones de la tradición evangélica, que frecuentemente han sido consideradas contradictorias, pero que realmente no lo son.

1. La expresión *reino de los cielos*, frecuente en Mt, equivale a la más ordinaria y original *reino de Dios*, ya que el genitivo *de los cielos* era en el judaísmo un modo de expresar el ámbito de Dios; el genitivo *de los cielos* señala, entonces, el origen del acontecimiento salvador del reino en el ámbito divino, y no el lugar de su despliegue, en un supuesto mundo celeste. La expresión *reino de Dios* (o *reino de los cielos* en Mt) figura 96 veces en los evangelios sinópticos: 14 en Mc; 47 en Mt; y 35 en Lc. En textos independientes (descontando los paralelos) aparece 72 veces: 14 en Mc; 11 (o 10) en Q; 30 en textos independientes de Mt; y 17 en textos independientes de Lc. Normalmente, figura dentro de dichos de Jesús o en referencia a la proclamación de este o de sus discípulos. En el resto del Nuevo Testamento, la expresión *reino de Dios* figura solo 22 veces, y ligada a tradición. A tradición bautismal se deben, concretamente, los dos casos de la expresión *reino de Dios* en el evangelio de Jn (3,3.5) y los siete casos en que la expresión figura en las cartas auténticas de Pablo.

9. La estrategia del reino de Dios

9.1. La perspectiva

La perspectiva de Jesús en su proyecto de implantación del reino de Dios era la transformación del *pueblo completo* en su conjunto. Eso incluía, por supuesto, la transformación de los miembros de ese pueblo, pero no en cuanto individuos aislados, sino precisamente en cuanto partes integrantes de él. Esa perspectiva la señalaba con gran plasticidad el grupo de *los doce* seguidores que le acompañaban en su misión (Mc 3,14-18), ya que se trataba del signo profético viviente del Israel total, el de las doce tribus, que iba a ser renovado con el acontecimiento liberador que ya se había inaugurado. Y así, en el reino mesiánico que pronto iba a instaurarse participaría ese Israel completo restaurado, a cuyo frente estaría el grupo de *los doce* (Q 22,28.30). Parece claro, entonces, que el proyecto de Jesús tenía por finalidad la renovación del pueblo completo de Israel, no la formación de un grupo especial dentro de él.

Consiguientemente, era también el pueblo en su conjunto el que tenía que acoger el acontecimiento del reino de Dios. La decisión a la que invitaba Jesús no estaba dirigida a individuos aislados, sino a los miembros del pueblo, de cuyo destino eran todos responsables. Por eso, las advertencias y amenazas ante el rechazo de la misión iban dirigidas comunal y colectivamente a los poblados que no habían acogido a los misioneros (Mc 6,11; Q 10,10-12; Q 10,13-15), o a la ciudad de Jerusalén rebelde, representante de todo el pueblo (Q 13,34-35), o a la *generación* actual pervertida en su conjunto (Mc 8,12; 8,38; 9,19; Q 7,31-35; 11,29-32; 11,49-51; Mt 12,45).

Tampoco los *seguidores* de Jesús, que colaboraban en su misión, formaban un grupo aparte dentro del pueblo, sino que estaban al servicio de la misión dirigida a todo el pueblo. De igual modo, los *adeptos* al movimiento de Jesús dentro de los poblados no representaban un grupo aparte dentro de la comunidad local, sino que eran el signo efectivo y el anticipo del pueblo completo que iba a ser renovado.

9.2. El estadio inicial

a) La primera misión autónoma de Jesús, la más amplia cronológicamente, estuvo centrada en *Galilea* y en las regiones de su entorno inmediato. Y su ámbito fueron los *poblados*, no las ciudades. Ese ámbito misional aldeano está perfectamente reflejado en la tradición evangélica, cuyo tono general remite, como suelo original suyo, al entorno y

a la vida de las aldeas. En las pocas ocasiones en que hace referencia a la vida en las ciudades lo hace, más bien, en un tono negativo, para marcar su contraste con la vida en los poblados. Detrás de la tradición evangélica se descubre la típica vida aldeana, con el reducido mundo laboral y social de una pequeña comunidad con una cierta autonomía, pero que también tenía contactos con el mundo laboral, comercial y social de las ciudades cercanas, adonde había que acudir en ocasiones, para intercambiar productos, para buscar un trabajo ocasional o incluso más estable, para solucionar conflictos ante el juez, cuyo proceso podía concluir con el encarcelamiento (Q 12,58-59), o para pedir algún préstamo a los ricos prestamistas, normalmente usureros, con todos los consiguientes problemas de endeudamiento.

b) Resulta difícil suponer que ese ámbito geográfico de la misión de Jesús fuera algo simplemente casual. Más lógico parece pensar que formaba parte de la estrategia de Jesús en su proyecto de implantación del reino de Dios. Todo parece apuntar a que Jesús pensaba que el camino de la renovación del pueblo completo de Israel debía tener como *primer estadio* la transformación de la población que habitaba en las aldeas. Su comienzo por las aldeas de Galilea y de las regiones de su entorno estaba bien justificado, ya que ese era el ámbito geográfico donde él vivía.

La tradición evangélica no indica las razones que pudo tener Jesús para esa estrategia. Pero se pueden inferir desde la situación de la población aldeana. Es probable que Jesús viera en esa población de las aldeas la base del pueblo de Israel *humillado y oprimido*, que debía ser liberado y renovado. Porque esa población rural, cada vez más endeudada y empobrecida, reflejaba especialmente al pueblo de Israel pobre y desheredado, despojado de su derecho al disfrute de la tierra que Dios le había concedido en heredad. En esa población aldeana especialmente estaba representado el Israel enfermo y endemoniado, es decir, el dominado por los poderes esclavizadores que lo tenían sometido a una vida degradada, indigna de un pueblo libre elegido por el Dios de la liberación.

En contraste con las aldeas estaban las *ciudades*, donde vivían quienes detentaban el poder opresor, junto con sus diversos colaboradores. Esto no quiere decir que en las ciudades no hubiera un amplísimo estrato de gente pobre. Pero, dentro de la perspectiva colectiva, la ciudad era la representante del estamento dominador de los dirigentes, de los terratenientes y de todos sus colaboradores. No era ese estamento el representante del pueblo ancestral de Israel, sino precisamente su opresor, porque era básicamente el causante de la miseria que sufrían las familias campesinas, por razón de los múltiples impuestos, de las obligaciones económicas y de las regulaciones que aquel les imponía.

Dentro de este contexto, parece lógico pensar que la implantación del reino de Dios, si es que quería ser noticia y acción de esperanza para el Israel oprimido, tenía que comenzar allí donde se encontraba la base de ese pueblo humillado: los poblados. Esa fue precisamente la estrategia misional de Jesús, que, obviamente, distaba mucho de la estrategia del poder o del influjo de los estamentos socialmente influyentes, porque, en

tal caso, debería haber comenzado su misión por las ciudades. Se trataba, más bien, de la estrategia del encuentro directo con el pueblo perdido, que necesitaba la sanación y la renovación de su existencia miserable.

9.3. El estadio final

a) Pero en la perspectiva final del proyecto misional de Jesús estaba, como se ha indicado anteriormente, la renovación del *pueblo completo* de Israel. Todo apunta a que la lógica del proyecto de Jesús calculaba que la implantación del reino de Dios en las aldeas de Galilea y del entorno desencadenaría un proceso imparable, que conduciría a su implantación en todo el pueblo de Israel desde Jerusalén, el centro referencial del mismo, tanto para los israelitas de Palestina como para los de la diáspora. Se efectuaría entonces la renovación del Israel total de las doce tribus. Ello equivaldría al fin definitivo del exilio, con el pueblo completo disfrutando del don de la heredad a él otorgada por el Señor de la tierra. Esa sería la época de la renovación de todas las instituciones del pueblo de la alianza.

Esa renovación del pueblo completo tenía que incluir, lógicamente, la participación en ella de todos los antepasados muertos, a cuya cabeza debían estar los patriarcas. Eso significa que debía efectuarse la *resurrección* de esos antepasados del pueblo, un motivo perteneciente ya a la esperanza israelita tradicional. De la resurrección de los muertos se habla expresamente en Mc 12,18-27, un texto muy elaborado, pero que probablemente se funda en un núcleo auténtico jesuano. De ella se habla también expresamente en otros dichos de Jesús de la tradición evangélica posterior. Además, está implícita en varios textos de la tradición antigua, como es el dicho de Q 13,28-29, que habla del banquete final con los patriarcas; o el dicho de Mc 14,25, que anuncia el banquete definitivo en el reino Dios, en el que participará Jesús después de su muerte; y también los numerosos textos referentes al juicio.

Dentro de este contexto, hay que indicar algo muy significativo. Según muestra la etapa final de la misión de Jesús, como mediación fundamental para la renovación definitiva del Israel completo, Jesús proyectaba la instauración de un *reino mesiánico* especial, centrado en Jerusalén, la capital de Israel¹. Eso es lo que muestran claramente los signos mesiánicos efectuados por Jesús en su entrada en Jerusalén y en su consiguiente acción en el templo. Por congruencia histórica, esa trama mesiánica tuvo que estar ya en el horizonte de la etapa misional galilea.

b) Según el proyecto de Jesús, la renovación del pueblo completo de Israel sería el camino para la transformación de *todos los pueblos*, que ingresarían también en el ámbito salvador del reino de Dios. Entonces surgiría la comunión de todos los pueblos de la tierra para formar la auténtica humanidad querida por Dios. Jesús asumía ahí una dimensión importante de la esperanza israelita, según la cual el pueblo de Israel iba a ser medio de salvación para el resto de los pueblos. Esa profunda autoconciencia de Israel

estuvo presente a lo largo de toda su historia, aunque en ocasiones había quedado velada por la tendencia a la revancha y a la exclusión, efecto de su larga y dura experiencia de opresión por las sucesivas potencias gentiles.

Es verdad que, en conformidad con su estrategia, la misión de Jesús estuvo centrada en el pueblo de Israel. Pero ello no excluía *contactos* esporádicos con gentiles e incluso acciones de liberación efectuadas en favor de estos, según testimonia la tradición evangélica. Es lógico que Jesús interpretara esas acciones liberadoras como signos proféticos del estadio final de realización del reino de Dios, en el cual iban a participar todos los pueblos de la tierra, según describe el dicho de Q 13,28-29. En ese motivo de la misión de Jesús se apoyó, sin duda, la corriente helenística del cristianismo antiguo, ya desde los mismos comienzos, para acoger a los gentiles dentro de sus comunidades y abrir a ellos su misión.

De este modo, la *culminación* de todo el proceso de realización del reino de Dios proyectado por Jesús sería la época de la gran paz y de la plenitud de vida, de la que disfrutarían juntos Israel y todos los pueblos de la tierra ya renovados, configurando así la nueva humanidad pacificada. Jesús describía esa época final con la imagen, ya tradicional en la esperanza israelita, del gran banquete de la fiesta definitiva (Mc 14,25; Q 13,28-29). Signos proféticos del mismo eran las comidas abiertas que Jesús celebraba durante su misión.

¹. Este tema se desarrollará en el capítulo 13.

10. La escenificación misional

10.1. La misión itinerante

a) Como ya se ha señalado anteriormente (apartado 6.3), el cambio de escenario temporal y geográfico en la misión de Jesús con respecto a la de Juan exigía también un cambio en cuanto al método misional. Porque no se trataba ya del tiempo preparatorio en el desierto, sino del tiempo del acontecimiento salvador en la *tierra* donde habitaba el pueblo de Israel. Este, pues, ya no tenía que acudir al desierto, como en el caso de la misión de Juan, sino que eran ahora los agentes del reino de Dios (Jesús y sus colaboradores) quienes tenían que recorrer la tierra en la que el pueblo habitaba. Esa fue la razón por la que la implantación del reino de Dios en los poblados de Galilea y del entorno comportó una misión itinerante a lo largo de ellos.

Según la tradición evangélica, Jesús eligió como centro de su misión el poblado de *Cafarnaún*. Se trataba de una elección bastante adecuada, dado que ese poblado fronterizo y a la orilla del lago de Galilea podía convertirse en un centro misional estupendo, aparte de que allí se encontraba la casa de los colaboradores misionales Pedro y Andrés, que podía brindar alojamiento. Desde Cafarnaún, Jesús y sus colaboradores hacían sus recorridos misionales por los poblados galileos y los de las regiones del entorno. Un lugar frecuente de encuentro con la gente era la sinagoga, donde se congregaba el pueblo. También las casas privadas, con todas sus conexiones, desempeñaron un papel importante en la misión. Pero lugares de encuentro podían ser también las calles y plazas de las aldeas, e incluso el descampado. Sobre todos esos lugares hay testimonios en la tradición evangélica. La misión de Jesús no estaba ligada a un lugar fijo; su escenario era, más bien, la tierra entera en donde habitaba el pueblo.

b) Según esto, la *itinerancia* misional no tenía entidad propia, sino que estaba en función de la misión dirigida al pueblo que habitaba en la heredad de Dios. No eran, pues, los misioneros itinerantes los que ocupaban el centro de referencia, sino precisamente el pueblo sedentario, beneficiario del acontecimiento transformador del reino de Dios. Los misioneros eran solo los *trabajadores* (Q 10,2.7) de ese acontecimiento al servicio de ese pueblo de la tierra. Esta función básica de la misión itinerante da la perspectiva adecuada para precisar algunos aspectos del proyecto de Jesús.

Lo que Jesús intentaba con su misión no era, ciertamente, un movimiento itinerante, de abandono de la vida sedentaria de los poblados, sino precisamente la renovación de esta. El seguimiento de Jesús por parte de la gente, incluso fuera de las aldeas, del que

habla la tradición evangélica, no hay que entenderlo como un movimiento de abandono de la vida en los poblados, sino como efecto de la misión en ellos, ya que esta intentaba crear una comunión supralocal entre la población aldeana.

Tampoco los *misioneros* itinerantes, con Jesús a la cabeza, formaban un grupo especial receptor del reino de Dios, sino un grupo misional servidor de ese acontecimiento. En consecuencia, la itinerancia de los misioneros no era, en contra de lo que se afirma con frecuencia, ningún signo de denuncia social ni de un radicalismo ejemplar, con una existencia a la intemperie, una pobreza extrema y un desarraigo familiar y social, en contraste con el estilo de vida sedentario. La función y el sentido de la itinerancia no iban, ciertamente, en la dirección de marcar un radicalismo de comportamiento marginal antisocial o anticultural, supuesto signo de la radicalidad del reino de Dios, sino que iban exactamente en la dirección del servicio al pueblo de la tierra, que sí tenía que renovarse desde las exigencias de la alianza del Dios soberano.

Ello no significa, claro está, que la *vida de itinerancia* de Jesús y sus colaboradores misionales no tuviera como consecuencia frecuentes experiencias de indigencia y de marginación, como las tenía la existencia de cualquier itinerante. Pero esas eran exigencias del servicio misional, no de un estilo intencionado de vida radical. Así, el equipamiento elemental y la falta de provisiones en los viajes de los misioneros no se debían a su talante ascético radical, sino a que iban a encontrar cobijo y sustento en los poblados que visitaban (Mc 6,8-10; Q 10,4-9). Lo que ese comportamiento señalaba, entonces, era la despreocupación de los misioneros itinerantes con respecto a los preparativos para sus viajes por las aldeas, no distantes entre sí, en las que habitaba gente pobre como ellos y que les iba a dar lo necesario para la subsistencia.

10.2. Los colaboradores misionales

a) Jesús era el agente principal de la misión. Pero la amplia labor misional no podía ser de uno solo. Por eso, Jesús escogió a algunos para lo acompañaran y colaboraran con él en la tarea misional. La *función* de esos acompañantes de Jesús la señalan con claridad los relatos de su elección (Mc 1,16-20; 2,14; 3,13-15). La invitación que Jesús hace a algunas personas concretas a seguirlo equivale a una auténtica elección profética. Los seguidores van a ser, ni más ni menos, *profetas* que compartirán con Jesús su tarea de profeta itinerante. Las instrucciones misionales (Mc 6,6-13; Q 10,2-16) especifican la tarea de esos profetas del reino de Dios. Participan de los poderes del mismo Jesús: son los trabajadores de la gran cosecha definitiva, que proclaman la presencia del reino de Dios y escenifican su poder salvador por medio de los signos de liberación del dominio del mal y de sanación del pueblo enfermo. Son, entonces, los representantes de Jesús, que los envía, y así, también los representantes de Dios mismo, el dueño de la cosecha, que ha enviado a Jesús.

Esto quiere decir que la función de los colaboradores misionales de Jesús estaba determinada, al igual que la de este, por el servicio al acontecimiento del *reino de Dios*. Ellos eran también, como lo era Jesús, los profetas pregoneros que anunciaban su llegada y los profetas escenificadores de los signos de su presencia liberadora. Y esto implica que también ellos participaban del carácter mesiánico de Jesús, ya que su misión tenía también el mismo carácter definitivo. En este sentido, se puede hablar de un profetismo mesiánico de tipo colectivo.

b) Únicamente desde esa función de servicio al reino de Dios se puede entender el *estilo de vida* de los seguidores de Jesús. La vida de itinerancia misional exigía el abandono temporal de la vida sedentaria: la casa, la familia, la profesión. Y esa nueva existencia itinerante comportaba necesariamente experiencias de indigencia, indefensión y marginalidad. Pero los misioneros itinerantes no llevaban una vida a la absoluta intemperie. Su subsistencia se la ganaban con la nueva profesión de servidores del reino de Dios, por medio de la acogida recibida en las casas de los poblados. En esa acogida encontraban los misioneros una ganancia en *casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos* (Mc 10,30).

Dentro de ese contexto misional, se puede decir que los misioneros itinerantes eran *signos proféticos* vivos de la presencia liberadora del reino de Dios para el pueblo sedentario de las aldeas. Su mismo estilo de vida, además de los signos que efectuaban, se convertía en una escenificación de aquel acontecimiento liberador cuya llegada ellos anunciaban.

Los misioneros itinerantes eran, en primer lugar, signos de la *nueva familia* de Dios en la que debía transformarse el pueblo de Israel. Porque el grupo de esos misioneros estaba integrado por personas de diversa procedencia, algunas de las cuales realizaban incluso un trabajo socialmente estigmatizado, como era el caso de los recaudadores de impuestos. Estaba integrado también por varones y mujeres. Así, ese grupo plural de los misioneros era un signo espléndido del nuevo pueblo unificado que tenía que ir surgiendo en el nuevo ámbito del reino de Dios.

El estilo de vida de los misioneros itinerantes era también un gran signo de la *esperanza* que traía el acontecimiento del reino de Dios. Con el mínimo equipaje para sus viajes, los misioneros eran para el pueblo de las aldeas, pobre como ellos, un signo permanente de confianza en la solicitud de Dios para con los indigentes e indefensos. Eran así una demostración viviente del abandono del agobio para cubrir las necesidades elementales del alimento y del vestido, porque detrás está el Dios dueño de la tierra, que cuida de las criaturas que en ella viven.

11. La transformación del pueblo

11.1. La gran sanación

Lo que escenificaba la misión de Jesús y de sus colaboradores era la liberación *global* que traía el reino de Dios. Su objetivo era la renovación del pueblo perdido de Israel en todas las dimensiones de su existencia, porque la situación de maldad en que este se encontraba afectaba también a toda su vida. Se requería, pues, una auténtica sanación de las raíces de la vida y de su tejido completo. Se exigía la victoria sobre la potencia de maldad y de pecado que estaba en la base, para que el pueblo enfermo pudiera ser curado y restituido a la vida plena en todos sus ámbitos. Eso es lo que Jesús y sus colaboradores misionales escenificaban con las *curaciones*, que configuran el núcleo histórico de la tradición evangélica de los milagros.

RELATOS DE MILAGROS EN LOS EVANGELIOS

Los relatos de milagros en los evangelios, sin contar los paralelos ni los sumarios o compendios, suman en total 33: 18 en Marcos; 2 en la fuente Q; 3 en los textos propios de Mateo; 6 en los textos propios de Lucas; 4 en Juan (sin contar los 3 paralelos con la tradición sinóptica). Es probable que pronto se confeccionaran colecciones de relatos de milagros que más tarde habrían utilizado los autores de los evangelios. Así, es posible que en la base de Mc 4,35–6,52 esté una colección tradicional de seis milagros en torno al lago de Galilea. Y también parece probable que Jn utilizara una colección de siete milagros. Se distinguen dos tipos fundamentales de relatos de milagros, cada uno de los cuales enmarca tres formas: a) En el primer tipo, el centro del relato es la persona: 1) demonio, agente de la enfermedad, según la cosmovisión de la antigüedad: *exorcismos* o curaciones como expulsiones de la potencia demoníaca; 2) enfermo: *terapias* o curaciones como restauración de la vida individual y social del enfermo (en esta forma se incluyen las resurrecciones); 3) taumaturgo: *epifanías* o manifestaciones del poder del taumaturgo. b) En el segundo tipo, el centro del relato es un asunto: 4) liberación de una amenaza: *liberaciones*, con una forma similar a los exorcismos: superación de la potencia caótica; 5) superación de una carencia: *donaciones*, con una forma similar a las terapias: signos del don del reino; 6) signo efectivo de algo detrás: *demonstraciones*, con una forma similar a las epifanías.

1. Exorcismos (6 casos)

Marcos (y paralelos)

- 1,23-28: poseso en la sinagoga (Lc 4,33-37)
- 5,1-20: poseso en Gerasa (Mt 8,28-34; Lc 8,26-39)
- 7,24-30: hija de la sirofenicia (Mt 15,21-28)
- 9,14-29: poseso epiléptico (Mt 17,14-21; Lc 9,37-43a)

Fuente Q

- 11,14 (Mt 12,22-23): poseso mudo

Mateo (texto propio)

- 9,32-34: poseso mudo

2. Terapias (19 casos)

Marcos (y paralelos)

- 1,29-31: suegra de Simón (Mt 8,14-15; Lc 4,38-39)
- 1,40-45: leproso (Mt 8,1-4; Lc 5,12-16)
- 2,1-12 (originalmente 2,2-5a.10b-12): paralítico (Mt 9,1-8; Lc 5,17-26)
- 3,1-6: hombre con el brazo atrofiado (Mt 12,9-14; Lc 6,6-11)
- 5,21-24.35-43: resurrección de la hija de Jairo (Mt 9,18-19.23-26; Lc 8,40-42.49-56)
- 5,25-34: mujer con flujos de sangre (Mt 9,20-22; Lc 8,43-48)
- 7,32-37: sordomudo (Mt 15,30-31)
- 8,22-26: ciego en Betsaida
- 10,46-52: ciego Bartimeo (Mt 20,29-34; Lc 18,35-43)

Fuente Q

- 7,1-10 (Mt 8,5-13): siervo del centurión (paralelo Jn 4,46-54)

Mateo (texto propio)

- 9,27-31: dos ciegos

Lucas (textos propios)

- 7,11-17: resurrección del hijo de la viuda en Naín
- 13,10-17: mujer encorvada
- 14,1-6: enfermo de hidropesía
- 17,11-17: diez leprosos
- 22,51b: curación de la oreja del siervo del sumo sacerdote (solo anotación)

Juan (no paralelos a los sinópticos)

- 5,2-9: paralítico en la piscina de Betesda
- 9,1-7: ciego de nacimiento
- 11,1-44: resurrección de Lázaro

3. *Epifanías* (1 caso)

Marcos (y paralelos)

6,45-51: travesía a pie del lago (Mt 14,22-33; paralelo Jn 6,16-21)

4. *Liberaciones* (1 caso)

Marcos (y paralelos)

4,35-41: tempestad calmada (Mt 8,23-27; Lc 8,22-25)

5. *Donaciones* (4 casos)

Marcos (y paralelos)

6,32-44: comida a los 5.000 (Mt 14,13- 21; Lc 9,10b-17; paralelo Jn 6,1-15)

8,1-9: comida a los 4.000 (Mt 15,32-39)

Lucas (texto propio)

5,4-11: pesca milagrosa (relato de elección)

Juan (no paralelo a los sinópticos)

2,1-11: abundancia de vino en un banquete en Caná

6. *Demostraciones* (2 casos)

Marcos (y paralelos)

11,12-14.20 (Mt 21,18-19): el signo de la higuera

Mateo (texto propio)

17,27: la moneda en la boca del pez (solo motivo novelístico)

Seis terapias tienen también carácter de *demostraciones*. Algunas lo tenían originalmente, pero otras lo adquirieron más tarde, al introducir dentro de ellas el motivo del sábado o del perdón de los pecados: Mc 2,1-12 (y paralelos): el perdón de los pecados (terapia transformada); Mc 3,1-6 (y paralelos): curación en sábado; Lc 13,10-17: curación en sábado; Lc 14,1-6: curación en sábado; Jn 5,2-18: curación en sábado (terapia transformada); Jn 9,1-41: curación en sábado (terapia transformada).

Jesús entendía sus curaciones, es decir, sus exorcismos y terapias, como *signos efectivos* de la presencia liberadora del reino de Dios. Así, las curaciones de Jesús, al igual que el resto de su actuación, estaban en función del acontecimiento del reino de Dios, cuya presencia actual él proclamaba con su misión. Concretamente, la tradición evangélica presenta los *exorcismos* como signos efectivos de la victoria del reino de Dios sobre el dominio de Satanás, el representante del poder de la maldad (Mc 3,22-27 y Q 11,15-18.21-22; Q 11,20; Lc 10,17-20). Los exorcismos mostraban así la dimensión

global de la liberación que traía el acontecimiento del reino de Dios. Las declaradas como posesiones demoníacas eran, en efecto, el signo de la existencia alienada y miserable del pueblo oprimido, determinado por extrañas potencias opresoras que no le permitían disponer de su historia y lo estaban conduciendo a su propia destrucción. Dentro de ese contexto, el acontecimiento del reino de Dios escenificado en los exorcismos significaba la sanación de la entera vida individual y social de ese pueblo humillado, eliminando el poder destructor de la maldad, simbolizado en la potencia demoníaca.

De igual modo, la tradición evangélica presenta las *terapias* como signos de la época de la salvación esperada (Q 7,18-23). Estas, junto con los exorcismos, eran las que demostraban la verdad de la proclamación sobre la llegada del reino de Dios (Q 10,9). Eran los signos efectivos de la gran transformación que el acontecimiento del reino estaba efectuando en el pueblo doliente, para convertirlo en el nuevo pueblo disfrutando de la vida, tanto en la dimensión individual como social. La dimensión social de la enfermedad y de su curación era especialmente patente para el caso de aquellas enfermedades que convertían a la persona enferma en un ser impuro y excluido de la vida social, como es el caso de la lepra, que representaba diversos tipos de enfermedades contagiosas de la piel. Pero, en definitiva, toda enfermedad, ante todo la que impedía una vida laboral normal, era fuente de indigencia y de marginación social.

11.2. La nueva familia de Dios

Como ya se ha señalado en varias ocasiones, la perspectiva de la transformación traída por el acontecimiento del reino de Dios no era de tipo individual, centrada en la renovación de la vida de los individuos aislados, sino de tipo *comunal*, centrada en la renovación de la vida del pueblo en su conjunto, comenzando por la de las comunidades locales de las aldeas galileas. La vida de los individuos se encuadraba en ese contexto comunal. En esas comunidades aldeanas, oprimidas por las normas y prácticas que los estamentos de poder les imponían conforme a sus propios intereses, había que avivar la tradición ancestral israelita, en la que se manifestaba la auténtica voluntad liberadora del Dios vivo de la alianza.

Se debía crear, ante todo, una nueva conciencia de pueblo como auténtica *familia* bajo la voluntad del único padre, el Dios de la alianza. Eso es lo que declara el texto de Mc 3,31-35, que no habla exclusivamente del grupo de los seguidores, sino del pueblo entero de la comunidad local. El cumplimiento de la voluntad del Dios de la alianza en las comunidades locales conduciría a la renovación de su entramado social. La estructura cerrada y excluyente de la familia y de la casa se tendría que abrir a la nueva familia comunal de los hijos e hijas de Dios, que era más amplia que la casa. Ese es el contexto del dicho de Mc 10,30, que promete a los misioneros itinerantes una gran ganancia en *casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos* dentro de las comunidades aldeanas que los acogían, en las cuales se estaba configurando la amplia familia de Dios.

No es que Jesús intentara la eliminación o superación de la institución de la familia o de la casa. Esta era, concretamente, la base de la acogida de los misioneros itinerantes y un medio importante en la misión. Lo que intentaba, más bien, era la *apertura* de la institución familiar a la amplia comunidad local, que tenía que convertirse en la auténtica familia de Dios. En ese escenario hay que entender los dichos sobre la escisión de la familia (Q 12,51-53) y la tensión con ella (Q 14,26), al igual que los referentes a la superación de la familia cerrada por parte de los misioneros itinerantes (Q 9,59-60; Lc 9,61-62).

La base de esa nueva familia comunal ya no podía ser la estructura familiar de tipo patriarcal autoritario. Se explica así el sorprendente silencio sobre la figura del padre en los dichos de Mc 3,34-35 y de Mc 10,30. La nueva familia comunal debía tener, más bien, un carácter *igualitario*, porque su principio ya no podía ser el dominio y el estatus privilegiado de los poderosos, sino el servicio y el reconocimiento de los humildes. Se trataría, en definitiva, de una familia igualitaria, en la que todos serían hermanos y hermanas bajo la autoridad del único padre de todos, el Dios soberano (Mt 23,8-9).

11.3. La vida del nuevo pueblo liberado

a) El acontecimiento del reino de Dios tenía que provocar un nuevo talante en la *vida* del pueblo aldeano. La base debía ser ahora la gran *confianza* en el Señor de la tierra, que cuida de las criaturas que en ella habitan, eliminando así los agobios por la subsistencia, que tantas veces endurecen la vida y no dejan espacio para su disfrute (Q 12,6-7.22-31). Detrás se tenía que descubrir la presencia siempre atenta del Dios padre que atiende a los mendigos y a los hijos pequeños hambrientos (Q 11,3.9-13).

De ese modo, quedaría eliminado de raíz el afán por las *posesiones*, que era una de las causas fundamentales de la opresión que sufría el pueblo aldeano (Q 12,33-34). Porque el ansia de posesiones equivale, en definitiva, al rechazo de la soberanía de Dios, en la que se asienta la nueva vida del pueblo (Q 16,13). En ese mismo sentido hay que entender el texto de Mc 12,12-17 sobre la cuestión del impuesto. La respuesta de Jesús es un desenmascaramiento del negocio que los dirigentes del pueblo están haciendo con el dinero idolátrico perteneciente al César, frente a los derechos absolutos de Dios. Ese es también el marco de la crítica contra los ricos, que eran los opresores del pueblo humilde y atentaban así contra la justicia del Dios señor de la tierra.

Se irían transformando así las relaciones sociales en las comunidades aldeanas. Surgiría una nueva *solidaridad* que haría superar los conflictos entre sus miembros e implantaría la compasión como el gran principio de una nueva convivencia, según declara la amplia instrucción de Q 6,27-42, cuyo contexto más probable es el de la vida en las comunidades locales. Se implantaría así la auténtica *nueva justicia* frente a la antigua: no la de la venganza, sino la del perdón de las ofensas y la condonación de las deudas (Mc 11,25; Q 6,27-35; Q 11,4; Q 17,3-4; Mt 6,14-15; 18,21-35; Lc 7,41-43); no

la de la avaricia, sino la de la generosidad (Mc 4,24-25; Q 6,30.34; Lc 6,38); no la del juicio condenatorio, sino la de la misericordia (Q 6,36-42), la justicia del amor (Mc 12,28-34).

b) Esa nueva vida del pueblo significaba la revitalización de las raíces más auténticas de la *tradición de la alianza*, frente a la tergiversación interesada de esta por parte del estamento dirigente y sus colaboradores. El criterio de comportamiento ya no era la múltiple normativa legal, sino la soberanía del Dios creador y liberador, que había abierto una nueva situación. Eso implicaba una doble vertiente en cuanto a la vida del pueblo. Implicaba, por una parte, la superación de algunas prácticas deformadoras de la auténtica tradición de la alianza. Y, al mismo tiempo, implicaba la radicalización de las exigencias auténticas de esa tradición de la alianza, descubriendo su sentido e intención más originales.

1. Entre las prácticas que quedaban *superadas*, estaban las numerosas normativas restrictivas y excluyentes con respecto a las comidas y a los alimentos. Porque no cuadraban con la nueva época de celebración del Dios de la alianza, dueño de la tierra, que repartía sus dones al pueblo que había instalado en ella. Así, estaba fuera de lugar la práctica del ayuno, porque ahora había aparecido la nueva época de la celebración gozosa de la salvación de Dios (Mc 2,18-22; Q 7,31-35). Quedaban eliminadas las restricciones sobre el compartir la mesa con marginados y pecadores, ya que ahora había que celebrar al Dios liberador de su pueblo perdido (Mc 2,14-17; Q 7,34; Lc 15,1-2; 19,1-10). Ya no tenían sentido las prescripciones de pureza ritual sobre abluciones (Mc 7,1-8) y sobre alimentos (Mc 7,14-23), porque ahí se trataba de dones puros del Dios creador, y la auténtica pureza era la del interior del hombre (Mc 7,15; Q 11,39-41).

El mismo principio se aplicaba para la superación de otras numerosas prácticas religiosas y sociales. Así, perdía su vigencia la normativa sobre el descanso sabático ante la exigencia de liberación para los necesitados y oprimidos (Mc 1,21-28; 2,23-28; 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-18; 7,21-24; 9,1-41), porque la intención profunda del descanso sabático era exactamente la liberación del hombre (Mc 2,27; 3,4; Lc 13,16; 14,5). Tampoco el perdón de los pecados estaba ligado ya al culto sacrificial del templo, porque la renovación del pueblo pecador la estaba efectuando ahora el acontecimiento salvador del Dios del nuevo comienzo (Mc 2,1-12; Q 11,4; Lc 7,47-50). Quedaba eliminada la práctica interesada del *korbán*, o voto de ofrenda ficticia de los bienes a Dios, porque anulaba la exigencia de la alianza de ayudar a los padres (Mc 7,9-13). Ya no tenía validez la normativa sobre el divorcio, porque iba en contra de la alianza matrimonial establecida por el Dios creador de la pareja humana (Mc 10,2-12; Q 16,18). Quedaba superada la práctica del juramento, porque desvirtuaba la exigencia radical de la veracidad (Mt 5,33-37).

2. Pero el nuevo ámbito del reino de Dios implicaba también la *radicalización* de otras normativas legales, precisamente desde la exigencia más profunda de la tradición de la alianza de Dios. Ese era el caso de la prohibición del homicidio, que se ampliaba ahora a sus raíces en la enemistad (Mt 5,21-22); o de la prohibición del adulterio, que se extendía ahora al origen del mismo en la mirada de ansia posesiva (Mt 5,27-28); o del mandato del amor al prójimo, cuyo sentido profundo se descubría ahora en la superación de la distinción entre el amigo y el enemigo (Q 6,27-28.31-36; Mt 5,43-48; y Lc 10,29-37); o del mandato del perdón y la condonación de las deudas, que ensanchaba ahora su perspectiva desde la experiencia de la liberación del Dios del año jubilar (Mc 11,25; Q 11,4; Q 17,3-4; Mt 18,21-35; Lc 7,41-43).

III. LA MISIÓN FINAL

12. El origen de la misión final

EL origen de la etapa final de la misión de Jesús fue paralelo al origen de la etapa de su misión galilea. Ambos tuvieron que ver con una crisis provocada por el rechazo de la misión profética: la de Juan en el primer caso; la de Jesús en Galilea en el segundo. Y ambos arrancaron de una visión creadora de Jesús sobre la nueva situación histórica, que le hizo descubrir la decisión de Dios de adelantar el futuro esperado. El fundamento en ambas ocasiones fue el mismo: la fe y la esperanza en el Dios vivo de la tradición israelita, que de la derrota tenía que sacar victoria.

12.1. La crisis de la misión galilea

a) La etapa galilea fue la más larga de la misión de Jesús, pero tampoco duró mucho tiempo, porque se vio interrumpida por la creciente oposición y el consiguiente rechazo. A ello confluyeron diversas causas y diferentes agentes. La oposición más radical procedía del *estamento dirigente* que dominaba la vida de los poblados galileos. La liberación global que el acontecimiento del reino de Dios escenificado por Jesús traía para el pueblo humillado de las aldeas tuvo que chocar frontalmente con los intereses de los poderosos. Esa es la perspectiva para entender la oposición a Jesús por parte de las autoridades del pueblo. No se trataba de enfrentamientos puntuales sobre motivos concretos, sino de una oposición frontal contra el proyecto de Jesús en su conjunto. Por otra parte, ese mismo estamento ya había sentido como un peligro la misión de Juan, hasta el punto de eliminarlo. Era natural, entonces, que estuviera prevenido contra su antiguo colaborador, Jesús.

Ahí se enmarca la oposición de los *letrados y fariseos*, que en ocasiones aparecen expresamente conexionados entre sí y que representaban a los colaboradores del estamento de poder. La tradición evangélica antigua los presenta, en efecto, como los defensores de la tradición oficial y, en cuanto tales, como los opositores principales de la misión de Jesús en Galilea. En la base de esa amplia tradición evangélica tiene que haber un recuerdo histórico. Porque, aunque algunos textos están influidos por la situación de las comunidades cristianas, el tono y la temática de su conjunto no se explican fuera del contexto de la misión histórica de Jesús. No se trataba ahí de enfrentamientos aislados sobre interpretaciones legales concretas, sino de una oposición radical entre la tradición oficial, codificada e interpretada conforme a los intereses del estamento de los poderosos, y la nueva realidad instaurada por el acontecimiento del reino de Dios.

Pero detrás de los letrados y fariseos se encontraba el estamento dirigente político y religioso, del cual aquellos eran colaboradores. Estaba, en primer lugar, el estamento dirigente del *templo* jerosolimitano. Pero estaba también la autoridad *política* de Galilea, que era la decisiva para el ámbito en que se desarrollaba la primera etapa de la misión de Jesús. La tradición evangélica, efectivamente, presenta en distintas ocasiones a los fariseos en conexión directa con la corte de Herodes Antipas y sus colaboradores, los *herodianos* (Mc 3,6; 8,15; 12,13; Lc 13,31-33). Esa autoridad política ya había eliminado a Juan Bautista. Era de esperar, pues, que no se quedara indiferente ante la misión de aquel a quien la gente y el propio soberano consideraban un nuevo Juan redivivo (Mc 6,14.16; 8,28). De hecho, parece que ese estamento dirigente galileo llegó a planear también la eliminación de Jesús, según el testimonio de Mc 3,6 y de Lc 13,31-33. En los dos textos aparecen los fariseos como colaboradores de la corte de Antipas, y en ambos parece conservarse un recuerdo histórico.

b) Esa oposición abierta a la misión de Jesús por parte del estamento dirigente debió de tener sus efectos en los *poblados* galileos, que estaban bajo el dominio de aquel. De seguro que no le resultaría fácil a aquella población oprimida de las aldeas liberarse de la presión de sus dirigentes, que determinaban en gran medida su vida económica, social, cultural y religiosa. Pero también hay que contar con que la misión de Jesús se topó directamente con incomprensión y falsas expectativas por parte del mismo pueblo aldeano. También incomprensión y oposición encontró la misión de Jesús entre sus propios familiares y allegados (Mc 3,21.31-35; 6,1-6).

c) Ni siquiera los *acompañantes* misioneros de Jesús parecían entender adecuadamente su proyecto. Son bien reveladoras al respecto las numerosas indicaciones en la tradición evangélica sobre la incomprensión de los discípulos. Es claro que muchos de esos textos son elaboración cristiana, con la intención de realzar la nueva revelación recibida en el acontecimiento pascual. Pero el conjunto de ellos no es explicable sin un apoyo histórico en la misión de Jesús.

d) La *consecuencia* parece clara: una amplia y diversificada tradición evangélica apunta, sin duda alguna, a una *crisis* de la misión galilea de Jesús. El duro tono de numerosos dichos señala que Jesús había descubierto que el rechazo a su misión estaba ya totalmente decidido. Hay un texto importante que muestra con especial fuerza el profundo sentido que Jesús descubría en esa oposición y rechazo de su misión: se trata del dicho de Q 16,16 sobre la violencia contra el reino de Dios. Según él, Jesús interpretaba la oposición y el rechazo de su misión como una auténtica violencia contra el reino de Dios, a cuyo servicio estaba aquella. Y eso quiere decir que la estrategia que Jesús tenía para su implantación había entrado en una auténtica crisis.

12.2. La etapa decisiva

a) La situación creada por el rechazo de la misión galilea de Jesús fue semejante a la creada por la violencia contra la misión de Juan. Como había sucedido en el caso de la oposición a la misión de Juan, lo que provocó en Jesús la oposición a su misión galilea fue una *nueva visión* acerca de la situación histórica y el camino de realización del reino de Dios en ella. En aquella ocasión, el fracaso de la misión de Juan lo entendió Jesús como el signo de que Dios adelantaba su actuación liberadora para cumplir ya en el presente la esperanza que animaba el proyecto del Bautista. De igual modo, ahora la situación de aparente desesperanza ante el fracaso de su misión en las aldeas galileas se convirtió para Jesús en la señal del adelantamiento de la etapa decisiva de su misión: la de la renovación del pueblo entero de Israel, que él había proyectado para el futuro, después de haber concluido la renovación del pueblo aldeano de Galilea.

b) Ese es exactamente el escenario en el que hay que situar la decisión de Jesús de *ir a Jerusalén*. Es importante señalar que el dato de la ida de Jesús a Jerusalén al finalizar su misión en Galilea es la base del marco geográfico de la tradición sinóptica. El testimonio fundamental es el evangelio de Marcos, ya que en su marco estructural se basan los evangelios de Mateo y de Lucas. En la primera parte del evangelio de Marcos (1,1–8,26) no aparece ninguna indicación sobre la intención de Jesús de ir a Jerusalén. Solo a partir de la sección que se inicia en 8,27, la ida a la ciudad entra en juego y ocupa el centro de la perspectiva de la misión. Se presenta el camino hacia ella en 8,27–10,52, y a partir de 11,1 se describe la actuación de Jesús en la ciudad, que tiene por desenlace su muerte violenta en ella. Todo parece apuntar a que ese marco, en cuanto a su estructura general, refleja la realidad histórica.

Eso conduce a la pregunta por el *sentido* de esa ida de Jesús a Jerusalén. La respuesta a esta cuestión, permanentemente discutida, ha marcado y sigue marcando de un modo decisivo las grandes diferencias en las imágenes que se han presentado sobre la misión histórica de Jesús. La ida de Jesús a Jerusalén no fue, ciertamente, una huida de la oposición que había encontrado en Galilea, en la que se incluía la amenaza de su muerte violenta. Porque, en tal caso, Jerusalén habría sido el lugar menos indicado, ya que allí radicaba el centro de donde procedía la oposición del estamento dirigente judío. Tampoco se trató de que Jesús tuviera intención de morir allí. Porque es verdad que Jesús contaba con la posibilidad de su muerte en Jerusalén, y que fue esa posibilidad la que, de hecho, se impuso al final. Pero el suponer que fue a Jerusalén precisamente con la intención de morir allí convierte la actuación de Jesús en la ciudad en algo ficticio, casi burlesco. Los signos que efectuó con su entrada en la ciudad y con su consiguiente acción en el templo no se explican desde su intención de morir. Lo que Jesús intentaba con tales signos no era, ciertamente, provocar el rechazo definitivo de su misión y su consiguiente muerte violenta, sino, por el contrario, la acogida definitiva de su proyecto por parte del pueblo de Israel. Más bien, la ida de Jesús a Jerusalén y los signos que allí efectuó cuadraban perfectamente con su nueva estrategia de implantación del reino de Dios. Jesús adelantaba así al presente la renovación del pueblo entero de Israel, con Jerusalén como centro: un estadio misional que él anteriormente tenía proyectado para el

futuro, para la época posterior a la restauración del pueblo aldeano galileo. Y como medio fundamental de ese estadio decisivo, Jesús intentaba, concretamente, la instauración de un *reino mesiánico* en la capital de Israel.

13. El reino mesiánico

EL intento de implantar un reino mesiánico en Jerusalén es uno de los rasgos más sorprendentes de toda la misión de Jesús. Pero eso es lo que señala ineludiblemente la tradición evangélica. Los diversos motivos han sido vistos por la investigación, porque son evidentes. Pero la dificultad está en valorarlos en su dinamismo significativo, es decir, en cuanto signos dentro de un gran símbolo que los enmarca y les confiere la configuración de todo su conjunto. Y ese símbolo es el reino mesiánico.

13.1. La trama del final

La última imagen de la vida de Jesús nos lo presenta colgando de una cruz y con un letrero en ella que señalaba para todos los testigos la causa de su condena: *el rey de los judíos* (Mc 15,26). Esa trama de Jesús como soberano mesiánico aparece con toda claridad a lo largo de todo el relato de la pasión, que representa, sin duda alguna, la tradición evangélica más antigua y más fiable, históricamente hablando. Tanto el relato tradicional de los evangelios sinópticos como el del evangelio de Juan coinciden en señalar que Jesús fue apresado, juzgado, condenado y ejecutado por pretender ser el mesías rey. Esa noticia fija e insistente de toda la tradición evangélica antigua solo se puede explicar como reflejo de la realidad histórica. Parece ineludible, pues, suponer que los que acusaron y condenaron a Jesús como tal pretendiente mesiánico tuvieron que encontrar un punto de apoyo en su actuación anterior. Si no, quedaría sin aclarar históricamente el hecho decisivo de su muerte en la cruz.

Es más, parece que Jesús mismo, tanto ante las autoridades judías (Mc 14,61-62) como ante las romanas (Mc 15,2; Jn 18,37), contestó *afirmativamente* a la pregunta acerca de su pretensión de ser el rey mesiánico. Aunque el sentido y el modo de la pretensión de Jesús eran diferentes de lo que pensaban las autoridades judías y romanas, se trataba de una auténtica pretensión mesiánica regia, y así la confesó Jesús mismo. En su misión anterior la había expresado no por medio de una definición titular, sino mediante acciones y palabras simbólicas. Pero ahora, en esa situación de juicio de pena capital, ya no era necesaria su reserva anterior, que incluso podría entenderse como una renuncia a su propio proyecto.

13.2. Los signos en Jerusalén

a) Hay una pista certera para seguir esa trama mesiánica del final en la actuación anterior de Jesús. Se trata de la *acusación* contra él de intentar destruir el *templo* y construir uno nuevo, que aparece dos veces en el antiguo relato de la pasión: en la escena del juicio ante las autoridades judías (Mc 14,58) y en la de la crucifixión (Mc 15,29). Todos los indicios apuntan a que en la base de esa acusación hay un dicho auténtico de Jesús, que habría tenido por contenido la destrucción del templo actual y la construcción de uno nuevo. Porque la invención de un dicho de ese tipo como acusación contra Jesús es inexplicable sin un punto de apoyo en su misma actuación. Confirman su historicidad su aparición en la tradición juánica, independiente de la sinóptica (Jn 2,19), y la referencia a él en Hch 6,13-14.

Ese dicho de Jesús remite, sin duda, a su *acción en el templo* (Mc 11,15-17; Jn 2,14-22): con él precisamente habría explicado Jesús el simbolismo de su acción. De hecho, esa conexión figura expresamente en el relato de la tradición juánica (Jn 2,19). Muy probablemente, en esa acción simbólica de Jesús encontraron las autoridades judías la razón para su arresto y para la consiguiente acusación contra él ante el gobernador romano, que lo condenó y ejecutó como pretendiente mesiánico regio. Y eso quiere decir que la acción simbólica de Jesús en el templo tuvo un carácter mesiánico regio, y así lo entendieron las autoridades judías. Eso es lo que señala también la violenta reacción de estas contra Jesús, cuestionándole su autoridad para realizar tan inaudita acción (Mc 11,18.27-33; Jn 2,18-22).

El contexto de esa acción de Jesús en el templo fue, con toda probabilidad, el intento de instaurar el *reino mesiánico*, dentro del cual se iba a renovar el pueblo entero de Israel junto con sus instituciones, comenzando por la principal: el templo de Jerusalén. En la visión de Jesús, esa renovación de la institución del templo exigía no una simple purificación de determinadas deformaciones de las prácticas rituales, sino una purificación del todo radical, que comportaba la misma destrucción del templo actual. Pero a la destrucción del templo actual debía seguirle la construcción del nuevo templo para el reino mesiánico. De esos dos motivos, de la destrucción y de la consiguiente nueva construcción, habla el dicho de Jesús (Mc 14,58; 15,29; Jn 2,19). En él no se especificaba cómo iba a ser ese nuevo templo, pero evidentemente tendría que estar configurado por los nuevos principios del reino de Dios y del reino mesiánico tal como los proclamaba y escenificaba Jesús.

b) Según la tradición evangélica, el signo de Jesús en el templo estuvo estrechamente relacionado con el de su *entrada en Jerusalén* (Mc 11,1-10; Jn 12,12-15). Incluso es posible que ambos signos formaran parte originariamente de una única gran acción mesiánica, cuyo inicio habría sido la entrada en Jerusalén, y su culmen, la acción en el templo. Sea como sea, lo que parece claro es que esos dos signos de Jesús tuvieron el mismo carácter. El contexto de la entrada en Jerusalén hay que buscarlo también en el intento de Jesús de instaurar el reino mesiánico. Él escogió para su escenificación una imagen humilde del soberano mesiánico, que entra montado en un borrico, muy distante

de la imagen popular del mesías rey guerrero y dominador, pero que era la que se conformaba con los principios básicos de su proyecto sobre el reino de Dios. El sentido fundamental de la acción está claramente señalado en la narración evangélica: Jesús, el soberano mesiánico, hace la entrada triunfal en su ciudad, la capital de Israel, y es aclamado por la gente que lo acompaña como el que va a instaurar el reino mesiánico esperado (Mc 11,9-10).

c) Desde ese mismo contexto del reino mesiánico cabría interpretar también la curiosa anécdota de la *higuera seca*, que en la tradición evangélica está entrelazada con los relatos de la entrada en Jerusalén y la acción en el templo (Mc 11,12-14.20-25). En la redacción actual parece que se trata de un símbolo del Israel rebelde que no da frutos. Pero eso no explica el origen de la anécdota y algunos detalles de la misma, en especial la indicación de que entonces no era tiempo de higos (Mc 11,13). Es posible que, en su origen, se tratara de un nuevo signo mesiánico de Jesús, referido a la transformación traída por el reino mesiánico que se estaba inaugurando: la higuera debería dar fruto en ese tiempo, a pesar de que no era el tiempo natural de higos, porque había comenzado ya la nueva época mesiánica, que incluía la feracidad permanente de la tierra transformada.

13.3. La trama preparatoria

La trama mesiánica de los signos de Jesús en Jerusalén y de su consiguiente muerte en cruz aclara la trama mesiánica de su misión anterior. Porque los signos efectuados por Jesús al llegar a la ciudad no pudieron surgir improvisadamente en ese momento. Tuvieron que estar proyectados por él anteriormente, ya que, de otro modo, quedarían sin un contexto histórico que los explicara dentro del conjunto de su misión. Y, efectivamente, la trama preparatoria de esos signos en Jerusalén se descubre a partir del momento en que Jesús comprobó el fracaso de su misión en Galilea y tomó la decisión de ir a Jerusalén. Eso demuestra que la implantación de un reino mesiánico en Jerusalén, la capital de Israel, pertenecía a su nueva estrategia misional, surgida a partir de ese momento.

El testimonio fundamental es la tradición conservada en el evangelio más antiguo, el de *Marcos*. La trama mesiánica regia surge en ese evangelio a partir de 8,27-33, un texto que marca un cambio de vertiente en la misión de Jesús: de una actividad misional centrada en los poblados de Galilea, a una actividad que tenía ya en perspectiva la ciudad de Jerusalén. Concretamente, es a partir de ese texto cuando aparece en varias ocasiones el título de *mesías* regio aplicado a Jesús y el motivo del reino mesiánico. Ese es el caso de algunos pasajes en los que se discute sobre el rango de los discípulos dentro del reino mesiánico que iba a instaurarse en Jerusalén. En ese sentido hay que entender, probablemente, la escena de los dos hijos de Zebedeo en 10,35-40, a la que sigue en 10,41-45 la instrucción sobre el auténtico señorío, en oposición al dominio despótico y opresor de la soberanía política. Parece claro que ambos textos están redactados desde la

perspectiva cristiana de después de Pascua, que suponía ya la muerte efectiva de Jesús. Pero es probable que en su base esté un importante núcleo histórico de la misión de Jesús. Los textos suponen un conocimiento del motivo del reino mesiánico dentro del grupo de los discípulos de Jesús y las grandes expectativas que había suscitado en ellos. Y eso implica que Jesús tuvo que tratar expresamente de él. Quizá también a ese reino mesiánico que Jesús tenía proyectado instaurar en Jerusalén se refería originalmente el dicho de Q 22,28.30, sobre el gobierno del nuevo Israel por parte de los doce. Ese dicho mostraría, entonces, la base concreta que habrían tenido los discípulos para su disputa sobre el rango en ese reino que pronto iba a instaurarse.

13.4. El influjo posterior

Jesús tuvo que transformar esa trama del reino mesiánico ante la perspectiva de su *muerte violenta*. Porque, en ese caso, el reino mesiánico ya no podía inaugurarse inmediatamente, durante su estancia en Jerusalén, sino únicamente después de su muerte. Pero el sentido básico de ese reino permaneció: su instauración iba a continuar siendo el medio decisivo para la implantación definitiva del reino de Dios.

Así lo asumió el guion de la esperanza del *cristianismo naciente*. La resurrección de Jesús se entendió como su entronización efectiva en el ámbito celeste como soberano mesiánico, quedando inaugurada así la época mesiánica, aunque el reino esplendoroso solo se iba a instaurar cuando el mesías se manifestara gloriosamente en esta tierra el día cercano de su parusía. El título clave que se le aplicó a ese soberano exaltado fue precisamente el de *mesías* (*christós*: ungido), de tal modo que muy pronto se convirtió en un segundo nombre de Jesús (*Cristo*). De este modo, el escenario de la esperanza del cristianismo antiguo tuvo sus raíces en el mismo proyecto de Jesús.

El cristianismo naciente conservó incluso, al parecer, el motivo jesuano de *Jerusalén* como centro del reino mesiánico futuro, señalando así la esperanza en la renovación del pueblo entero de Israel como camino para la renovación de todos los pueblos de la tierra. Fue esa esperanza, probablemente, la que provocó la ida de algunos discípulos galileos, entre ellos *los doce*, a Jerusalén, para formar allí la comunidad mesiánica, a la espera de la pronta parusía del mesías resucitado y exaltado, que iba a establecer en la ciudad el centro referencial de su reino.

14. La muerte del agente mesiánico

14.1. La oposición definitiva

La tradición evangélica refleja bien la frontal oposición de las autoridades del templo y sus colaboradores a los signos del reino mesiánico efectuados por Jesús en Jerusalén. Fueron esos *dirigentes* los que reaccionaron con una hostilidad extrema ante la acción de Jesús en el templo, porque la vieron como un atentado contra lo que constituía la base de su estatus religioso y de su poder social (Mc 11,18.27-33). El sentido profundo de su oposición se lo desveló el mismo Jesús con la parábola de los arrendatarios homicidas (Mc 12,1-11), cuyo tono amenazador entendieron ellos perfectamente (Mc 12,12). En su base se descubre, en efecto, una parábola auténtica de Jesús dirigida contra las autoridades del templo y sus colaboradores, aunque más tarde sufrió un proceso de alargamiento y de alegorización. Los dirigentes del pueblo, a quienes se les había confiado en arriendo la viña (Israel), están a punto de cometer el atentado definitivo contra los derechos del dueño de esta (Dios), al intentar eliminar a su representante mesiánico (el hijo y heredero). El relato parabólico expresa, pues, la misma autoridad mesiánica que Jesús había escenificado ya con su entrada en Jerusalén y su acción en el templo.

También las diversas *discusiones* y amenazas contra los dirigentes jerosolimitanos que el evangelio de Marcos presenta a continuación (Mc 12,13-40) reflejan la misma oposición y tensión. Las diversas escenas cuadran, en efecto, con la situación de conflicto creada por los signos mesiánicos realizados por Jesús en la ciudad. El escenario del reino mesiánico tenía que hacer surgir necesariamente la cuestión sobre el pago del tributo al César (Mc 12,13-17). También ese era el escenario adecuado para la cuestión sobre la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27), ya que esta se esperaba que aconteciera en la época mesiánica. La pregunta sobre el mandamiento principal (Mc 12,28-34), con su referencia al culto sacrificial (v. 33), se explica perfectamente en el contexto del signo de Jesús en el templo. También la cuestión sobre el mesías como hijo de David (Mc 12,35-37) cuadra dentro del escenario del reino mesiánico. De igual modo, la tensión de esos momentos está bien señalada en las invectivas contra los letrados (Mc 12,38-40; cf. Q 11,39-48.52). En ese mismo contexto cuadrarían también la amenaza contra *esta generación* asesina de los profetas en Q 11,49-51 y el lamento sobre Jerusalén asesina de los profetas en Q 13,34-35.

14.2. El desenlace de la cruz

a) Según refiere el relato de la pasión de la tradición sinóptica y juánica, esa hostilidad del *estamento dirigente* judío culminó en su intervención decisiva en la muerte de Jesús, en connivencia con la autoridad romana. Fue ese estamento el que planeó eliminar a Jesús (Mc 14,1-2.10-11; Jn 11,47-53), el que lo apresó (Mc 14,43-52; Jn 18,1-12), el que, al no tener el poder de ejecutarlo, instruyó su causa para presentar la acusación de pena capital ante el gobernador romano (Mc 14,53-15,1; Jn 18,13-28) y el que ejerció la función de acusador en el proceso ante el tribunal romano, que concluyó con su condena y ejecución en la cruz (Mc 15,2-37; Jn 18,29-19,30). Detrás de todo ese antiquísimo relato está, con toda probabilidad, el más importante núcleo histórico de toda la vida de Jesús. Así se explica la amplia coincidencia entre el relato de la tradición sinóptica y el de la tradición juánica.

b) Esa hostilidad de los dirigentes judíos tuvo que influir en el *pueblo de Jerusalén*. La tradición evangélica presenta una actitud ambivalente de la gente de la ciudad. En ocasiones, aparece como simpatizante de Jesús, frente al estamento dirigente (Mc 12,12.37; 14,2), pero otras veces se presenta como hostil a Jesús y en connivencia con las autoridades, como en la escena de la elección entre Barrabás y Jesús (Mc 15,6-15; Jn 18,39-40). Esa ambivalencia se explica, probablemente, distinguiendo entre el pueblo peregrino no residente en Jerusalén, simpatizante de Jesús, y el pueblo residente en la ciudad, opuesto a Jesús y sometido a la influencia de las autoridades del templo. La razón fundamental de la oposición de este último habría que buscarla, sin duda, en la acción de Jesús en el templo. El signo de destrucción del templo actual no solo atentaba contra los privilegios del estamento dirigente, sino también contra los intereses económicos y sociales de la población residente en Jerusalén, que vivía directa o indirectamente del templo. Hay que tener en cuenta, además, que el templo estaba aún en reconstrucción en ese tiempo: ninguna simpatía podía suscitar en los constructores un signo de destrucción de esa edificación que ellos estaban realizando.

c) El mismo grupo de los *discípulos* de Jesús no quedó exento de esa reacción de hostilidad, como lo muestra el caso de *Judas*, uno de los doce, que lo traicionó (Mc 14,10-11.18-21.43-45; Jn 13,21-30; 18,2-5). Esa noticia, que pertenece a la antigua tradición de los evangelios sinópticos y del evangelio de Juan, solo se explica como un recuerdo histórico. Es posible que el dinero tuviera su peso en la acción de Judas (Mc 14,11), aunque ese motivo fue amplificado posteriormente (Mt 26,14-16; Jn 12,4-6) e influyó grandemente en la formación de la leyenda sobre el final del traidor (Mt 27,3-10; Hch 1,18-19). Pero no parece que eso aclare el origen de la decisión de Judas. El dato de su colaboración con las autoridades del templo apunta a que también Judas encontró escandaloso el signo de Jesús de destrucción del templo.

Tampoco los *demás discípulos* tuvieron un compromiso decidido con el proyecto de Jesús, ya que, según Mc 14,50, todos huyeron en el momento de su arresto. Este dato de

la huida de los discípulo es, sin duda, histórico, porque la comunidad cristiana no se encontró cómoda con él y trató de maquillarlo, bien presentándolo como una decisión del propio Jesús (Jn 18,8-9), bien omitiéndolo (cf. Lc 22,47-53), o bien incluso camuflándolo, introduciendo discípulos varones en la escena de la crucifixión, como en Lc 23,49, que habla de *todos sus conocidos*, o en Jn 19,26-27.35, que introduce en escena al discípulo amigo de Jesús. Además, *Pedro* renegó de él (Mc 14,66-72; Jn 18,17-18.25-27), una noticia que tiene todos los visos de ser histórica, porque no se explica como una creación de la comunidad. Por otra parte, no parece que el arrepentimiento de Pedro, que figura en la tradición sinóptica (Mc 14,72) pero no en la juánica, fuera lo bastante efectivo, porque ese discípulo no aparece después acompañando a Jesús.

La tradición evangélica habla solo de algunas *mujeres* acompañantes de Jesús que permanecieron fieles al compromiso con él, aunque tampoco del todo consecuentemente, a causa del miedo (Mc 15,40-41.47; 16,1-8; Jn 19,25; 20,1-18). Se presentan, efectivamente, como testigos de la muerte de Jesús, pero *desde lejos* (Mc 15,40), y también de su enterramiento, pero no intervienen en él (Mc 15,47), y precisamente por eso intentan después realizar sigilosamente el gesto de honrar el cadáver de Jesús derramando perfumes sobre él, pues no lo habían hecho en el momento de su sepultura (Mc 16,1-8).

15. El nuevo camino del reino de Dios

15.1. La perspectiva de Jesús

a) Ante la reacción de hostilidad que levantaron sus signos en Jerusalén, parece ser que a Jesús se le impuso la *certeza* de su muerte violenta inminente. Eso es lo que señala con toda evidencia el relato de la última cena. Pero todo apunta a que Jesús ya había llegado a esa certeza inmediatamente después de su acción en el templo. Vio en la reacción hostil de las autoridades judías una auténtica intención homicida. Así la denunció en la parábola de los arrendatarios homicidas (Mc 12,1-11). También podrían pertenecer a este contexto la amenaza de Jesús contra *esta generación* asesina de los profetas, en Q 11,49-51, y su lamentación sobre la ciudad que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados, en Q 13,34-35.

b) Pero esa certeza de su muerte violenta, que se le impuso a Jesús al final, estuvo precedida, sin duda, por la *previsión* que él tuvo de la misma, probablemente ya desde que descubrió el rechazo de su misión en Galilea. En esa previsión de Jesús tuvo que influir grandemente su experiencia de la muerte violenta de Juan Bautista. No podía descartar que también él tuviera un destino semejante al de su antiguo mentor, tanto más cuanto que la gente lo consideraba otro Juan redivivo (Mc 6,14.16; 7,28). No es de extrañar, pues, que ese paralelismo entre el destino violento de Juan y el de Jesús lo insinúe el dicho sobre la violencia contra el reino de Dios en Q 16,16 y lo exprese abiertamente Mc 9,11-13. Además, Jesús ya había experimentado en su propia persona una amenaza de muerte durante su misión galilea, según el testimonio de Mc 3,6 y de Lc 13,31-33. Es lógico, entonces, que contara con la posibilidad de que esa amenaza se repitiera e incluso se hiciera efectiva durante su actuación en Jerusalén. Y mucho más, cuando tenía proyectada la instauración del reino mesiánico, que implicaba para el estamento dirigente una provocación y un reto mucho mayores que los que había supuesto su actuación en Galilea.

En ese escenario hay que enmarcar el amplio material de dichos de Jesús que hacen referencia, de un modo velado o explícito, a su muerte violenta. Parece claro que la mayor parte de ese material está formulado desde la perspectiva cristiana. Pero su amplio conjunto no puede explicarse sin el apoyo en un núcleo histórico jesuano. Los textos actuales, redactados ya desde la experiencia de la muerte efectiva de Jesús, la presentan como algo cierto. Pero es probable que su núcleo original jesuano solo hablara de la *posibilidad* de la muerte violenta previsible, aún no segura. El escenario para esos

anuncios de Jesús sobre su muerte es el de su proyecto de instaurar el reino mesiánico en Jerusalén, que estaba abierto a dos posibilidades: la de su aceptación por parte de Israel o la de su rechazo, que ineludiblemente le conduciría a la muerte violenta.

15.2. La tradición de la última cena

a) La narración sobre la última cena de Jesús (Mc 14,12-31; Jn 13,1-38; 14,31b) formó parte muy tempranamente del *relato tradicional de la pasión*. Esto se debió, probablemente, a que el relato de la pasión se recitaba dentro de la celebración cristiana de la cena del Señor, como un relato que escenificaba la muerte de aquel cuya memoria se estaba celebrando. De ese modo, se explicitaba la celebración cristiana, pues esta remitía precisamente a la cena que Jesús celebró *en la noche en que era entregado* (1 Cor 11,23). La relativa amplitud de la narración demuestra la importancia que se le daba a lo que Jesús escenificó en esa su última cena.

b) La tradición sinóptica la presenta, con toda claridad, como una *cena pascual*. Así expresamente en el relato de la preparación de la misma (Mc 14,12-16). Pero también los diversos sucesos narrados durante su celebración cuadran perfectamente dentro del rito judío de la cena pascual: el anuncio de la traición de Judas (Mc 14,17-21) encaja dentro del rito de entrada o de los entremeses, consistentes en unas hierbas que se mojaban en la salsa de una fuente común; los gestos y palabras sobre el pan y la copa (Mc 14,22-25) encajan al comienzo y al final de la comida principal, que se abría con la bendición y el reparto del pan y se cerraba con la bendición de la tercera copa; la indicación sobre los himnos al final (Mc 14,26) encaja en el rito de conclusión, donde se recitaba la segunda parte del *hallel* (Sal 114–118, o Sal 115–118). Hay indicios de que la tradición juánica original presentaba también la última cena de Jesús como cena pascual. Habría sido el autor de la primera edición del evangelio de Jn, que creó el marco geográfico y cronológico del actual evangelio, quien suprimió el motivo de la cena pascual y fijó la muerte de Jesús en la víspera de la fiesta de Pascua, precisamente en el tiempo en que se sacrificaban los corderos pascuales, para presentarlo así como el auténtico cordero pascual, que superaba el culto judío (Jn 1,29.36).

Según eso, el dato de la tradición sinóptica sobre la última cena de Jesús como cena pascual tiene todos los visos de conservar un *recuerdo histórico*. Las objeciones en contra que normalmente se aducen no parecen tener un fundamento convincente. Ese contexto pascual, aunque no fue decisivo para la interpretación que Jesús hizo de su muerte, sí tuvo su relevancia. Porque la cena pascual era la celebración conmemorativa de la liberación que había fundado la existencia del pueblo de Israel. Dentro de ese ámbito celebrativo, Jesús hacía ahora la interpretación de su muerte como el nuevo camino de la salvación de Dios para su pueblo esclavo: era ahora cuando se realizaba el definitivo éxodo de la liberación de Israel y de la alianza de Dios con él.

c) Indudablemente, el centro significativo de la narración sobre la última cena es el relato de los gestos y palabras de Jesús sobre *el pan y la copa* (Mc 14,22-25). Una tradición paralela e independiente es la citada por Pablo en 1 Cor 11,23-25, dentro del contexto de la instrucción sobre la celebración de la cena del Señor en la comunidad de Corinto. Estos dos textos son los testimonios básicos de la *tradición antigua*. Porque el texto de Mt 26,26-29 depende del de Mc, en el que introduce únicamente pequeños retoques. También depende de Mc el texto de Lc 22,15-20, aunque lo elabora grandemente e introduce modificaciones desde la tradición de 1 Cor 11,23-25. Y el texto de Jn 6,51b-58 no representa tradición antigua: probablemente fue introducido en el evangelio de Jn en el último estadio de su formación, reflejando una concepción muy evolucionada sobre la tradición eucarística.

d) Las coincidencias fundamentales entre esas dos tradiciones antiguas, la de Mc 14,22-25 y la de 1 Cor 11,23-25, apuntan sin duda a un *núcleo original* común. Pero es muy difícil precisar cuál de las dos lo conserva mejor, ya que tanto una como otra están bajo el influjo de la celebración cristiana. Lo único que cabe es intentar discernir qué motivos de ese núcleo original están mejor reflejados en cada una de ellas. En todo caso, lo significativo no son las diferencias entre ambas tradiciones, sino precisamente las coincidencias, que son muchas y de tipo fundamental.

Las dos tradiciones hacen referencia explícita a la *última cena de Jesús*. Y, sin duda, se trata de un dato histórico: en el origen de las dos tradiciones y de su núcleo original común está ciertamente el hecho histórico de la última cena de Jesús. Sin ese punto de apoyo jesuano, no es posible explicar la aparición de esas tradiciones antiguas ni la celebración cristiana de la cena del Señor tal como ellas la suponen. Parece lógico suponer que el núcleo jesuano coincidía fundamentalmente con el núcleo común a las dos tradiciones.

15.3. El sentido de la muerte del mesías

Cuando a Jesús se le impuso la certeza de su inminente muerte violenta, lo único posible para él, si es que quería continuar con su proyecto de implantación del reino mesiánico y del consiguiente reino de Dios, y no abandonarlo por inviable, era integrar precisamente su muerte dentro de ese proyecto. Y eso fue precisamente lo que hizo, según la tradición de la última cena. Fue así como la muerte del agente mesiánico, aparentemente sello del fracaso definitivo de su misión, se convirtió en el nuevo camino paradójico para la realización del reino de Dios y del reino mesiánico. La interpretación que hizo Jesús de su muerte inminente se concreta en tres núcleos básicos de sentido: la conexión de ella con su proyecto del reino de Dios, su función salvadora, y la renovación de la alianza de Dios por su medio.

a) Resulta lógico pensar que, al igual que en el resto de la misión de Jesús, el acontecimiento del *reino de Dios* fuera también el horizonte de su acción simbólica en la

última cena. No cabe otra posibilidad. Eso es lo que señala el dicho de Jesús en Mc 14,25, que liga expresamente su muerte inminente con la realización definitiva del reino de Dios: *de verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta el día aquel cuando lo beba nuevo en el reino de Dios*. Ahí está la clave para descubrir el sentido de lo que Jesús escenificó en su última cena. Pero, claro está, no hay que entender el dicho aisladamente, sino dentro del contexto en el que fue pronunciado. Dentro del ámbito de la cena de despedida antes de morir, parece claro que la razón por la que Jesús anuncia que no va a participar de ningún banquete (beber vino) es su muerte inminente. Pero no anuncia solo la inminencia de su muerte, sino también –y ahí está el centro de su profecía– que el banquete definitivo del reino de Dios se va a realizar, y en él participará él mismo. Jesús no especifica cómo va a poder participar en ese banquete futuro, pero es evidente que, si eso iba a ser después de su muerte, tenía que implicar su propia resurrección. De este modo, Jesús expresaba la esperanza de que con su muerte se iba a abrir el camino para la realización definitiva del reino de Dios. No cabía duda de que el destino del agente mesiánico estaba esencialmente ligado al destino del reino de Dios al cual servía.

b) Es precisamente la realización del reino de Dios la que implica la *función salvadora* de la muerte de Jesús en la tradición de la última cena. La señalan expresamente las palabras del rito del pan, al comienzo de la cena, y del rito de la copa, al final de la misma (Mc 14,22-24; 1 Cor 11,23-25). Si con ellas Jesús se refería a su muerte inminente, tenía que ser para señalar un sentido especial de esta. Y dentro del contexto expresado por el dicho de Mc 14,25, no podía ser otro que el sentido salvador del último y supremo acto de servicio del agente mesiánico para que el reino de Dios pudiera realizarse, a pesar de la situación de crisis provocada por el rechazo de su misión. La dimensión salvadora de la muerte de Jesús no es, en definitiva, más que la explicitación del sentido del dicho de Mc 14,25. Si el banquete definitivo del reino de Dios iba a celebrarse, a pesar de la crisis causada por la rebeldía de Israel y que iba a tener como efecto la muerte de Jesús, significaba que esa muerte violenta del agente mesiánico era precisamente el medio para la superación de esa crisis, con vistas a posibilitar la implantación última del reino de Dios.

Eso quiere decir que, dentro de la situación de crisis provocada por el rechazo de la misión de Jesús por parte de Israel, la salvación de la muerte del agente mesiánico tenía que significar la superación de la maldad del pueblo rebelde, es decir, debía tener fuerza de *expiación*. Pero hay que tener muy en cuenta que la categoría israelita de expiación, que es la que asume Jesús, no señala una acción humana de satisfacción, de aplacamiento o de propiciación de la divinidad ofendida, sino la acción liberadora de Dios, que elimina la esfera de maldad causada por el pecado. Se trata, pues, de un auténtico acto creador, de renovación del grupo humano contaminado y encaminado hacia la destrucción y la muerte. La categoría de expiación se aplicó originariamente al culto sacrificial, pero después saltó las barreras del culto y se aplicó al sufrimiento y muerte de las personas, especialmente de los mártires. Esta última tradición es la que

asume Jesús. Su centro significativo es, probablemente, la *identificación representativa* del agente mesiánico con el pueblo de Israel rebelde. En una situación de catástrofe del pueblo, provocada por el rechazo de la oferta salvadora de su misión, Jesús asume el destino del pueblo y transforma la situación de catástrofe en una situación de salvación. De este modo, Jesús aparecía como el auténtico agente mesiánico, que era el mediador de la acción liberadora de Dios y, al mismo tiempo, el representante del pueblo de Israel.

Queda así patente la conjunción de la salvación ofertada en la muerte de Jesús con la salvación del reino de Dios ofertada en el resto de su misión. La clave está en la *nueva situación* de crisis creada por el rechazo del proyecto de Jesús por parte de Israel. Si, a pesar de todo, el banquete del reino de Dios iba a celebrarse (Mc 14,25), era imprescindible la superación de la maldad del Israel rebelde. Esa tenía que ser, en este momento, la acción liberadora que Dios debía efectuar en favor de su pueblo, por medio de su agente mesiánico. Como el único acto de servicio que este podía hacer, en ese momento, era sufrir su muerte violenta, precisamente esta tenía que convertirse en el medio de la acción de Dios liberadora de la maldad de su pueblo Israel. Eso es lo que indica la expresión *por muchos* (Mc 14,24), que hay que entender en sentido inclusivo (*por la multitud*) y en referencia directa al pueblo de Israel, aunque implícitamente abarca también al resto de pueblos, porque la finalidad de la restauración de Israel era el ingreso final de todos los pueblos de la tierra en el ámbito del reino de Dios. La formulación *por vosotros* (1 Cor 11,24; Lc 22,19.20), en cambio, es una clara acomodación a la celebración cristiana.

La *consecuencia* de todo esto es clara: la salvación escenificada por Jesús en su muerte no fue de una categoría diferente a la que escenificó en el resto de su misión. En ambos casos se trataba del don del Dios liberador ofrecido por medio del agente mesiánico, que anteriormente lo hacía con su proclamación y sus acciones de escenificación del reino de Dios, y en ese momento final lo hacía con su último acto posible de servicio, su muerte violenta, que le venía impuesta. Esto quiere decir que de ningún modo se puede aislar la muerte de Jesús del resto de su misión, como si se tratara de una acción única, de tipo totalmente nuevo. Más bien, la muerte de Jesús representó la extrema concentración de toda su actuación anterior al servicio del reino de Dios, dentro de una situación de extrema crisis. Su muerte significaba la entrega total de toda su vida en favor del pueblo al que se dirigía la liberación del reino de Dios.

c) El tercer núcleo de sentido de la interpretación de Jesús en la última cena, la renovación de la *alianza*, está ya implícito en los dos anteriores. Esta es la razón fundamental para aceptar como auténticamente jesuana la referencia a la alianza, que figura, aunque con diferencias, en las dos tradiciones antiguas, la de Mc 14,24 y la de 1 Cor 11,25. Porque la superación de la maldad de Israel, que iba a posibilitar la realización del banquete del reino de Dios, implicaba la renovación de la alianza de Dios con su pueblo. Así como la ruptura de la alianza estaba causada por la maldad extrema del pueblo, así también la superación de esta equivalía a la renovación de aquella. De

hecho, en la tradición israelita el tema de la renovación de la alianza estaba ligado al perdón y a la purificación del pueblo. Por otra parte, la esperanza de la renovación de la alianza de Dios estaba viva en el judaísmo del tiempo de Jesús, como lo testifican los textos de Qumrán. Fue esa esperanza tradicional israelita la que asumió Jesús en su última cena, interpretando la muerte salvadora del agente mesiánico como el signo efectivo del nuevo y decisivo compromiso de Dios con su pueblo elegido Israel y, por medio de este, con todos los pueblos de la tierra.

16. El origen del movimiento cristiano

16.1. La esperanza de Jesús

La perspectiva de su propia muerte provocó en Jesús un cambio en su esperanza relativa al reino de Dios y al reino mesiánico. El camino para su realización era ahora la muerte salvadora del agente mesiánico. Y, en consecuencia, su implantación definitiva solo podría efectuarse en el futuro, más allá de su muerte. Jesús mismo hizo algunas indicaciones sobre ello, pero solo de un modo velado y sin especificar sus implicaciones. Fue el cristianismo naciente el que pudo precisar los contornos de esa esperanza.

a) Ante la perspectiva de su muerte, la esperanza de Jesús parece concentrarse en el *estadio definitivo* del reino de Dios del tiempo futuro. El testimonio clave es el dicho de la última cena en Mc 14,25. Jesús se refería, evidentemente, al último estadio de la realización del reino de Dios, el mismo que ya en su misión anterior había descrito con la imagen del banquete. Es significativo que Jesús se centre en ese estadio futuro del reino de Dios dentro del contexto de la última cena. Lo que tenía en ese momento en perspectiva inmediata era su muerte violenta, y lo único que le quedaba en esa situación extrema era la afirmación radical, a pesar de todo, de ese final del reino de Dios, que había sido el auténtico objetivo de toda su misión. Nada se especifica en el dicho acerca de cómo se llegará a ese final. Todo está centrado en la pura esperanza en ese futuro definitivo, que solo puede estar en manos del Dios soberano. Lo cual implica, por una parte, que el acontecimiento del reino de Dios sufre un retraso temporal y cualitativo, ya que ahora la muerte del agente mesiánico se convierte en su presupuesto y en su nuevo camino paradójico. Pero implica, al mismo tiempo, una radicalización de la esperanza, porque ahora esta se centra en el estadio de la realización plena de ese acontecimiento salvador.

b) También la esperanza de Jesús con respecto a la implantación del *reino mesiánico* sufrió un cambio ante la perspectiva de su muerte inminente. Lo mismo que sucedía con el reino de Dios, también el reino mesiánico, que era la mediación de aquel, experimentó un retraso temporal y cualitativo, porque su instauración proyectada en Jerusalén, durante la misión de Jesús en la ciudad, ahora ya solo se podría efectuar después de su muerte y a través de ella. Lo cual tenía, lógicamente, implicaciones importantes en el destino y la función del agente mesiánico después de su muerte. Parece claro que los numerosos textos evangélicos que hablan expresa o veladamente de ellas están formulados desde la confesión de fe cristiana. Pero en su base se descubre un núcleo

histórico jesuano, exigido por la misma lógica del proyecto general de Jesús. Ese es el escenario en el que hay que situar una amplia tradición evangélica que resulta indescifrable fuera de él.

La lógica del reino mesiánico del futuro implicaba, ante todo, la esperanza en la *resurrección* del agente mesiánico muerto violentamente. A eso apuntaba ya implícitamente el importante dicho jesuano de Mc 14,25. Y esa velada indicación no fue, de seguro, la única que hizo Jesús, al tener que conjugar su previsible muerte violenta con su proyecto del reino de Dios y del reino mesiánico. Pero hay que tener muy en cuenta el carácter especial de la resurrección de Jesús dentro del escenario del reino mesiánico. No se trataba de una resurrección cualquiera, sino de una resurrección muy cualificada, porque era precisamente la resurrección del mesías que iba a instaurar su reino mesiánico: tenía que significar, entonces, su entronización por parte de Dios como tal soberano mesiánico, que algún día se manifestaría con pleno poder.

c) Ese es el escenario de los dichos sobre *el hijo del hombre* que hablan de su *parusía* futura y de los acontecimientos ligados a ella¹. Ciertamente, la formulación de muchos de ellos está influida por la confesión de fe y el guion de esperanza del cristianismo antiguo. Pero el tono de algunos de ellos y, sobre todo, su amplio conjunto no se explican sin un núcleo histórico jesuano. Y el lugar de este fue el escenario que se le abrió a Jesús al enfrentarse a su muerte violenta y tener entonces que explicar desde ella el destino de su proyecto de instaurar el reino mesiánico.

En ese mismo escenario estaría la base de los textos evangélicos explícitos sobre el *reino mesiánico* futuro. Evidentemente, la formulación actual de esos textos refleja el escenario de la esperanza del cristianismo antiguo. Pero quizá también en ellos se puede intuir un núcleo jesuano, más velado que el de la formulación actual y que encajaría en el escenario del proyecto de Jesús que se está describiendo. En definitiva, se trataría de una especificación de lo ya implícito en los dichos sobre la *parusía* de *el hijo del hombre*, cuya finalidad era precisamente la instauración del reino mesiánico. El proyecto de su realización en Jerusalén, durante la estancia de Jesús en la ciudad, se pospone ahora al tiempo posterior a la muerte del agente mesiánico.

16.2. El guion cristiano de la esperanza

Ese horizonte de la esperanza de Jesús fue el que determinó el guion de la esperanza del cristianismo naciente, cuyo testimonio fundamental está en las cartas auténticas de Pablo. Porque el movimiento cristiano no creó un nuevo proyecto sobre el reino de Dios y el reino mesiánico, sino que asumió el último proyecto efectivo de Jesús.

a) El *punto de arranque* del guion cristiano de la esperanza fue paralelo al punto de arranque de los proyectos de la misión de Jesús, ya que en todos los casos se trató de un nuevo alumbramiento de la esperanza como respuesta a una situación desesperanzada.

En este caso, la situación desesperanzada estaba causada por la muerte efectiva de Jesús en la cruz, que, según da a entender el antiguo relato de la pasión, provocó en sus discípulos una seria crisis. Pero fue en esa situación de crisis cuando se les desveló el sentido profundo de la persona y de la misión de Jesús, incluyendo el sentido de su muerte y de su función como soberano mesiánico. Se les encendió entonces la misma esperanza que había animado el último proyecto efectivo de Jesús. El Dios de la acción creadora, el Dios del reino proyectado por Jesús, había resucitado a su agente mesiánico y lo había entronizado como soberano, inaugurando así la época mesiánica que Jesús esperaba para después de su muerte.

Ese fue exactamente el sentido de la *revelación pascual*, según lo señala la tradición más antigua sobre ella, que es la conservada en las cartas auténticas de Pablo. Esa tradición antigua no apunta para nada a una experiencia de tipo visual o auditivo sobre contenidos concretos. Más bien, la variada terminología que Pablo emplea apunta escuetamente a una experiencia de desvelamiento (1 Cor 15,5-8; 9,1), de revelación (Gal 1,12.15-16), de iluminación (2 Cor 4,6) o de conocimiento profundo (2 Cor 4,6; Flp 3,8.9), cuyo objeto es la persona de Jesús como soberano mesiánico (Hijo de Dios, Señor), entronizado ya en el ámbito de Dios. Ese tipo de experiencia revelacional cuadra perfectamente como expresión del nuevo alumbramiento en los discípulos de la esperanza del último proyecto de Jesús, después de su muerte efectiva en cruz.

b) El origen del guion cristiano de la esperanza en el último proyecto de Jesús determina también su *configuración* básica. El contenido de la revelación pascual fue que el reino mesiánico proyectado por Jesús para el futuro, para después de su muerte, ya se había inaugurado con la entronización del mesías en el ámbito de Dios. Pero, al mismo tiempo, era del todo evidente que aún no habían aparecido los signos magníficos que se esperaban para los tiempos mesiánicos. Aún continuaba la situación de calamidad, de opresión y de muerte, bien alejada de la situación de liberación y de plenitud de vida que debía comportar el reino mesiánico, conforme a la esperanza de la tradición israelita, asumida por Jesús. El cristianismo naciente superó esa aparente contradicción entre su fe y la dura experiencia de la vida aplicando la misma regla que había determinado la evolución de la secuencia de proyectos en la misión de Jesús. El reino mesiánico se desdobra ahora en *dos etapas*: la del presente, que significa un proceso durante el cual el mesías está entronizado solo en el ámbito celeste, y la del futuro, que representa el proceso del reino mesiánico esplendoroso que será inaugurado con la parusía gloriosa del mesías en el ámbito de esta tierra. De ese modo, la realización plena de la liberación seguía siendo en el guion cristiano un asunto de radical esperanza, al igual que lo había sido en los diversos proyectos de la misión de Jesús.

Esa es la base de la típica *dialéctica* del guion de la esperanza del cristianismo naciente. La época actual era una época mesiánica real, porque el mesías estaba ya entronizado en el ámbito de Dios, y su presencia salvífica se experimentaba en la misión y en la vida del pueblo mesiánico. Pero no era aún la época del esplendor y de la plena

manifestación de la potencia del mesías. El pueblo mesiánico se sentía ya en el nuevo ámbito de la salvación inaugurado con el acontecimiento liberador de la muerte y resurrección del mesías, pero, al mismo tiempo, estaba en tensión hacia la liberación definitiva que le iba a llegar en un futuro inmediato. De este modo, su existencia estaba aún asentada, de un modo esencial, en la fe y en la esperanza.

c) La época mesiánica actual tenía por función principal la *congregación* del pueblo mesiánico que iba a participar del futuro reino esplendoroso en compañía de su soberano. Era, pues, una época esencialmente *misional*. Pero en la realización de esa misión cabían *dos tipos de estrategia*, que podían encontrar su apoyo en la misión de Jesús. El primero consistía en efectuar la congregación del pueblo de Israel en una misión exclusiva a él, dejando para el final, para el momento de la parusía del mesías, la congregación de los pueblos gentiles. Esa fue la estrategia de los grupos cristianos que surgieron y permanecieron en Palestina durante los primeros tiempos del cristianismo. El segundo tipo de estrategia misional intentaba ya en la actualidad la congregación del pueblo mesiánico completo, integrado por judíos y gentiles, en una misión abierta a todos ellos. Esa fue la estrategia de la corriente cristiana helenística, que muy pronto salió fuera del ámbito palestino hasta alcanzar, ya en las primeras décadas de su historia, las grandes ciudades de la cuenca del Mediterráneo. El testimonio fundamental de ella para el tiempo antiguo son las cartas de Pablo.

d) Según el guion de la esperanza del cristianismo naciente, la época futura, de la plenitud definitiva, se inauguraría muy pronto, cuando apareciera en el ámbito de esta tierra el mesías entronizado en el ámbito celeste, para instaurar su *reino mesiánico esplendoroso*. Ese sería el momento de la resurrección y transformación de los miembros del pueblo mesiánico muertos, para formar, junto con sus miembros vivos y también transformados, la comunidad mesiánica plena que recibiera triunfalmente a su soberano. Se iniciaría entonces el gran tiempo añorado del reino mesiánico victorioso, en el que se produciría la destrucción completa de los poderes enemigos, lo cual incluiría también la renovación de esta creación, que actualmente está gimiendo aguardando su participación en la liberación definitiva del pueblo mesiánico (Rom 8,18-25). Al final sería destruida la muerte, el *último enemigo* (1 Cor 15,26), lo cual comportaría la resurrección universal de todos los muertos, con vistas a formar la humanidad completa llamada a participar del reino definitivo de Dios.

El reino mesiánico esplendoroso desembocaría así en la plenitud del *reino de Dios*, que marcaría *el final* de todo el proceso de salvación (1 Cor 15,24). Se manifestaría entonces la soberanía efectiva de aquel que *es todo en todo* (1 Cor 15,28), es decir, del Dios creador, que estuvo al comienzo, está en el medio y estará al final de todo el proceso de evolución de la historia de la humanidad y de la creación. De ese modo, en el guion de la esperanza del cristianismo naciente se puede vislumbrar aún el tono histórico y creacional que tenía el acontecimiento del reino de Dios según lo proclamaba y escenificaba Jesús de Nazaret.

1. El elenco de ese tipo de textos se dio en el apartado 7.2.

Bibliografía

- AGUIRRE, R. - BERNABÉ, C. - GIL, C., *Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 2009.
- BARBAGLIO, G., *Jesús, hebreo de Galilea. Investigación histórica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003.
- BERGER, K., *Jesús*, Sal Terrae, Santander 2009.
- BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 2002⁶.
- CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *Jesús y la arqueología*, Verbo Divino, Estella 2009.
- CROSSAN, J. D., *Jesús: biografía revolucionaria*, Grijalbo Mondadori, Barcelona 1996.
— *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío*, Crítica, Barcelona 2000².
- CROSSAN, J. D. — REED, J. L., *Jesús desenterrado*, Crítica, Barcelona 2003.
- DUNN, J. D. G., *El cristianismo en sus comienzos I. Jesús recordado*, Verbo Divino, Estella 2009.
- EHRMAN, B. D., *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, Paidós, Barcelona–Buenos Aires–México 2001.
- EVANS, C. A., *El Jesús deformado. Cómo algunos estudiosos modernos tergiversan los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2007.
- FREYNE, S., *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2007.
- GIL ARBIOL, C. J., *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.
- GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1995².

- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, Verbo Divino, Estella 2000.
- GUIJARRO, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998.
- HORSLEY, R. A., *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Verbo Divino, Estella 2003.
- HORSLEY, R. A. – SILBERMAN, N. A., *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Sal Terrae, Santander 2005.
- MALINA, B. J., *El mundo social de Jesús y los evangelios. La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2002.
- MALINA, B. J. – ROHRBAUGH, R. L., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea en el siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996.
- MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I. *Las raíces del problema y de la persona*; II/1. *Juan y Jesús. El reino de Dios*; II/2. *Los milagros*; III. *Compañeros y competidores*; IV. *Ley y amor*, Verbo Divino, Estella 2001⁴ (I), 2001³ (II/1), 2000 (II/2), 2003 (III), 2010 (IV).
- MIQUEL PERICÁS, E., *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2009.
- MOXNES, H., *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 2005.
- PAGOLA, J. A., *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007.
- PIKAZA, X., *Historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013.
- PIÑERO, A., *Jesús de Nazaret. El hombre de las cien caras. Textos canónicos y apócrifos*, Elaf, Madrid 2012.
- PUIG, A., *Jesús. Una biografía*, Destino, Barcelona 2005.
- REED, J. L., *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Sígueme, Salamanca 2006.

- ROBINSON, J. M. – HOFFMANN, P. – KLOPPENBORG, J. S., (eds.), *El documento Q en griego y en español. Con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Sígueme / Peeters, Salamanca / Leuven 2004².
- SANDERS, E. P., *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000.
— *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004³.
- SCHLOSSER, J., *Jesús, el profeta de Galilea*, Sígueme, Salamanca 2005.
- STEGEMANN, E. W. – STEGEMANN, W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.
- THEISSEN, G., *La sombra del galileo. Las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato*, Sígueme, Salamanca 2004¹¹.
— *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005.
- THEISSEN, G. – MERZ, A., *El Jesús histórico. Manual*, Sígueme, Salamanca 20043.
- VIDAL, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica*, Sígueme, Salamanca 2003.
— *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006.
— *El documento Q. Los primeros dichos de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2011.
— *Evangelio y cartas de Juan. Génesis de los textos juánicos*, Mensajero, Bilbao 2013.

Índice

Portada	2
Créditos	3
Introducción	4
I. LA ETAPA INICIAL	5
1. El contexto histórico	6
1.1. La crisis de Israel	6
1.2. Los movimientos de renovación	7
1.3. La esperanza mesiánica	9
2. Los inicios de Jesús	11
2.1. La tradición antigua	11
2.2. La acomodación posterior	11
3. La misión de Juan Bautista	15
3.1. El origen de Juan	15
3.2. El signo del desierto	15
3.3. El signo del bautismo	16
3.4. El profeta precursor	17
4. La esperanza de Juan	19
4.1. El carácter de la esperanza	19
4.2. El agente mesiánico	20
4.3. La transformación de Israel	20
5. Jesús en el movimiento de Juan	22
5.1. El movimiento popular	22
5.2. El bautismo de Jesús	22
5.3. La estancia de Jesús en el desierto	24
II. LA MISIÓN GALILEA	26
6. El origen de la misión autónoma	27
6.1. El nuevo proyecto de Jesús	27
6.2. El nuevo escenario temporal	28
6.3. El nuevo escenario geográfico	29
7. El nuevo agente mesiánico	31
7.1. El agente del reino de Dios	31
7.2. El hijo del hombre	31

7.3. El doble modelo mesiánico	32
8. El acontecimiento del reino de Dios	35
8.1. El gran símbolo	35
8.2. El acontecimiento creacional e histórico	36
8.3. El proceso dinámico	40
9. La estrategia del reino de Dios	43
9.1. La perspectiva	43
9.2. El estadio inicial	43
9.3. El estadio final	45
10. La escenificación misional	47
10.1. La misión itinerante	47
10.2. Los colaboradores misionales	48
11. La transformación del pueblo	50
11.1. La gran sanación	50
11.2. La nueva familia de Dios	53
11.3. La vida del nuevo pueblo liberado	54
III. LA MISIÓN FINAL	57
12. El origen de la misión final	58
12.1. La crisis de la misión galilea	58
12.2. La etapa decisiva	59
13. El reino mesiánico	62
13.1. La trama del final	62
13.2. Los signos en Jerusalén	62
13.3. La trama preparatoria	64
13.4. El influjo posterior	65
14. La muerte del agente mesiánico	66
14.1. La oposición definitiva	66
14.2. El desenlace de la cruz	67
15. El nuevo camino del reino de Dios	69
15.1. La perspectiva de Jesús	69
15.2. La tradición de la última cena	70
15.3. El sentido de la muerte del mesías	71
16. El origen del movimiento cristiano	75
16.1. La esperanza de Jesús	75
16.2. El guion cristiano de la esperanza	76

