

José Luis Martín Descalzo

VIDA Y MISTERIO DE JESÚS DE NAZARET

II. El mensaje



Lectulandia

La vida de Jesús de Nazaret tuvo en su centro el anuncio de la venida del reino de Dios. El mensaje del profeta de Galilea, expresado mediante su enseñanza y sus milagros, sigue siendo todavía hoy para los cristianos en gran medida desconocido. Tal vez conozcamos de memoria alguna de sus palabras, pero las hemos previamente desposeído de cuanto tenían de fuego y quemadura. Conocemos muchas de sus acciones y signos, pero los hemos convertido en parte de una historia más. Por esta razón, al acercarnos de nuevo al mensaje de Jesús de Nazaret nos situamos ante una de las preguntas decisivas: qué vino en realidad a decirnos Jesús, cuál fue la visión del mundo que él nos aportó, qué tipo de «cambio» vino a introducir en nuestra tierra. Y esto será necesario hacerlo con coraje y respeto: como nos acercamos al fuego.

Lectulandia

José Luis Martín Descalzo

Vida y misterio de Jesús de Nazaret, II. El mensaje

ePub r1.0

Titivillus 22.05.16

Título original: *Vida y misterio de Jesús de Nazaret, II. El mensaje*
José Luis Martín Descalzo, 1987

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Este libro se ha maquetado siguiendo los estándares de calidad de epublibre.org. Sus editores no obtienen ningún tipo de beneficio económico por ello ni tampoco la mencionada página. Si ha llegado a tu poder desde otra web debes saber que seguramente sus propietarios sí obtengan ingresos publicitarios mediante textos como éste

más libros en lectulandia.com

INTRODUCCIÓN

Pero ellos no entendían lo que les decía y no se atrevían a hacerle preguntas (Mc 9,32). El primer volumen de esta obra se cerraba con esta dolorosa constatación: sus contemporáneos no entendieron a Jesús. No le comprendieron —y esto es lógico— sus enemigos. Pero tampoco sus amigos consiguieron llegar a su fondo. Lo que él decía era, realmente, demasiado revolucionario, demasiado nuevo como para que pudiera caber en sus cabezas.

Pero lo verdaderamente desconcertante es que lo mismo nos ocurra a quienes, dos mil años después, nos llamamos cristianos. Y lo prueba el hecho de que, a pesar de llamarnos sus seguidores, nuestras vidas no han cambiado y se parecen desgarradoramente a las de los no creyentes.

Tal vez nos ocurre como a quien, habiendo nacido y vivido siempre al pie de una maravillosa catedral, termina por no verla. Pasa ante ella todos los días y no la ve. Jamás levanta hacia ella sus ojos. Se maravilla incluso de que los turistas la contemplen con embobada emoción. Él la ha visto tanto, que ya no puede verla.

Sería bueno, por ello, que empezásemos por reconocer que el mensaje de Jesús sigue siendo, aun para los cristianos, el gran desconocido. Sabemos, tal vez, de memoria sus palabras, pero las hemos previamente desposeído de cuanto tenían de fuego y quemadura. Conocemos los hechos de su vida, mas los hemos convertido en una historia más, casi diría que en una «historieta» como tantas.

Tenía plena razón Tresmontant al escribir:

En definitiva y en el fondo la doctrina de Jesús de Nazaret no es tan conocida como suele creerse, incluso en el occidente cristianizado. Con harta frecuencia se procede a reducir la doctrina evangélica a un vago moralismo, a un humanitarismo un tanto sentimental, un tanto afeminado. Abunda la idea de que todo se resume en el precepto «Amaos los unos a los otros» entendido superficialmente. Una filantropía, en suma, pero menos eficaz que la fraternidad revolucionaria. Un sueño un tanto dulzón e inconsistente. Una religión para mujeres y para seres débiles.

Hoy seguramente Tresmontant hubiera tenido que añadir un nuevo dato a su diagnóstico; porque, junto a esa visión de moralismo blandengue, ha aparecido en las últimas décadas otra variante caricaturesca: la de quienes hacen derivar el evangelio hacia la justificación de sus opciones políticas, pero, esta vez, desposeyéndole de cuanto tiene de trascendencia y teocentrismo.

Por ello será bueno que tercamente volvamos a leer el evangelio para preguntarnos qué vino en realidad a decirnos Jesús, cuál fue la visión del mundo que él nos aportó, que tipo de «cambio» fue el que vino a introducir en el mundo.

Nunca acabaremos de entenderlo. El evangelio —decía Dmitri Merezhkovski—

es insondable:

Libro extraño éste. Nunca se acaba de leerlo entero. Gusta leerlo. Mas parece que siempre queda por terminar, que se ha omitido algo, que algo queda por comprender. Se le vuelve a leer y se sigue teniendo la misma impresión. Y así, una vez y otra vez. Igual que el cielo por la noche. Cuanto más se contempla, más estrellas se descubren.

Habrá, pues, que seguir intentándolo. Y será necesario hacerlo con coraje y respeto: como nos acercamos al fuego. Sin miedo a «hacerle preguntas», aunque nuestro corazón tiemble ante lo que nos exigirán sus respuestas. Ése será el intento de este segundo volumen.

Pero la dificultad nos llega cuando nos preguntamos cómo «contar» la vida pública de Jesús, los años en los que el sembrador salió a predicar. Porque, si en el primer volumen podían mantenerse aún unas estructuras tradicionales, ordenadas, narrativas, aquí el camino se vuelve mucho más empinado.

En primer lugar porque carecemos completamente de una verdadera cronología. Los evangelistas —ya lo hemos dicho— no escriben como historiadores, colocando un hecho tras otro, tal y como sucedieron. Son predicadores. Se preocupan mucho más de expresar unos contenidos, de ofrecernos una catequesis de las ideas y pensamientos de Jesús, que de organizarlos con el rigor cronológico que hoy exigiríamos de un historiador.

Empezamos por no saber a qué edad comenzó Cristo su predicación y en qué año lo hizo. Lucas (3,22) nos dirá que lo hizo teniendo «alrededor de treinta años». Pero ese «alrededor» puede querer decir veintiocho, o treinta y dos, o treinta y cinco. Más tarde, los fariseos le dirán: *Aún no tienes cincuenta años y ya has visto a Abrahán* (Jn 8,57), pero la frase es, evidentemente, aproximativa. Las conjeturas históricas nos inclinan a pensar que la predicación del Bautista y el bautismo de Jesús pudieron ocurrir entre los años 27 y 29 de la era cristiana. Por lo que, si Cristo nació, como ya hemos dicho, entre los años 4 y 7 antes de ésta era, tendríamos que calcular que Jesús estaba más cerca de los 35 que de los 30 al iniciar su predicación. Pero todo son conjeturas.

Tampoco conocemos cuánto tiempo duró su vida pública. Juan, en su evangelio, alude a tres celebraciones de la pascua —con lo que la vida pública de Jesús habría durado algo más de dos años— pero los sinópticos cuentan una sola pascua y parecen reducir el tiempo de su predicación a pocos meses. Y así tenemos opiniones de todos los gustos entre los especialistas: entre los cuarenta meses que calcula Filión, las pocas semanas que —con pocas bases serias— suponen Schweit y Guignebert, y los dos años y pico a los que se inclina la mayoría de los expertos.

Menos conocemos aún el orden de los sucesos dentro de ese período: Juan —que habitualmente es mejor cronólogo que los demás evangelistas— coloca la expulsión de los mercaderes del templo al comienzo, inmediatamente después de las bodas de

Caná. Los otros evangelistas la sitúan en las semanas anteriores a su muerte.

Juan, por su parte, coloca al comienzo de la vida pública una primera visita de Jesús a Judea. Los sinópticos hacen pensar que las predicaciones iniciales tuvieron lugar en Galilea. Es evidente que los evangelistas «organizan» los hechos de esa vida pública según criterios teológicos o catequéticos y no cronológicos.

¿Cómo construir, entonces, una «narración» ordenada de la vida pública de Jesús? La opción adoptada en este segundo volumen de mi obra es ecléctica. Siguiendo el ejemplo de los evangelistas, se ha mantenido un tejido de fondo narrativo, pero se han organizado las grandes claves del pensamiento de Jesús en torno a una serie de ejes que nos parecen fundamentales, en una especie de círculos concéntricos sobre la idea madre del anuncio del Reino. Una sistematización tan discutible como otra cualquiera, pero tal vez la más adaptada al creyente de hoy.

Al fin lo único que va a contar es el *encuentro personal* del lector con Jesús y su mensaje. Un mensaje que es mucho más que una teoría. No será verdadero si no es transformador. Kafka decía que *el misterio de Jesús es tan vertiginoso que hay que defenderse de él para que no nos arrastre a su fondo*. Yo pienso exactamente lo contrario: la única manera de conocer a Jesús —y vale la pena— es asomarse a ese abismo, con la esperanza de que nos arrastre hasta sus aguas de vida eterna. Ojalá mis lectores puedan un día experimentar lo que decía aquel místico árabe, Ibn Arabi, que aseguraba que *quien padece una enfermedad llamada Jesús, ya nunca sanará*.

Pero al fin, tal vez el lector descubrirá que el problema no es tanto el de encontrar a Jesús, como el dejarse encontrar por Él. Porque al final de todas las palabras se descubre lo que decía Ferid al-Din Attar:

Durante treinta años, anduve a la búsqueda de Dios. Y, cuando, al final de tanto tiempo, abrí los ojos, descubrí que era él quien me esperaba.

EL REINO DE DIOS ANUNCIADO A LOS POBRES

El agua cambiada en vino en Caná era sólo un preludio. El gran cambio llegaría inmediatamente después. Y aquel grupo de trece hombres silenciosos y unas pocas mujeres iban a ser sus primeros testigos. Ahora bajaban silenciosos, preguntándose aún si habían vivido un prodigio o un sueño. Camino de Cafarnaún daban vueltas y vueltas en sus cabezas a lo ocurrido y no lograban llegar a conclusión alguna. Miraban a aquel hombre joven que les parecía silencioso y que caminaba rápido como quien sabe que le espera una enorme aventura, y no lograban adivinar lo que había al otro lado de sus ojos. Pero, cuanto más lo pensaban, más se daban cuenta de que lo que les desconcertaba no era tanto el que hubiera cambiado el agua en vino, como el que lo hubiese hecho con una tan asombrosa naturalidad: como quien juega, como quien tiene verdadero «poder» sobre las cosas de este mundo. No, no era un embaucador. No había rodeado su gesto de juegos de manos, de brillos y esplendores. No intentó siquiera conclusión alguna de aquello que no podía recibir otro calificativo que el de «milagro». No se esforzó en sacar provecho de lo ocurrido. Fue tal el asombro entre cuantos lo presenciaron que nadie se arrodilló, ni se decidió a formular el menor comentario. Aunque bastantes sintieron dentro de sí algo que se parecía mucho a la fe. ¿Era un Dios? Nadie se atrevió a hacer esta suposición que, a alguien tan monoteísta como los judíos, no podía menos de parecerle una blasfemia. ¿Era un profeta del Dios único? En todo caso, algo reconocían todos sin dudarlo: una presencia misteriosa había pasado por sus manos de carpintero. Y, ahora, él se alejaba de Caná como tratando de huir del lugar del prodigio, intentando poner sordina a los comentarios, regresando a ser el oscuro caminante que era.

Pero ya nunca lograría pasar inadvertido. Lo ocurrido en Caná corrió de boca en boca por toda Galilea. No se hablaba de otra cosa en mercados y sinagogas, aun cuando en muchos casos se añadieran las inevitables exageraciones de la imaginación de la gente. «¿Y dices que, con sólo su palabra, cambió en vino seiscientos litros de agua?». «Sí, sí, yo lo vi con mis ojos». «¿Y no será que estabais todos demasiado borrachos como para enteraros de lo que bebíais? Has dicho que, antes, os habíais tragado ya todo el vino preparado por los novios, que no debió de ser poco». «No, no, estábamos lo suficientemente sobrios como para distinguir. Y lo comprobaron los

criados y el maestra sala que no habían probado la bebida. Os lo digo: es él, es él». «¿Él? ¿Quién?». «El esperado, el que anunciaron los profetas». «¿Aún mantienes esas esperanzas? ¡Demasiadas veces hemos sido engañados ya! ¡Demasiados mesías nos han visitado en estos años, que nos ilusionaron para decepcionarnos poco después! No, no. Es tarde. El mundo está ya sobradamente corrompido como para que sigamos pensando que esto puede cambiar. Dios se ha ido de este mundo. Se ha alejado, aburrido de nosotros. Es de noche. No nos queda nada que esperar».

Lo negaban muchos. Al hombre siempre le cuesta aceptar precisamente lo que más espera y necesita. Habían alimentado tantas alegrías que temían albergar en su alma una más que se les pudiera convertir, una vez más, en amargura. No, no. Es preferible no hacerse ilusiones, no creer. Pero, luego, por la noche, en el silencio, todos se hacían la misma pregunta: «¿Y si esta vez fuera verdad?». Habrían dado sus vidas por poder responderse afirmativamente. El hombre no ha sido hecho para vivir en la decepción. Y, quien más, quien menos, todos precisan algo en lo que creer y una esperanza por la que luchar. Y, para un pueblo ardiente como el judío, toda bandera de esperanza se difundía como un incendio devastador. Pero ni siquiera los más optimistas sospechaban la revolución que estaba acercándose.

Revolución. No debemos vacilar al emplear esta palabra, tan manoseada, tan desprestigiada, manchada por tanta sangre a lo largo de la historia. Pero es la palabra que mejor define lo que estaba naciendo. Porque el giro más alto, más brusco, más radical que el mundo ha conocido, iba a producirse allí, a orillas del mar de Tiberíades.

Desgraciadamente, lo mismo que la grasa y el tiempo convierten a un vigoroso joven en un señor adiposo, así los tópicos y la mediocridad han ido deteriorando, reblandeciendo, ablandando, lo que entonces ocurrió. Y, cuando alguien nos cuenta los comienzos de la predicación de Jesús, enseguida nos imaginamos un clima de caramelo: el «dulce» maestro empezó a decir «dulces» palabras, tan bellas como aburridas. Y nos disponemos a dormirnos, como en los sermones.

Y, sin embargo, entonces no fue así. Fue, en todo menos en la violencia, como el estallar de una guerra. Quienes hemos vivido alguna en años infantiles lo comprendemos bien: alguien levanta una bandera, lanza un pregón, suena una trompeta, el mundo se llena de gritos («¡A las armas! ¡La patria está en peligro!») y los corazones se ponen en pie; corren a alistarse los combatientes; despiertan los dormidos; la voz de alerta corre de casa en casa; se multiplican las angustias y las esperanzas; las gentes abandonan sus rutinas, sus empleos, sienten que el alma les crece; todo parece herido por una tremenda vocación de muerte o de victoria. Algo ha entrado en juego. Nadie saldrá de la guerra como entró en ella. Todo va a cambiar.

Así debió de ser. La voz de Jesús tocaba a rebato a la orilla del lago y crecieron los rumores, las voces, las llamadas y la gente corrió a escuchar aquella convocatoria misteriosa, a la vez que magnífica, que incitaba a algo grande.

Nos cuesta imaginarlo, acostumbrados como estamos a vivir en tanta siesta.

Preferimos inventarnos una voz ronroneadora que dice palabras melifluas, invitadoras a la paz y no a la guerra, adormecedoras y no incitantes.

Y, sin embargo, para aquellas gentes galileas, la llamada de Jesús («Se ha cumplido el tiempo, se acerca el reino de Dios») debió de sonar, en el contexto social de la época, como una campana que ponía en pie los corazones. No invitaba ni a defenderse, ni a matar, pero no era, por ello, menos radical o revolucionaria. Porque lo que anunciaba era, nada más y nada menos, que había que cambiar las mismas raíces del mundo.

De pronto —y por primera y única vez en la historia— llegaba alguien dispuesto a responder a tantas preguntas para las que nadie encontraba respuesta. El hombre —lo sabemos— es el único animal que tiene su alma construida con preguntas. ¿Por qué la vida? ¿Por qué la muerte? ¿Para qué sirve el dolor? ¿Por qué, de los 3400 años de los que tenemos datos históricos suficientes, nada menos que 3166 han estado dominados por guerras en algún rincón del planeta, mientras que los otros doscientos años «pacíficos» sólo sirvieron para preparar las guerras siguientes? ¿Por qué el corazón del hombre tiene tantos deseos de paz y se alimenta de odio? ¿Por qué unos aplastan a otros y por qué los otros sólo sueñan con la vuelta de la tortilla en la que ellos sean los aplastadores? ¿Por qué el hombre tiene tanta necesidad de Dios, y cuando le encuentra, se aparta de él y le olvida? ¿Por qué la soledad nos come el alma? ¿Qué queda de nosotros cuando nos vamos? ¿Qué hay al otro lado? ¿Nos ama alguien? Preguntas, preguntas. Una infinita letanía de preguntas que lanzamos al aire sin que nadie parezca contestarnos.

Y he aquí que, cuando nadie lo esperaba, alguien llega con respuestas, anuncia un mundo nuevo y distinto e invita a la aventura de recibirlo y construirlo. Alguien que, además, no trae respuestas teóricas, sino que está dispuesto a embarcarse en vanguardia de la gran aventura, a inaugurar en su carne y su persona ese reino nuevo que anuncia. Sus contemporáneos tuvieron, por fuerza, que sentir primero un asombro, después un desconcierto, finalmente un entusiasmo. Por fin llegaba algo distinto, lo que todos soñaban sin atreverse a esperarlo del todo. Sí, sonó entonces como un clarín de combate. Un clarín, cuyo grito no se ha extinguido y sigue aún sonando para cada uno de los seres humanos. Para mí. Para ti.

El lago

El paisaje donde esto ocurría sí era dulce. Jesús había salido, con sus discípulos y su madre, de Caná y, antes de caminar un kilómetro, había aparecido en el horizonte la cinta azul del lago. A través de la garganta del camino se veían sus aguas, allá lejos, como un cielo repetido, brillante.

Luego, la carretera, en fuerte pendiente, comenzaba a descender monte abajo. «Bajó a Cafarnaún» dice el evangelista, como un buen topógrafo. Pasando por el extremo oriental de Sahel el-Battof, poco después de llegar a Lubiye, torcería a la

izquierda, y bordeando el Qurn Hattin, bajaría por el Wadi el-Hamam, para desembocar en Magdala, ya en la orilla del lago. Cruzó después, en toda su longitud, la llanura de Genesaret y, pasada la graciosa hondonada de Et-Tabgha, entró, después de seis horas de camino a pie, en la que, desde aquel momento, iba a ser su ciudad (Mt 9,1).

No es difícil comprender por qué prefirió Jesús Cafarnaún a Nazaret como centro de sus primeras predicaciones. Aparte de la ya conocida hostilidad de sus paisanos, lo cierto era que Nazaret quedaba al margen de la verdadera vida de Galilea. Era un pobre villorrio perdido en el fondo de un valle y apartado de las grandes vías de circulación y de los centros de población importantes.

Lo contrario ocurría en Cafarnaún (Kefar Nahum), ciudad bastante populosa y situada en el centro de una región muy habitada. Por ella pasaba la carretera que venía de Betsaida Julia, ciudad fundada poco antes por Herodes Filipo, y por la que bajaba el comercio que provenía de la tetarquía. Se entiende, por ello, que en Cafarnaún hubiera una aduana, con la que la ciudad se convertía en centro comercial de toda la comarca. Era la ciudad ideal para comenzar en ella la gran llamada a las multitudes galileas.

A los pies de la ciudad se extendía el lago conocido por varios y muy diversos nombres. Su forma alargada y el murmullo de sus olas sugirieron a los hebreos la idea de un arpa y por eso, como dice el libro de los Números (34,11) le llamaban «arpa» o «*Kinneret*». Pero el nombre más común en tiempos de Jesús era el de mar de Tiberíades o lago de Genesaret o Ginnesar. Los judíos sentían hacia este mar tanta veneración que ponían en los labios de Dios estas palabras: «Siete mares creé; pero me reservé uno solamente: el de Genesaret».

El lago es más grande de lo que suele imaginarse. Tiene 21 kilómetros de largo por doce de ancho, unos 60 kilómetros de circunferencia y 170 kilómetros cuadrados de superficie. Su profundidad oscila entre los 12 y los 18 metros.

En los tiempos de Cristo estaba surcado por numerosas velas (sólo la ciudad de Tariquea, según Flavio Josefo, contaba con 230 embarcaciones) y sus orillas estaban salpicadas de numerosas pequeñas ciudades: Cafarnaún, Betsaida, Magdala, Tiberíades, Tariquea, apretujadas todas ellas en la costa occidental, porque en la oriental las rocas caen a plomo sobre el agua y no ofrecen otros accesos que las gargantas por las que se precipitan al mar los torrentes invernales.

De todas estas ciudades en tiempos de Cristo la más importante era Tiberíades construida por Herodes en honor a Tiberio. El orgulloso rey había volcado en ella todo el lujo al que se había acostumbrado en sus años de estancia en Roma. Destacaba el dorado palacio de Antipas, el anfiteatro de blancos mármoles, los magníficos baños termales de Ammaus. Pero, en tiempos de Jesús, era un islote prohibido. Construida sobre un antiguo cementerio, en contra de las costumbres hebreas, un buen judío no podía entrar en ella sin contaminarse. Todos los esfuerzos del rey por atraer a sus súbditos fueron inútiles. Y la ciudad estaba habitada por

griegos, romanos, sirios y fenicios, pero era rehuida por los judíos. El mismo Jesús parece que nunca pisó en ella y se contentó con ver de lejos sus baluartes y palacios de mármol.

También estaba muy barajada la población en las demás ciudades de la orilla del lago. El evangelio es testigo de esa mezcla, al pintarnos en ellas a oficiales de Herodes, griegos de la Decápolis, aldeanos, pescadores galileos, cortesanas corrompidas por el influjo de las ciudades paganas, sirios, fenicios, orientales cuyas caravanas seguían el «camino del mar», soldados y centuriones romanos que vigilaban el orden en aquella comarca bastante turbulenta, publicanos sentados a la vera del camino para cobrar los impuestos y una turba de enfermos y mendigos. Con justicia los habitantes de Judea la llamaban la «Galilea de los gentiles».

Una tierra fértil

La tierra que rodeaba al lago, especialmente en la costa occidental, era hermosa y fértil. Flavio Josefo, quizá exagerando, nos la pinta como un verdadero paraíso:

Admirable es su índole y su belleza. El suelo es tan fértil que allí crecen toda clase de árboles; su temperatura es tal y está tan bien proporcionada, que conviene a los árboles más diversos, de suerte que florecen nogales, palmeras, olivos, higueras, viñedos. Diríase que la naturaleza quiso juntar en ese rinconcito de Galilea los productos más diversos, de suerte que cada estación puede reclamar esta región por suya propia.

Josefo ponía en estas palabras su calor patriótico, pero tenía buena parte de razón. La abundancia de aguas convertía Galilea en el paraíso de Palestina. Lo es aún hoy, en parte. En marzo, el trigo alcanza alturas de 1 a 1,20 metros, mientras las espigas en Judea raramente llegan a la rodilla de los segadores. La cebada llega a un metro de altura en las orillas del lago y difícilmente supera un palmo en Judea. Y la mezcla de cosechas es notable. El trigo se siega en abril y en este mes maduran las lentejas y las habas. Las calabazas tienen en enero fruto sazonado. A fines de junio están los higos en sazón y en junio se pueden vendimiar ya las primeras uvas. En primavera puede recogerse la fruta normal y el verano llena la comarca de frutas tropicales. Con una cierta exageración oriental, pero no sin algo de justicia, se decía en los tiempos de Jesús que era más fácil mantener en Galilea una legión con el solo fruto de los olivos, que criar un niño con lo que dan de sí en Judea.

Tumbas de ciudades

Buena parte de todas esas bellezas desapareció en los siglos pasados. La orilla del lago es actualmente un cementerio de ciudades. El viajero que llega hoy sólo puede

encontrar en vida a Tiberíades. Alguien levantará la mano y le dirá: allí estuvo Cafarnaún, allí Betsaida, allí Magdala...

La misma fertilidad desapareció con la incuria de turcos y árabes. Las descripciones de los viajeros de hace dos o tres decenios llenaban el alma de tristeza, hablándonos de campos incultos y desiertos, de montones de piedras negras donde estuvo el verdor. Los últimos años y el titánico esfuerzo de los israelíes está devolviendo a Galilea su verde rostro.

El mismo lago está hoy casi abandonado. Recuerdo en él apenas unas docenas de barcas y haber oído de labios de los pescadores la queja de que todo el producto se lo quedan los asentadores.

Queda, no obstante, ese algo misterioso que el viajero no sabe si es el olor, el sabor, o su propia nostalgia. Queda la certeza de que junto a aquellas orillas se inició la aventura más honda que recuerdan los siglos. Y todo evoca páginas evangélicas: los pescadores cosiendo las redes, los peces de ancha cabezota y gran boca en la que cabe una moneda, las colinas en las que él habló y multiplicó los panes.

Los galileos

Pero más importantes que los paisajes eran las gentes. Y éstas eran en Galilea muy especiales. Alguien ha dicho que los galileos eran en Palestina lo que son los navarros en España: más generosos, más decididos, más nobles, más tercos, más sociables, a la vez que más fácilmente excitables.

Los habitantes de Judea les miraban con desprecio. Por su pronunciación, especialmente dura, pero sobre todo por su modo de comportarse con los paganos. Porque en Galilea se daba la llamativa coincidencia de un terco apego a la tradición y, a la vez, una mayor apertura al contacto con los gentiles. La mezcla de la población era tal que hubiera sido imposible observar al pie de la letra las normas de separación que imponían los fariseos.

Pero ese contacto con los gentiles se reducía a la vida práctica. En su fondo, el galileo se sentía tan lejos de ellos como el más intransigente sacerdote de Jerusalén. Los galileos despreciaban a los que trataban y, en su entraña, se sabían distintos, orgullosos como estaban de pertenecer al pueblo elegido. Al mismo tiempo, sentían un cierto complejo ante los habitantes de Judea y una especie de temor reverencial hacia los sacerdotes. Los propios apóstoles jamás se atreverán a hacer una manifestación contra los doctores de la ley.

La sinagoga

Todo esto hace que la institución de la sinagoga tuviera en Galilea una extraordinaria importancia. El galileo bajaba al templo como era su obligación, pero no se sentía del

todo a gusto en Jerusalén. Permanecía, por ello, allí pocos días. ¿Qué hacer todos los demás sábados del año? La sinagoga era la respuesta a su profunda religiosidad.

Dos tradiciones, una artística, que nos ha acostumbrado a ver a Jesús predicando al aire libre, y otra teológica, que ha convertido a la sinagoga en símbolo de la ley que Jesús venía a superar, nos han inducido a olvidar un hecho que, sin embargo, es patente en los evangelios: que Jesús utilizó con muchísima frecuencia —y sobre todo al principio de su vida pública— la sinagoga para predicar su mensaje. Flusser — judío— es justo cuando subraya este dato importante. Y Rops llega a afirmar que *para un judío que deseara en esta época promover una doctrina religiosa, el lugar normal de acción era la sinagoga*. Efectivamente en los evangelios encontramos muchas más alusiones a la predicación pública en las sinagogas que al aire libre.

¿Hubiera podido encontrar Jesús —prosigue el mismo Rops— algo mejor que aquel local sagrado, a un tiempo casa de oración y escuela dogmática, en donde se reunían cada sábado todos los fieles del país?

Efectivamente, desde hacía tres siglos, la sinagoga ocupaba un lugar de primer plano en la vida religiosa de Israel. Fue durante el tiempo del destierro, cuando los fieles no podían acudir a Jerusalén, cuando comenzaron a reunirse en casas o locales especiales para comentar la ley y la historia de su pueblo. Desde entonces las sinagogas se habían multiplicado. En tiempos de Cristo ciertamente no había un pueblo, por pequeño que fuera, que no poseyera, mejor o peor, una sinagoga. En Roma, los judíos en el exilio contaban con no menos de trece.

Se conservan, afortunadamente, las ruinas de la sinagoga de Cafarnaún, la misma en la que, sin duda, habló Jesús. Era una sala no muy grande —18 por 24 metros— bellamente decorada con mosaicos de palmas y estrellas, con un atrio adornado con la pila para las abluciones, con algunas habitaciones destinadas a los posibles huéspedes.

La sinagoga era administrada por un «jefe de sinagoga» (el archisinagogo) ayudado por el *hassan*, una mezcla de sacristán, pedagogo y tesorero.

En ellas no se practicaba realmente un culto, eran lugares de oración y de enseñanza y no precisaban, por tanto, de sacerdotes propiamente tales.

Los sábados, siete miembros de la comunidad, vestidos con el blanco *talit* prescrito por la ley, se sentaban en una especie de pequeño coro, en torno al famoso armario que guardaba los rollos de la Ley. Comenzaba la reunión con el rezo común de dos bendiciones; se leía después un trozo del Pentateuco en hebreo y un intérprete lo traducía al arameo, la lengua común. Venía después la plegaria de las dieciocho bendiciones, que era recitada por un viejo de la localidad. A continuación se hacía la lectura del texto de un profeta. Y se concluía con la bendición tomada del libro de los Números:

*Yahvé te bendiga y guarde,
sobre ti brille su rostro;*

*Yahvé te sea propicio,
y te dé paz cuando te mire (6,24).*

El conjunto era largo, duraba a veces toda la mañana. Los textos sagrados debían escucharse siempre de pie y con la cabeza vuelta hacia Jerusalén. Y, sin duda, más de un asistente dormitaba durante los oficios, como aquel rabino que «daba gracias a Dios, porque su cabeza, al dar cabezadas, daba gracias a Dios por sí sola».

Lo que más alargaba los cultos eran las explicaciones que seguían a las lecturas. No era necesario ser sacerdote, ni rabí para intervenir en ellas. El jefe de la sinagoga podía invitar a cualquiera a hacer estos comentarios. Y eran muchos los judíos capaces de glosar interminablemente los textos del éxodo o de los profetas.

Fue, sin duda, en estas ocasiones cuando Jesús fue invitado muchas veces a hablar. Su fama de predicador se había difundido y su presencia comenzaba a ser notada. San Juan nos dice (4,45) que predicó en Caná, lugar de su primer milagro. San Lucas (4,16) nos le pinta enseñando en Nazaret y cumpliendo al hacerlo con todas las prescripciones de la ley y la tradición. Se levantó, subió al estrado o *bema*, desenrolló la larga tira de piel curtida sobre la que estaba escrito el texto de Isaías, leyó, como al azar, algunos versículos, y, después de devolver al *hassan* el libro, comenzó a comentarlo *cuando la reunión tenía los ojos clavados en él*.

Comenzaba, pues, como un predicador cualquiera. Pero pronto sus oyentes iban a descubrir la profunda revolución que traían sus palabras. El sembrador había salido a sembrar. Y su semilla era de fuego.

¿A qué viene Jesús?

Ha llegado la hora de que nos planteemos la gran pregunta: ¿A qué viene, en definitiva, Jesús? ¿Cuál es el centro, la sustancia de su mensaje?

Y la primera sorpresa es que Jesús no empieza a hablar de sí mismo. No habla tampoco de la Iglesia. Jesús no se coloca a sí mismo en primer plano, *se repliega* — como dice Küng— *tras la causa que él defiende*. ¿Y cuál es esa causa? Se puede resumir en pocas palabras: la causa de Jesús es la causa de Dios en el mundo. Una causa que él resume en una frase, a primera vista, enigmática: *Ha concluido el tiempo de la espera. Se acerca el reino de Dios. Convertíos*.

Esta idea —contada la variante «reino de los cielos» que usa Mateo y que es sinónima de la de reino de Dios, pues los judíos hablaban de «los cielos» para no «malgastar» el nombre de Dios— aparecerá en los evangelios ciento veintidós veces, noventa de las cuales en boca de Jesús.

Con ella inician prácticamente los tres sinópticos sus narraciones de la vida pública:

Cuando detuvieron a Juan, Jesús se fue a Galilea a pregonar de parte de Dios la

buena noticia. Decía: «Se ha cumplido el plazo, el reinado de Dios se acerca. Arrepentíos y creed la buena noticia» (Mc 1,14).

Y Jesús recorría Galilea entera, enseñando en aquellas sinagogas proclamando la buena noticia del reino (Mt 4,23): «Arrepentíos, que el reinado de Dios está cerca» (Mt 4,17).

Hoy todos los comentaristas resumen en esta idea el mensaje central de Jesús. *El reinado de Dios* —dice Dibelius— *es el santo y seña de la causa de Dios. Esta idea* —escribe Pagola— *es el núcleo central de toda su predicación, la convicción más profunda, la pasión que anima toda su vida, el eje de su actividad. Todo está subordinado a la idea del reino de Dios y todo adquiere su unidad, su verdadero significado y su fuerza apasionante desde la realidad de este Reino. Si no comprendemos su contenido y no descubrimos la fuerza y el atractivo de su llamada, corremos el peligro de no comprender gran cosa de Jesús.*

Y ésta no es una idea de hoy. Cuenta con una larga tradición en la Iglesia. El mismo *Catecismo Romano* publicado por el concilio de Trento en 1565 presentaba ya el reino de Dios como la verdad hacia la cual está orientado todo el evangelio. Extrañamente esta idea se abandonó posteriormente durante varios siglos en la catequesis de la Iglesia, para reaparecer gozosamente en los últimos tiempos con todo su esplendor.

Mas ¿qué quiere decir Jesús cuando habla del reino de los cielos? ¿Cuál es y en qué consiste ese reino que anuncia?

A estas preguntas responderá Jesús con todas sus palabras, con su propia persona, en cada una de las páginas del evangelio. Pero no será malo que intentemos aquí un anticipo de lo que es ese Reino, que los capítulos siguientes nos irán descubriendo progresivamente.

El pueblo estaba en ansiosa espera

Al elegir la fórmula «reino de Dios» Jesús sabía perfectamente que estaba asumiendo un lenguaje al mismo tiempo exaltante y ambiguo. No sólo entre los judíos, sino también entre los cristianos de hoy y de todos los siglos. El famoso historiador Eusebio localizaría el reino bíblico de Dios en el imperio constantiniano. Más tarde el Imperio romano se bautizaría a sí mismo como Sacro por el convencimiento de estar construyendo en la tierra el reino de Dios. Recientemente hemos conocido, incluso, a quienes lo identificaban con el mismo tercer Reich. Y hoy no faltan quienes parecen confundirlo con el socialismo en cualquiera de sus formas.

Pero Jesús elegía la única fórmula que podía embarcar a los judíos que le oían en una gran empresa. Porque en ella se resumía la teología que conocían sus oyentes.

Era una teología relativamente reciente. Todo el antiguo testamento está tejido

con la idea de que Dios es el Señor del mundo y de los hombres. Ya sus primeros libros explicitan ese dominio divino. El canto triunfal de los hijos de Israel después de atravesar el mar Rojo (Éx 15,1-21) proclama a Yahvé como un guerrero *glorioso en santidad, terrible en prodigios, autor de maravillas*. A lo largo de todo el Pentateuco se hace manifiesta la acción liberadora de Yahvé respecto a su pueblo, conduciéndoles hacia esa tierra prometida que es como un símbolo de ese reino y esa liberación (Núm 23,21; 24,8; Dt 8,14; 33,5). Y esta protección es reconocida por los israelitas cuando, al recitar su fe, confiesen: *Yahvé nos ha sacado de Egipto con mano fuerte* (Dt 26,5; 6,20; Jos 24,2).

Pero la designación de Yahvé como rey no aparece sino en las secciones tardías del antiguo testamento. Para los patriarcas, Dios era el Señor, el Consejero. Sólo cuando Israel copia de otros pueblos las formas monárquicas comienza a hablarse de la realeza universal de Yahvé (Mal 1,14). Es el rey que se asienta y gobierna sobre las nubes (Is 14,14). Su trono es Sión (Sal 99,2) y en él será adorado como rey del universo.

No obstante los profetas aún tienen cautela a la hora de aplicar a Yahvé el título de rey. Y ven con desconfianza la realeza humana como una peligrosa competencia del dominio absoluto de Dios.

Es en el período del cautiverio cuando la idea del reino de Dios comienza a crecer. Cuanto más se alejaba la realidad del reino nacional, tanto más aguardaba Israel ese reino glorioso del final de los tiempos. Con él llegaría su liberación.

Esta esperanza había llegado a su culminación en tiempos de Cristo. Flavio Josefo testimonia que, por aquel tiempo, la principal preocupación de un judío era *liberarse de toda especie de dominación de los otros, a fin de que sólo Dios sea servido*.

Como escribe Boff:

El tema del reino de Dios se convierte en central para la literatura bíblica posexílica y en el tiempo entre los dos testamentos. El reino de Dios posee entonces indiscutiblemente una connotación política, en el sentido hebreo según el cual la política es una parte de la religión y, en concreto, designaba la liberación de todas las opresiones. La realeza de Dios sobre todo debería manifestarse también políticamente. El Mesías —para ellos— es, ante todo el que inaugurará ese reino de Dios.

Esta tensión expectante la vivían todos los grupos de la época. Los esenios de Qumrán se habían retirado al desierto para poder, en la absoluta observancia de la ley y con constantes purificaciones, preparar y acelerar la irrupción de ese reino de Dios. Los zelotes pensaban que debían provocar, con guerrillas, con la violencia, la intervención salvadora de Dios. Su lema era: «Sólo Yahvé es rey y a él sólo serviremos». Los apocalípticos se dedicaban a descifrar los signos de los tiempos mesiánicos, calculaban las semanas y años que faltaban para la llegada de ese mundo feliz.

Por todo ello, sólo con ese lenguaje podía Jesús lograr que sus contemporáneos le entendiesen. Él era la respuesta a esa «ansiosa espera» de la que habla el evangelista (Lc 3,15). Con ello Jesús compartía no sólo los deseos fundamentales del corazón humano, sino también las expectativas liberadoras de los suyos.

Tal vez ahora podamos comprender lo que significaban los profetas para los judíos. Eran, para ellos, lo que la BBC de Londres era para los franceses durante la segunda guerra mundial o lo que Radio Sevilla significaba en España, durante la contienda civil, para quienes vivían en la zona nacional. Así escuchaban los judíos a sus profetas: «¡Carro de Israel y sus jinetes! ¡Aquí Dios, vuestro Dios es quien os habla!». Nunca una esperanza tan noble ha levantado el alma de una nación terrestre.

Sólo que los judíos esperaban una liberación puramente nacionalista. Y Jesús trajo otra infinitamente más grande y universal. Tal vez por ello desilusionó a sus contemporáneos: porque les traía mucho más de lo que ellos se habían atrevido a soñar.

¿Qué reino era, pues, el que Jesús traía y anunciaba? Intentemos, al menos, señalar aquí algunas de sus notas más esenciales.

I. EL REINO. UN NUEVO ORDEN DE COSAS

El reino de Dios que Jesús anuncia no es, en primer lugar, un nuevo tipo de reino, plantado en medio de los reinos de los hombres y diferenciado de ellos por una especie de gueto. No es «un lugar» en el que reina Dios o sus representantes en una especie de nueva teocracia. No es algo simplemente jurídico, externo, sostenido por unas leyes humanas que «obliguen» a creer. Es mucho más.

Se trata de un cambio en el hombre, en todo el hombre. Y no sólo en el «modo» de vivir de los hombres, sino de un cambio en el «ser» del hombre, unas nuevas raíces, una nueva orientación de todo su ser, una nueva historia, una nueva realidad y no una simple nueva apariencia o un nuevo «sentido» solamente. Jesús, cuando hable de este reino a Nicodemo, no vacilará en asegurar que hay que regresar al seno de la madre, que hay que «nacer» de nuevo. Por eso, con razón, Tresmontant ha hablado de *un problema de ontología, o, más exactamente, de ontogénesis*. Jesús no viene a «mejorar» al hombre, viene a «crear» un hombre nuevo, a «regenerar» al hombre y producir un nuevo «tipo» de hombre y de mundo, un hombre regido por distintos valores, un mundo apoyado sobre columnas distintas de las que hoy le sostienen.

Por eso puede asegurarse que el reino de Dios es el verdadero, el único «cambio» que se ha anunciado en la historia. Y puede asegurarse —la frase es de Pikaza— que *allí donde la historia de los hombres continúa como estaba, no ha llegado de verdad el Reino*.

En este sentido Jesús predica algo subversivo, revolucionario: porque viene a destruir todo un orden de valores y anuncia un orden nuevo. Nunca jamás se predicó

revolución como ésta.

¿Y qué abarcaría esta revolución? Ya lo hemos dicho: todo. Abarca el interior y el exterior, lo espiritual y lo mundano, el individuo y la comunidad, este mundo y el otro.

En el hondón del alma y más allá

Es, en primer lugar, un reino interior y exterior. Durante muchos siglos en la Iglesia se ha hablado casi exclusivamente del «cambio» en el alma. Jesús habría venido a cambiar el corazón de los individuos y bastaría con que cada hombre descubriera el valor infinito de su alma para que el reino comenzara a existir. Hoy, por esa ley del péndulo que rige el pensamiento humano, son muchos los que se van al otro extremo y caricaturizan y devalúan el cambio interior. Piensan que eso es puro individualismo, simple sentimentalismo. Y aseguran que *en el reino de Dios no se entra por la intensificación de nuestra experiencia espiritual o por el esfuerzo de elevación interior hacia lo divino*. Pero —repitémoslo una vez más— ¿por qué separar lo que Dios ha unido? Al reino de Dios no se entra *sólo* por los caminos de la vida interior, es cierto. Pero ¿cómo negar que *también* —¡e incluso primordialmente!— se entra por ellos, para, desde ahí, cambiar al hombre entero, cuerpo, vida social y alma?

Digámoslo sin rodeos: El cambio que Jesús anuncia y pide ha de cambiar al hombre entero. Supone una modificación sustancial de los modos de pensar y de hacer en dirección de Dios. Lo que se pide es una verdadera revolución interior que, luego, se plasme en toda la vida concreta de cada hombre. No es un simple nuevo calorcillo interior, no es algo puramente sentimental; tampoco son algunos actos externos diferentes. Es un dirigir el alma en otra dirección. Y por eso toda conversión implica ruptura con lo que se es, guerra con nuestro propio pasado. No simple ascesis, sino una nueva disponibilidad para las exigencias de Jesús. Literalmente *un nuevo nacimiento*, como dirá Jesús a Nicodemo.

En este mundo y en el otro

Más grave es la falsificación de quienes reducen el reino de los cielos a algo que ocurrirá y empezará... en los cielos, después de la muerte, en el «más allá». Ya hemos señalado cómo la expresión de Mateo «reino de los cielos» para nada habla de la «otra vida» y es un simple sinónimo de «reino de Dios». Un reino de Dios que, para Jesús es algo que ya está en marcha entre nosotros, aquí, aquí, en este mundo (Mt 12,28; Lc 11,20; 17,21).

Es, por ello, completamente falsa la idea de que un seguidor de Cristo ha de pasarse esta vida «haciendo méritos» en este mundo, para poder un día, tras su muerte, ingresar en el reino de los cielos. No, *este mundo* —la frase es de Pikaza—

no es una sala de espera de ese reino de los cielos. Ni tampoco es el reino de Dios mismo. Pero es el campo de batalla, el solar de construcción de ese reino que viene del mismo Dios a la tierra.

Al individuo y la comunidad

Y, en este mundo, afecta al individuo y a la comunidad. Subrayo de nuevo el «y». Porque aquí regresa esa ley del péndulo que hace que, después de siglos en los que sólo se valoró el reino en el interior de cada individuo, hoy se hable solamente del reino que afecta a la comunidad, como si se redujera al cambio social y al político.

Jesús —se oye decir hoy en pulpitos y libros de moda— dirige su mensaje no a cada individuo de manera aislada y separada, sino a todo el pueblo. Las exhortaciones de Jesús están siempre en plural, no en singular. Estas afirmaciones distan de ser exactas y basta con acercarse al evangelio para comprobarlo: Jesús habla en plural cuando se dirige a las multitudes, pero invita también a la conversión individual cuando habla (como a Nicodemo, como a cada uno de los apóstoles, como a la Samaritana) a individuos concretos.

Mejor será, por ello, no contraponer las cosas: Jesús llama al individuo y a la comunidad. O, si se prefiere, llama al individuo *para* que viva su conversión en comunidad. A fin de cuentas toda conversión es una decisión asumida personalísimamente, con una responsabilidad intransferible, que empieza siempre en el individuo aunque no termine en él.

Hoy es más urgente que nunca repetirlo: sólo un mundo de hombres cambiados será un mundo cambiado; sólo una comunidad de hombres renovados será una comunidad nueva. Y digo que esto hay que recordarlo hoy especialmente porque, si durante siglos el peligro cristiano fue el refugio en una santidad interior que parecía tolerar las injusticias estructurales del mundo, hoy el gran riesgo es el contrario: limitarse a gritar que el mundo debe cambiar, reducirse a «profetizar» contra «las estructuras» o las instituciones, convirtiendo esas denuncias proféticas en una coartada para rehuir los más urgentes cambios en el interior del supuesto profeta. Así es como hoy, con la disculpa de hacer evangelio, se aspira a veces injustamente a la justicia; se pregona la libertad sin respetar la de los que piensan de manera distinta; se aspira a la verdad de mañana con las mentiras de hoy; se denuncia en los demás lo que se tolera en uno mismo; se habla mucho de la paja en el ojo social, olvidando la viga en el personal.

No, no fue ésa la predicación de Jesús: su reino estaba dentro de nosotros, no encerrado sino abierto a toda la realidad, pero sabiendo que la tierra donde el Reino comienza a germinar es la del propio corazón de quien escucha. El reino de Dios en el mundo empezará cuando cada uno comience por barrer la puerta de su propio jardín; el amor en la tierra crecerá si aumenta en mí; no nacerá la alegría en un universo de hombres avinagrados; no habrá verdadera revolución de la realidad con

revolucionarios mediocres.

Pero, es claro, que no se trata de un cambio personal para la autosatisfacción o para convertir el alma en una despensa almacenadora de virtudes. Es el mundo entero el que debe ser cambiado, porque es cierto que una sociedad corrompida e injusta hace casi imposible el cambio de la mayoría.

Y aquí el planteamiento de Jesús es ambicioso. Como un nuevo Sansón viene a remover las columnas sobre las que este mundo se asienta, pasando de un universo regido por el dinero, el sexo y el poder a otro gobernado por el amor, el servicio y la libertad. Quiere que el mundo regrese a su eje en Dios, del que nunca debió salir. Y no viene, en rigor, a hacer o a anunciar «otro» mundo, sino a «rehacer» éste, a transformar este viejo mundo en otro nuevo, renovado.

Una liberación de «todo» mal

Ya hemos dicho que Cristo es ambicioso: no viene a liberar una «parcela» de la realidad. Quiere cambiarlo «todo».

Y hay que decir esto bien claro porque las herejías —las antiguas y las de hoy— han venido siempre por empequeñecer la obra de Dios, por encajonarla. Para los antiguos predicadores Cristo era sólo un liberador de almas, que nada tenía que decir sobre ese campo de batalla terreno en el que las almas se curten. Para muchos predicadores de hoy —que copian con ello a los contemporáneos de Jesús— éste sería sólo un caudillo político o un reformador social. Si para los primeros el pecado es algo que ocurre únicamente en el corazón, para los actuales todo pecado sería sólo un desajuste de las estructuras sociales. Cristo era menos ingenuo y menos parcial que los unos y los otros. Aspira a una liberación de todo mal, de todo pecado. Y trae una liberación que pasaba por la reconquista de la libertad política de sus conciudadanos, pero que no caía en el ingenuo simplismo de confundir «la opresión» con «los romanos». Jesús no acepta una sociedad dividida en clases de opresores y oprimidos y aspira a un reino de justicia donde los derechos de todos —los de los pobres y débiles en primer lugar— sean íntegramente respetados. Pero no olvida que se trata de mucho más: de un cambio radical en las relaciones entre los hombres, donde el servicio mutuo substituyera al egoísmo y al dominio; donde se respetara toda vida; donde el amor no se viera esclavizado por el sexo; donde reinase la libertad, tanto exterior como interior; donde fueran derribados todos los ídolos de este mundo y se reimplantara la soberanía de Dios en los corazones y en la vida social.

Un Reino «imposible» y cercano

Pero ¿todo esto no es un sueño, una utopía imposible? Sí, hay que decirlo sin rodeos: lo que Jesús propone como proyecto y tarea es algo que entonces parecía y aún hoy

parece inalcanzable. No algo imposible, pero sí algo que, aun reunidas todas las fuerzas de todos los cristianos de todos los tiempos, sólo muy trabajosamente se irá abriendo paso en la historia y en la realidad.

Esto debe decirse abiertamente para evitar inútiles desencantos: No hemos construido —ni en su totalidad, ni en su mayor parte— todavía el reino de Dios. Las muchas experiencias históricas de dos mil años no se han acercado, ni de lejos, al proyecto de Jesús. Y nos engañamos si confundimos el reino de Dios con las diversas formas que, a lo largo de los siglos, se han presentado a sí mismas como los modelos de realización de ese Reino.

Tiene razón Küng al escribir:

Todas esas falsas identificaciones no tienen en cuenta que se trata del futuro de Dios, del reino de Dios. El reinado de Dios no ha sido ni la Iglesia masivamente institucionalizada del catolicismo medieval y contrarreformista, ni la teocracia ginebrina de Calvino, ni el Reino apocalíptico de algunos fanáticos, como Thomas Müntzer. Tampoco ha sido el reinado presente de la moralidad y la cultura burguesa perfecta, como pensaban el idealismo y el liberalismo teológico y, muchísimo menos el imperio político milenario, asentado en la ideología del pueblo y de la raza, propugnado por el nacional-socialismo. Tampoco es, en fin, el reinado sin clases del hombre nuevo, tal como hasta ahora se ha esforzado en realizarlo el comunismo.

Parece absurdo tener que recordar estas cosas. Pero es necesario, porque es raro que corran diez o quince años sin que, en algún lugar del planeta, surja alguien —generalmente un dictador— que anuncia haber realizado o estar realizando en su país el reino de Dios, haber construido «ya» el «hombre nuevo». Ese Reino está aún en el horizonte de nuestra esperanza. Y no lo encontraremos volviendo atrás los ojos de la nostalgia, sino aportando nuestras manos para «tirar» de ese futuro que sigue estando lejos y acercándose.

Es bueno recordar que ni la propia Iglesia puede decir que ella sea el reino de Dios. La Iglesia está al servicio del Reino, tiene como tarea fundamental empujar a los hombres hacia él. Y sería una grave tentación pensar que ella es —en su realización actual— la meta, cuando es sólo el germen, el sacramento, el signo de presencia de ese Dios que se acerca y hacia el que ella y los hombres han de caminar sin descanso.

Así el reino de Dios es algo, a la vez, posible e inalcanzable, como una meta que corriera delante de nosotros. Cuanto más nos acerquemos a él tanto mejor veremos cuán lejos de él estamos aún. Porque *cuando hayamos cambiado el mundo* —como decía Brecht— *tendremos que cambiar el mundo cambiado*.

Todo esto queda claro en la predicación de Jesús, que habla del Reino con una buscada ambivalencia, con una mezcla de urgencia y esperanza, anuncio de algo que ha de venir y que ya está viniendo, aunque, sin embargo, esté ya en medio de

nosotros.

Muchos de sus textos, efectivamente, parecen colocar el reino de Dios en el fin de los tiempos, después del juicio final:

- Si vuestra fidelidad no es mayor que la de los escribas y fariseos no entraréis en el reino de Dios (Mt 5,20).
- Más os vale que entréis con un solo ojo en el reino de los cielos, que con los dos ojos ser arrojados al infierno (Mt 9,47).
- Porque os digo que, desde ahora, no beberé más del fruto de la vid hasta que no llegue el reinado de Dios (Lc 22,18).
- Os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (Lc 13,28).
- Yo os aseguro: si no cambiáis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos (Mt 18,3; Mc 10,15).

Y, junto a todas estas afirmaciones de un reino futuro, otras que lo dibujan como algo que ya ha empezado a nacer, como algo que ya está en la tierra:

- Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el reino de Dios, les respondió: «El reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: Míralo aquí o allá, porque el reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17,20).
- Pero si yo, con el espíritu de Dios, echo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios (Mt 12,28).
- El reino de Dios está cerca de vosotros (o dentro de vosotros) (Lc 17,21).

Esta ambivalencia, esta suma de urgencia y esperanza, es uno de los ejes del pensamiento de Jesús. Para él, ese reino es, a la vez, algo escatológico —es decir, algo que se realizará en plenitud al final de los tiempos— y algo que ya está en marcha, que ya ha nacido. Todas sus palabras, toda su conducta son las de alguien que se siente invadido por una gozosa y conmovedora realidad: el reino de Dios es algo que ya está irrumpiendo en la vida de sus contemporáneos. Él no es sólo un anuncio, un presagio, una promesa, una esperanza. Es ya una realidad naciente, germinante. Todas sus parábolas —que estudiaremos en otro lugar— subrayan esta venida como un proceso en marcha: es un *crecimiento* (Mt 4,26), una *fermentación* (Mt 13,33), una *búsqueda* (Mt 18,12), un *brote* (Mc 13,4-30). La humanidad entera es ya como una masa trabajada por un artesano, como una semilla ya plantada en un campo, como un mar que sólo espera la llegada de la red para llenarla de peces.

Y ésta es la gran buena nueva de Jesús: todo mejorará; la muerte no tendrá la última palabra; el mal será derrotado; al final Dios se impondrá en la lucha de la historia; la humanidad tiene una meta; quienes colaboren en ese combate obtendrán la liberación y la victoria. Ésta es su gran noticia.

Y más que una noticia, un inicio. Porque el Reino ha comenzado ya en su persona, en sus milagros, en su propia resurrección que ya inaugura, a la vez que

anuncia, la resurrección de todos los que escucharán su palabra. Con Jesús y en Jesús se realiza por primera vez ese «hombre nuevo» y se nos concede la posibilidad de saber lo que el hombre es y, sobre todo, lo que puede llegar a ser. Porque Jesús nos descubre —como dice Guerrero— que *la esencia del hombre no está en lo que es, sino en lo que está llamado a ser*.

II. EL REINO «DE DIOS»

Debemos añadir una gran perogrullada: este reino de Dios que Jesús anuncia es un reino «de Dios». Es asombroso que hoy sea necesario subrayar lo que es evidente. Pero lo mismo que hoy existen quienes buscan un «Cristo sin Dios», hay quienes —consciente o inconscientemente— hablan de un reino de Dios en el que Dios habría perdido no sólo el protagonismo sino hasta la presencia. Existen hoy escritores que señalan que la dimensión vertical de Jesús es «algo sin interés», algo de lo que, incluso «habría que olvidarse para que destaquen más los aspectos horizontales de Cristo». Piensan que sólo despojando a Jesús de los aspectos trascendentes de su mensaje y de su vida, podremos arrancar a su figura todas las posibilidades humanas y humanizadoras que encierra. Aseguran que el Jesús-hombre-pleno ya es bastante y que su impacto en la sociedad humana podría quedar oscurecido si se insiste en ese otro rostro, que les resulta «evasivo y alienante».

Algo similar ocurre cuando se habla del reino de Dios. No faltan predicadores y escritores que lo identifican exclusivamente con la justicia humana o con la victoria de los partidos «progresistas». En el Reino estaríamos ya con sólo aplastar a «los opresores». Todas sus tareas de construcción concluirían cuando se hubieran conseguido determinados niveles de supuesta justicia. Dios podría ser olvidado tanto en el camino de construcción de su Reino como en su logro final.

El problema es, como se ve, algo demasiado importante como para que podamos pasarlo por alto. Y voy a anticipar una respuesta tajante y sin componendas: ni Cristo, ni el Reino tienen el menor sentido sin el protagonismo de Dios. Jesús, vaciado de Dios, no es nadie, desaparece. Vaciado de su dimensión trascendente, nada queda en pie de su mensaje. Y por muy importante que sea la significación histórica e incluso sociopolítica de su obra, su eje visceral es, evidentemente, teológico, teocéntrico. *La prioridad absoluta de Dios, de su búsqueda y de su servicio* es, en su vida y su mensaje, algo que no ofrece la menor duda, pues —en frase de F. V. Filson— *en realidad, Cristo no ha hecho otra cosa que hablar de Dios*, aun cuando este su hablar de Dios haya tenido luego una profunda dimensión ética y unas gravísimas consecuencias sociales, políticas y revolucionarias.

Lo mismo tenemos que asegurar del reino de Dios. Cualquier visión de éste que margine, oscurezca u olvide lo religioso, cualquier planteamiento en el que Dios no ocupe el papel de protagonista, será todo menos el «reino de Dios» que anunció

Jesucristo. No hay un «reino de Dios ateo», ni un reino con Dios en la sombra.

Del Dios de los griegos al Dios de la Biblia

Otro problema muy diferente —y no menos importante— es el de qué tipo de Dios es el que Jesús anuncia y, consiguientemente, qué tipo de Reino es el que nos ordena esperar y construir. Porque si es imposible un «reino de Dios ateo», se ha caminado con demasiada frecuencia hacia reinos de dios idolátricos.

Tres grandes visiones de Dios hay en los tiempos en que vive Jesús: el de la religión greco-romana, el de las religiones orientales y egipcio-babilónicas y el Dios del antiguo testamento. Y aun reconociendo lo mucho de verdad que encierran las visiones de Dios de griegos y orientales, ha de reconocerse que es mucho más lo que las aleja del pensamiento de Jesús que lo que las une.

Entre los griegos la palabra *theos* no designa la unidad de una persona determinada en el sentido del monoteísmo. Lo sustancial de la visión religiosa de los griegos es que su idea de Dios es la trasposición de las fuerzas que el hombre descubre como gobernadoras de este mundo. Su «Dios» sería más bien —como resume Küng— *la forma, la figura y el orden de la realidad*. El hombre griego percibe sobre sí mismo fuerzas y llamadas contradictorias, movimientos que combaten dentro de su corazón, a veces de manera trágica, y proyecta todas esas fuerzas en otros tantos dioses que, desde el más allá, le dirigen y le dominan. Escribe Rahner:

Cada vez que el griego se encuentra con una realidad imponente, cada vez que se encuentra en el mundo algo grande y majestuoso, allí ve un Dios. La ordenación del mundo, su forma armoniosa, su agrupación en una unidad, el sentido que el mundo encierra en sí mismo, todo esto es comprendido como Dios.

Esa doble propiedad de panteísmo —todo es Dios— y de politeísmo —hay muchos dioses— está presente en todas las ideas culturales de los griegos. Hay en ellos también, a veces, la sospecha oscura de un Dios personal, distinto al mundo y trascendente, con el que el hombre podría tener relaciones y al que podría orar para conseguir su salvación. Pero esta idea no pasa de ser un atisbo, una sospecha en los mejores de sus escritores.

Más compleja es la visión de Dios en las grandes religiones orientales del tiempo de Jesús (hinduismo o budismo) y la de los pueblos más próximos a él (egipcios, persas o babilonios), pero en todas ellas seguirá faltando la visión de un Dios personal, creador, providente y, mucho menos, amigo y compañero del hombre.

En la órbita opuesta se coloca el antiguo testamento. Suele decirse que, frente al politeísmo de los pueblos que le rodean, lo característico de los hebreos es el monoteísmo. Y esto es cierto, pero lo es de un modo muy especial.

Escribe Rahner:

El monoteísmo del antiguo testamento no reposa en la investigación de la razón humana que, buscando la unidad última del mundo, la encuentra finalmente en un principio de todas las cosas trascendentes al mundo. Se funda, más bien, en la experiencia que los hombres del antiguo testamento tienen de la acción salvadora cumplida por Yahvé en el corazón del mundo y en la historia concreta de su pueblo.

Es decir: el Dios personal y monoteísta de los judíos no es la conclusión de un pensamiento metafísico, es un monoteísmo existencial. No es que los judíos descubran primero que hay un solo Dios y que luego encuentren que ese Dios único es Yahvé. Al contrario: el hebreo descubre a Yahvé en su vida, en su experiencia y, cuando percibe su grandeza, concluye: éste es un Dios tan grande que no puede haber otro más que él. No va de la unidad de Dios a su grandeza, sino de su grandeza a su unidad. Parte de la experiencia de Dios, del pacto que él ha sellado con su pueblo, no de un planteamiento filosófico.

Esto es importante si queremos entender el «Dios de Jesús». Porque el Dios del que Jesús habla no es ese «cómodo» Dios típico de la burguesía moderna (y de tantos que se creen creyentes católicos): un Dios abstracto, lejano, en el que se puede creer con una fe inconcreta, «moderna», un Dios que «todo lo perdona porque todo lo comprende», un Dios que haría posible esa religiosidad que «para nada molesta y a nada compromete». Jesús, en realidad, *no anuncia otro Dios* —dice con exactitud Küng— *que el incómodo Dios del antiguo testamento*. Jesús no pretende inventarse un nuevo Dios. Cuando habla de él se refiere siempre «al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», a Yahvé, el Dios del pueblo de Israel, a ese Dios que hoy es gozosamente común para judíos, musulmanes y cristianos. Un Dios que nada tiene de común con los modernos ídolos: el dios-Mammon del dinero, el dios-Sexo del placer como meta suprema, el gran dios-Poder, el gran dios-Ciencia, el dios-Nación, el dios-Partido, todos esos dioscecillos cuya idolatría hace imposible la entrada en el Reino.

El Dios de Jesús

¿Y cómo es el Dios que Jesús muestra en sus palabras y obras y que ha de ser el protagonista del Reino? Una simple lectura de los evangelios nos muestra que Jesús nunca hará disquisiciones sobre la naturaleza de Dios, mucho menos tratará de aportar pruebas de su existencia o de su actuación en el mundo. Habla del Dios con el que convive. La existencia de Dios y su acción se le presentan como algo mucho más que evidente. No hay en él un solo segundo de búsqueda de Dios. Y no surge de un raciocinio metafísico, sino como fruto de una experiencia personal. Dios es alguien que es parte de su vida, toda su vida. Todo el pensamiento, todo el universo toma

sentido de la existencia de Dios y no a la inversa. Su conciencia de Dios es en Jesús más espontánea que su propia respiración.

¿Y cómo es este Dios cuya experiencia nos transmite? Intentaré ser muy sintético:

En primer lugar en Jesús aparece lo que Henri Bourgeois llama *la experiencia activa de un Dios activo*, la experiencia viva de un Dios vivo. Más que de un dios filosófico o teórico, habla de un reino de Dios que viene, de un Dios que está actuando sin cesar. Su imagen, en Jesús, nunca es inmóvil. El Dios de Jesús, que aparece en tantas parábolas, actúa, ama, interviene en la vida de sus hijos. Es un Dios vivo y dador de vida, de una vida que «compromete» a quienes la reciben.

Es, en segundo lugar, *un Dios de futuro*. Es el Dios de la alianza y de la promesa. Toda su acción tiende hacia el futuro, hacia ese futuro definitivo donde Dios y los salvados se encontrarán en un Reino definitivo. No se trata de un Dios de la nostalgia, un Dios viejo o pasado. *El Dios de Jesús viene del futuro para tomar plaza en la actualidad*. Por eso Jesús no dice: «Dios existe», sino «Dios viene». Y desde ese futuro «tira» del presente hacia su perfección. No es «un Dios de muertos, sino de vivos», no se instala en una historia ya cumplida, sino que convoca por su promesa hacia la realización de un futuro siempre nuevo y mejor. La fe en él es, a la vez, esperanza.

Es, en tercer e importantísimo lugar, *un Dios para el hombre*. Gracias a ello — como diremos más tarde — el reino de Dios, para construirse, no necesita, primero, demoler el reino del hombre, al contrario, el reino de Dios es el garantizador de que el hombre reinará verdaderamente. El Dios de Jesús nada tiene que ver con los «dioses» atacados por los «filósofos de la sospecha». Como resume Küng, el Dios de Jesucristo:

No es un Dios del más allá a expensas del más acá, a expensas del hombre (Feuerbach). Ni el Dios de los explotadores, de la consolación y la conciencia deformada (Marx). Ni un Dios producto del resentimiento, vértice de la deplorable moral del bien y del mal, propia de mozos de cuerda (Nietzsche). Ni un tiránico superyó, imagen ideal de las ilusorias necesidades de la primera infancia, un Dios ritualizado por imperativo de un complejo de culpa asociado a un complejo paterno (Freud).

Al contrario: es un *Dios-amor*, un *Dios-libertad*. El gran resumen al que llega el apóstol Juan, después de largos años de meditar sobre el ministerio de Jesús, es precisamente éste: que Dios es ternura, que es solidaridad, que el Dios que ha aparecido en Jesús es la benignidad y el amor de Dios a los hombres. Por eso el Reino que él anuncia no es una nueva forma de esclavitud del hombre, sino exactamente al contrario: la salvación de Jesús es liberación. Viene para que el hombre disfrute de su verdadera libertad y de una autonomía que, en rigor, sólo será posible, aunque resulte paradójico, en la vinculación a ese Dios-liberador. San Francisco de Asís lo resumía en una frase definitiva y genial: *Yo soy libre. Mi único*

amo es Dios.

Y, porque es liberador, es *un Dios de la gracia más que de la ley*. En esto el Dios de Jesús no es el *Dios oficial* de los judíos, sino que será más bien un Dios-loco para los representantes oficiales de su pueblo. Porque no es el Dios del culto, del templo y de la ley de los judíos, sino un Dios que está tan cerca de los pecadores como de los justos y que somete todas las leyes al amor. No es «otro» Dios que contraponer al de los judíos, pero sí es un Dios «distinto», el Dios de la gracia concedida libre y gratuitamente a cuantos quieran recibirla, sean o no de su pueblo.

Es un Dios, a la vez, *próximo y lejano*. Lejano por grande y por inescrutable, lejano por santo. Próximo por amante y por padre. El Dios de Jesús no es una emanación de nuestras esperanzas, ni fruto de nuestra imaginación o nuestros cálculos. Es «el otro». A veces, el oculto y silencioso. Jesús tiene un vivo sentido de la misteriosidad de Dios y a veces, en el huerto, en la cruz, experimentará su silencio, su lejanía. Por eso su predicación del Reino no va del hombre a Dios, sino de Dios al hombre. Nunca podrá construir el hombre ese Reino que nos ha sido dado como un regalo.

El Dios de Jesús es, como resumen y cima de todo lo dicho, *Padre*. Es el rey y el señor de ese Reino, pero es ante todo el padre, el Dios engendrador, caliente, del que el nombre se puede fiar sin condiciones, el próximo, el de la incomprensible bondad, el perdonador de oficio, el que se solidariza con sus hijos, con sus necesidades y sus esperanzas, el que no pide, sino que da, el que no humilla sino que levanta, el que no hiere, sino que cura, el que salva.

El Dios de Jesús, finalmente, es *el que hemos visto, tocado y conocido en él, en Jesús*. Porque Jesús hizo mucho más que hablarnos de Dios. Él mismo, su vida, su persona, se constituyó en lugar de encuentro de los hombres con Dios, en sacramento del encuentro.

Escribe González de Cardedal:

En adelante Dios ya no podrá seguir siendo considerado sin más como el Absoluto, o el Infinito, o el Futuro, más allá y más acá de todo, anterior y posterior a toda finitud natural o humana. Dios es aquel que se nos descubre con un rostro personal, nos ofrece su bendición y nos reconcilia en la existencia reveladora, bendiciente, salvadora y reconciliadora de Jesús hijo. Dios es sólo el Absoluto y el Infinito sólo en la medida en que, a la vez, es concebido como el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

El Reino, don de Dios

Este protagonismo de Dios en el Reino que Jesús anuncia tiene una consecuencia que no podemos olvidar y que nos presenta una nueva paradoja: y es que ese Reino es, en su origen, don de Dios y, en su logro, colaboración, tarea y responsabilidad del

hombre.

La primera es una afirmación fundamental, hoy más urgente y necesaria que nunca. El lenguaje al uso lo demuestra: hablamos siempre de «construir», de «edificar» el Reino. Pero este lenguaje —como demostró Bultmann— es absolutamente ajeno al evangelio: allí se habla de él como de algo que está próximo, que viene, que nos es dado como un don de Dios, un regalo, algo que «irrumpe» como una gracia.

Es cierto: el reino de Dios sólo Dios puede darlo. No es fruto directo de nuestros esfuerzos, ni una prolongación de nuestras posibilidades humanas; no es consecuencia de nuestros actos de virtud; no es algo que el hombre pueda conseguir o merecer, que él deba planificar, construir, organizar. Es un regalo, una herencia que recibimos gratuitamente y por pura misericordia (Lc 12,32; 22,29; Mt 21,34). La tarea del hombre está en creer en su venida, aceptar a este Dios que se nos acerca como pura gracia y que es capaz de transformar nuestra historia y de abrir a los hombres un futuro esperanzador. No olvidemos que hablamos del reino de Dios y no de un nuevo reino —más espiritualizado si se quiere— del hombre. O hablamos, si se prefiere, de un reino de Dios que tendrá como consecuencia el reino y la felicidad del hombre.

En esto el cristianismo se diferencia tanto del marxismo como del capitalismo: ambos, desde distintas perspectivas, creen que la historia no es sino el parto doloroso de un hombre nuevo que surgirá gracias al trabajo humano. Para los cristianos la sustancia de ese hombre nuevo no es fruto de una fabricación sino de una acogida.

Jesús es radical en esto al proponernos como modelo para ingresar en ese Reino a los niños: *Si no cambiáis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos* (Mt 18,2). Cristo, sin ningún género de rodeos, presenta al niño —como dice Zahrnt— *como un ejemplo de lo que debería ser toda actitud existencial verdadera, una actitud en la que el hombre no gana su vida a fuerza de trabajo, tensión y lucha, sino donde la recibe como un don, con alegría confiada*.

¿Ha de adoptar, entonces, una actitud pasiva? De ningún modo: al hombre le toca reconocer la llegada de ese Reino, acogerlo en su corazón y en su vida, remover los obstáculos que en sí mismo existan para la llegada de ese Reino. El hombre no debe trabajar tanto *para que* el Reino llegue, cuanto trabajar *porque* está llegando, lo mismo que no sólo debemos esforzarnos para que la vida sea bella, sino precisamente porque lo es. El que ese Reino se nos dé gratis hace más obligatoria nuestra cooperación. Porque —en frase de Jon Sobrino— *la gratuidad no consiste sólo en ojos nuevos para ver y oídos nuevos para oír, sino en nuevas manos para hacer*. Y así es como el cristiano se sitúa a medio camino entre el activismo ingenuo —que cree que todo brota de sus manos— y la pura resignación —que se limita a esperarlo todo pasivamente—. El cristiano es alguien que esquiva la falsa ilusión de que el Reino llegará por simple evolución social (en lo espiritual o en lo técnico) o por revolución social (de derechas o de izquierdas) sino radicalmente por la acción de Dios en el

hombre y en el mundo, pero que sabe, al mismo tiempo, que ese Reino puede ser acogido o rechazado, estorbado o acelerado, recibido o retrasado por la entrega del hombre o por la corrupción en el alma o en la sociedad.

III. UN REINO PARA EL HOMBRE

Si el Dios del Reino es un «Dios para el hombre», es claro que el reino de Dios es un «Reino para el hombre». Importa, por ello, mucho subrayar que, en la visión de Jesús, esta nueva soberanía de Dios no es el cambio de una tiranía por otra, un dejar la esclavitud del pecado para pasar a ser esclavos de Dios. En esto el hombre de hoy — con razón— se ha vuelto extraordinariamente sensible y no deja de encontrar un sabor autoritario y dominante en el concepto del reino de Dios, sobre todo porque sabe, por experiencia, que en no pocos casos se implantaron tiranías teocráticas bajo el camuflaje del reino de Dios. En este campo la crítica de Marx y de Feuerbach a las formas religiosas (o pseudorreligiosas) de su época han dejado una profunda huella y todos hemos llegado a temer o a creer que, para que el hombre sea verdaderamente libre, hay que suprimir a todos los amos, sin excluir a Dios. Oímos predicar a diario a escritores y pensadores que *sólo cuando el hombre sea el ser supremo para el hombre tendremos una humanidad realmente libre*. Pero también sabemos, por experiencia, que muchos de esos esfuerzos por liberar al hombre han terminado creando nuevas cadenas, con frecuencia más duras que las anteriores. Lo mismo que sabemos que no siempre el progreso nos vuelve más libres. *Cada año* —escribía Bertrand de Jouvenel— *parecemos estar mejor equipados para conseguir lo que queremos. Pero ¿qué es lo que queremos?* Por de pronto no parece que el hombre moderno sea más humano que el antiguo. Y se vuelve evidente la afirmación de Moltmann: *Que el hombre sea el dios y el creador de sí mismo, suena ciertamente maravillosamente, pero en ninguna de las maneras le vuelve más humano*.

Por eso hay que recordar que, para los judíos a quienes Jesús predicaba, la llegada del reino de Dios no significaba en absoluto una nueva esclavitud, sino exactamente lo contrario: la liberación de toda esclavitud, el fin de las opresiones y las injusticias. De Yahvé los hebreos esperaban liberación, justicia, fraternidad, paz. Por eso Isaías les invitaba con estas palabras anunciadoras:

Levántate, levántate, revístete de tu fortaleza, oh Sión... Sacúdete el polvo, levántate, Jerusalén cautiva, desata las ligaduras de tu cuello, cautiva, hija de Sión (Is 52,1).

Así lo entendieron todos cuantos oyeron predicar a Jesús. Y el evangelio está lleno de un triple mensaje: salvación, liberación, alegría.

Es cierto: Jesús no viene a rebajar al hombre, sino a volverlo más hombre. No a

esclavizarlo, sino a darle libertad. *Según Jesús —escribe Pagola— sólo cuando el hombre acepta a Dios como único Señor y lo acoge como origen y centro de referencia de toda su existencia, puede el hombre alcanzar su verdadera medida y dignidad. Sólo desde Dios descubre el hombre sus verdaderos límites y la grandeza de su destino. Sí, el hombre en el Reino es más hombre. Y encerrado y limitado a sí mismo no se vuelve más libre, sino menos hombre.*

IV. EL REINO DE LOS POBRES

Debemos ahora enfrentarnos con la cuarta y la más desconcertante paradoja de este Reino. Porque la más radical, la más revolucionaria de las afirmaciones de Jesús, es, precisamente, que ese Reino que viene a anunciar y fundar tiene como primeros y principales destinatarios a los pobres. J. Jeremias lo resume en una profunda intuición:

El resumen del evangelio y de toda la predicación de Jesús no es: «El reino o la salvación ha llegado», sino «la salvación ha llegado a los pobres, a los pecadores».

Efectivamente: en una lectura seria y atenta del evangelio comprendemos enseguida que hay dos datos que hacen que el mensaje de Jesús sea diferente a cuantos han traído al mundo otros líderes religiosos: el primero es el hecho de que, en la predicación de Cristo, el mensajero es tan importante como el mismo mensaje. La segunda característica diferenciadora es el hecho de que, para Jesús, los destinatarios de ese mensaje son parte sustancial del mismo.

Al papel de los pobres, pecadores y marginados en el evangelio tendremos que dedicar un largo capítulo en otro lugar de esta obra. Pero será necesario apuntar aquí algo al menos, recordando aquella frase en la que Jesús define cuáles son las consecuencias del anuncio del Reino:

Id y referid a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados; y bienaventurado aquel que no se escandalizare de mí (Mt 11,4).

¿Está Jesús apelando a los milagros para «demostrar» la fuerza de su Reino? Leídas con atención esas palabras hay en ellas tres cosas más sorprendentes y más significativas que los mismos milagros que describe: el que todos esos signos vayan dirigidos a pobres y necesitados; el que se presente como tan significativo y milagroso el que los pobres sean evangelizados como el que los muertos resuciten; y el que Jesús reconozca como normal que todos esos signos sean escandalizadores.

Aun sin querer analizar aquí en toda su profundidad estas paradojas, sí debemos

detenernos un momento para examinar el vocabulario que usamos, no sea que las palabras nos jueguen una mala pasada y nos lleven a conclusiones simplemente antievangélicas.

¿Qué quiere decir «pobre» en labios de Jesús? La primera constatación es que esa palabra, en el evangelio, no tiene ni única, ni centralmente un significado exclusivamente socioeconómico que designase tan sólo a quienes pertenecen a una determinada clase social. Una interpretación de ese vocablo en clave política nos llevaría fuera del evangelio. Pues la pobreza evangélica alude —evidentemente— a la falta de dinero o de medios económicos. Pero también a mucho más. Jesús no es simplista, ni demagógico. Y los paralelismos que el evangelio usa nos explican por sí solos quiénes son realmente los pobres para Jesús. Pobre es sinónimo del que tiene el corazón roto; de quienes no esperan la solución de sus problemas sino de sólo Dios; de los abandonados, los tristes, los desanimados, los débiles, los pequeños, los simples. Y pobreza en la Biblia es sinónimo de hambre, de sed, de llanto, de enfermedad, trabajos y cargas agobiantes, alma vacía, falta de apoyo humano.

Tal vez resulten aclaradoras las citas de tres importantes teólogos contemporáneos:

Los pobres y los afligidos son aquellos que no tienen nada que esperar del mundo, pero todo lo esperan de Dios, los que no tienen más recursos que en Dios, pero también se abandonan a él; los que en su ser y en su conducta son mendigos ante Dios. Lo que une a los bienaventurados es el hecho de haber tropezado con los límites del mundo y sus posibilidades: los pobres que no encuentran sitio en las estructuras del mundo, los afligidos a los que el mundo no ofrece ningún consuelo, los humildes que no tienen ningún medio de defenderse en este mundo. Pero también se trata de los misericordiosos que, sin preocuparse de las cuestiones de derecho, abren su corazón a los otros, los artífices de la paz que triunfan de la fuerza y de la violencia con la reconciliación, los hombres justos que no se encuentran a gusto en un mundo de astucias y, por fin, los perseguidos con ultrajes y amenazas de muerte y que son físicamente excluidos de la sociedad (G. Bornkamm).

Los pobres son los oprimidos en amplísimo sentido: los que sufren opresión y no pueden defenderse, los desesperanzados, los que no tienen salvación. Los que saben que están a merced de las manos de Dios. Todos los que padecen necesidad, los hambrientos y sedientos, los desnudos y los forasteros, los enfermos y encarcelados, pertenecen a los más pequeños, son sus hermanos. Pero el círculo de los pobres es mayor todavía. Así lo vemos claramente cuando agrupamos las denominaciones e imágenes con que Jesús los caracteriza: los que tienen hambre, los que lloran, los enfermos, los que están agobiados por el peso, los últimos, los sencillos, los perdidos, los pecadores (J. Jeremias).

Cuando Jesús habla de los pobres no se trata de la pobreza como pura situación material. Entre el fariseo y el publicano es, más bien, el publicano quien se encontraría, económicamente, en situación de posesión. El ideal no es lo que le debe faltar a uno, sino que esté libre respecto a la abundancia o de la privación como lo estuvo el Señor Jesús o san Pablo y, sobre todo, que tenga el alma en esa actitud de esperanza y de deseo, de disponibilidad a la gracia, de desapropiación y de total y confiada dependencia, que es la de los «pobres de Yahvé». La pobreza material, la desnudez, la condición humillada no son más que «disposiciones» posiblemente felices, pero que también podrían provocar reacciones de amargura y de envidia, de rebelión y rechazo, que serían, a su vez, tan contrarias al evangelio como la dureza del corazón, la suficiencia, la ingratitud y el orgullo de un rico que se dispensara, por su riqueza, de cifrar su confianza en Dios (Y. M.-J. Congar).

A la luz de estas citas podemos intuir que Jesús habla, más que de un grupo económico o de una clase social, de una «clase espiritual», de una «clase de almas», de una «clase moral». *Nunca en el evangelio* —recuerda Congar— *se canoniza la pobreza material. Y no hay en Jesús* —subraya González Faus— *ninguna afirmación de la «superioridad moral» de los marginados, ninguna canonización de la pobreza en una especie de nueva torá.*

Sería, sin embargo, también una ingenuidad y un error creer que Jesús habla de esa supuesta «pobreza de espíritu» de quien pensara que esa total confianza en Dios puede convivir cómodamente con una vida de riqueza. Tendría el rico que ser un verdadero santo para contar únicamente con Dios. Para Jesús la pobreza es pobreza en serio, un verdadero desvalimiento ante Dios.

Ahora podemos medir ya la gran paradoja de Jesús en el anuncio del Reino: sólo pertenecerán a él quienes realmente sólo apoyen su vida en Dios. Quienes la sostengan en su confianza en otros ídolos —la riqueza poseída o deseada, el placer, el poder, el orgullo, la seguridad en sí mismos o en los valores de este mundo— no podrán ingresar en él más que si se convierten radicalmente.

Entonces —se preguntará alguien— ¿es que Jesús, demagógicamente, invita a renunciar a las riquezas, apunta hacia la carencia, incita a ingresar en el vacío y la nada? La respuesta a esta grave pregunta es la que da Tresmontant:

Jesús no apunta a la nada, sino al ser. Lo que enseña no es el sacrificio por el sacrificio en sí, sino las condiciones existenciales y ontológicas para acceder a una riqueza infinitamente mayor.

La entrada en el Reino, ya lo hemos dicho, será un nuevo nacimiento, una nueva ontología, una regeneración. Ahora bien el rico —tanto si es rico de dinero como si lo es de ambiciones o sueños— está de tal modo apegado a las realidades de este mundo que queda entorpecido para ese nuevo nacimiento. No puede embarcarse en esa

aventura desgarradora que es la génesis de una humanidad nueva. Porque *está fijado en su riqueza como un hijo en su madre. Y para hacerse adulto en el nuevo Reino deberá aprender a abandonar a su padre y a su madre, es decir: a sus riquezas, sean del género que sean.*

Se entra desnudo en la vida. Sólo se entrará desnudo en el reino de los cielos, pues si desnudo se nace, desnudo se renace. Sólo quien se ha despojado de riquezas, de ambiciones, de poderes, de falsas ilusiones, de odios y revanchas, podrá seguir esa nueva palabra creadora que le introducirá en el Reino. Pues es cierto que Jesús no viene a empobrecer al hombre, pero sí a sustituir una riqueza pasajera por la gran riqueza de Dios.

V. UN REINO POR EL QUE HAY QUE APOSTAR

Pero la predicación del Reino que hace Jesús no concluye con un simple anuncio: el Maestro, después de levantar su bandera de revolución —«se acerca el reino de Dios»— añade un tremendo imperativo que enarbola como una espada: «¡Convertíos!».

Es este imperativo lo que da a la predicación de Jesús su carácter dramático. No estamos ante un mero anuncio, más o menos atractivo, estamos ante alguien que nos coge por las solapas, nos enfrenta con nosotros mismos y nos dice: este Reino que acabo de anunciarte es algo vital para ti; si ingresas en él, vivirás; si permaneces al margen, serás un vegetal humano con apariencias de vida. Éste es el radicalismo de Cristo. *Sus palabras* —dice Guardini— *no podían escucharse pasivamente sin enfrentarse con ellas.* Jesús respeta, claro, la libertad del oyente, pero la respeta tanto que no le oculta a qué se expone —como ser humano— si su respuesta es una negativa.

Y no se trata, desde luego, de ser «un poco» mejores o «un poco» peores. Se trata de vivir o no vivir. Y tampoco se trata de sacar el coco de los castigos para quienes no acepten esa invitación, sino, más bien, de jugar limpio, de decirle al hombre que se lo juega todo en esa opción que se le presenta. Porque no es, repitámoslo, un problema de premios o castigos, se trata de ser o no ser.

Repetiremos con Tresmontant:

Lo que aquí se ventila es un problema de ontología, de estar vivos o estar muertos. Si un árbol es estéril o una rama está seca, será cortada y arrojada al fuego, porque para nada sirve. No es utilizable. Es una cuestión de ser, insistimos, y no de moral. Jesús vino a enseñar las condiciones definitivas del ser y de la vida.

Esas condiciones se resumen en una sola palabra: convertirse, girar en el corazón, cambiar de alma, dirigirla en otra dirección. No se trata sólo de hacer mejor tales o

cuales cosas. De lo que se trata es de una gran apuesta irrenunciable: o se opta por el reino de Dios o contra él; o se juega a favor de la soberanía de Dios o a favor de los reinos mundanos; o se es la sal de la tierra o se es el freno a la acción de Dios. Es, efectivamente, un nuevo nacimiento en una nueva dirección.

El radicalismo de Jesús, es, en esto, absoluto: no hay posturas medias, no hay opciones evasivas, no hay una vela a Dios y otra al diablo, no se puede ser «un poco» cristiano. Hay que apostar. Luego de apostado, se mantendrá mejor o peor esa apuesta, pero lo que no se puede es jugar a dos barajas. Cristo lo quiere todo. Aunque ese todo se viva después cobardemente.

¿Se trata, entonces, solamente de un «mensaje para genios», para hombres con almas de primera? No, Jesús —recuerda Guardini— *no trae su mensaje a hombres particularmente dotados, sino a «lo que había perecido»*. Y tal vez por eso su mensaje esté especialmente próximo a los pecadores: porque en ellos es menos fácil la componenda que en los que ya se creen «en el buen camino».

Y el camino —Jesús lo sabe cuando lo predica— es difícil y cuesta arriba. *¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida y cuán pocos son los que dan con ella!* (Mt 7,13). No es Cristo un iluso cuando anuncia su Reino. Sabe que muchos —¿los más?— preferirán los reinos más tangibles. Está seguro de que muchos otros —¿los más entre sus seguidores?— seestearán en las verdes praderas que rodean la senda estrecha de su Reino, acercándose a él desde ciertas experiencias religiosas sentimentales, pero sin cambiar de corazón. Y que serán pocos los que se atrevan a tomar completamente en serio ese reto decisivo: ¡Convertíos!

Porque sabe todo esto, anuncia Jesús que su palabra será escándalo para muchos. Y el escándalo será el arma que los hombres usarán para justificar su rechazo del Reino. Un rechazo que seríamos ingenuos reduciéndolo sólo a los fariseos y sacerdotes. El gran drama de la vida de Jesús es que fue rechazado por casi todos. Le rechazaron, ya en el comienzo de su vida, sus convecinos de Nazaret. Le rechazaron los violentos porque le consideraban ineficaz. Le rechazaron los sacerdotes porque presentaba un Dios que no se contenta con ritos y ceremonias. Le rechazaron incluso los pobres que eran los primeros destinatarios de su Reino. Le rechazó... «el hombre». Ese mismo hombre que hoy le rechaza en nuestro corazón.

Escribe Guardini:

El escándalo es la expresión violenta del resentimiento del hombre contra Dios, contra la misma esencia de Dios, contra su santidad. Es la resistencia contra el ser mismo de Dios. En lo más profundo del corazón humano dormita, junto a la nostalgia de la fuente eterna, origen de todo lo criado y que es lo único que contiene la plenitud absoluta, la rebelión contra el mismo Dios, el pecado, en su forma elemental que espera la ocasión para actuar. Pero el escándalo se presenta raramente en estado puro, como un ataque contra la santidad divina en general; se suele ocultar dirigiéndose contra un hombre de Dios, el profeta, el apóstol, el santo, el profundamente piadoso. Un hombre así es una provocación. Hay algo en

nosotros que no soporta la vida de un santo.

Es la vieja tentación de siempre: el hombre soporta a Dios a condición de que se mantenga lejos. Está, incluso, dispuesto a amarle, pero siempre que no intervenga demasiado en su vida, siempre que nos permita jugar al mismo tiempo al juego de Dios y al de nuestras ambiciones, siempre que respete eso que llamamos «nuestra libertad» y que con frecuencia no es otra cosa que nuestro endiosamiento. Toda la vida, toda la muerte de Cristo se entiende en esta clave: pedía «demasiado», pedía que apostásemos por Dios sin contemplaciones. Le costó carísimo.

VI. UN REINO DE GOZO

Ahora habrá que aclarar que cuando hablamos de «riesgo» no decimos «tristeza»; que cuando Jesús exige «apuesta» no invita al empobrecimiento; que «convertirse» es «multiplicarse».

Es importante aclarar que el anuncio de Jesús no es «venir con la rebaja», «recortar» el placer, pedirnos que descendamos del «gozo» de este mundo a una especie de «semigozo» de Dios. Si Jesús pide al hombre que lo venda todo para comprar la perla de su Reino es, precisamente, porque sabe que esa perla es la gran riqueza junto a la que todo palidece. Subir al Reino es subir, no bajar. El reino de Dios no es el «consuelito» que se da a los cobardes, sino la plenitud que se concede al que no se contenta con bagatelas. Jesús es un multiplicador, no un castrador; un entusiasmador, no un medroso prudentito que prefiere el pájaro que se tiene en la mano a toda la bandada que nos espera.

Por eso llamamos al evangelio «buena noticia». Por eso por todas sus páginas corre un vino de entusiasmo, una alegría como la que este mundo no conocerá jamás.

De hecho por cada palabra en la que Jesús anuncia los riesgos del Reino añade cincuenta más para asegurar el gozo del hallazgo. El Reino es un *banquete*, una *fiesta* (Mt 8,11; Lc 13,28; 14,16-24; 22,11-13; 12,37); es una *cosecha* (Mc 4,1-9; 4,26-29; Mt 13,24-30); una *pesca entusiasmante* (Mt 13,24-30); un *árbol fructífero* (Mc 4,30-32); un *tesoro*, una *perla* (Mt 13,44) cuyo hallazgo llena de alegría al afortunado que la encuentre.

Conseguir este gozo no es barato. Porque *el reino de Dios padece fuerza y sólo los esforzados lo arrebatan* (Mt 11,12). Pero ¿quién preferiría la tranquilidad de los cementerios al gozo de vivir? El reino de Dios es una espada, es cierto, pero *el que acepta esta espada —dice Guardini— recibe con ella la santa paz*, la santa locura de amar, el alto entusiasmo de estar lleno y vivo.

Jesús ha salido ya al camino. Mira a los buenos galileos que le rodean —y a quienes vivirán dentro de veinte siglos— y repite su gozoso anuncio: *El reino de Dios se acerca* y, luego, añade la tremenda palabra: Convertíos, entrad en él, atreveos.

Mira a los ojos de cada uno y repite: ¿Por qué no tú?

CUEVA DE LADRONES

La estancia de Jesús en Cafarnaún debió de ser, esta vez, breve. Y su anuncio del reino de Dios tuvo, en este primer momento, un carácter de prólogo. Su predicación pública iba a tener, enseguida, un arranque más dramático. Un gran gesto de rotura iba a mostrar cómo Jesús no rehusaba el conflicto. Iba a él como más tarde marcharía hacia la muerte. Él no era hombre de estrategias, ni medias tintas. No amaba la lucha por la lucha. Pero sabía que quien quiera anunciar una verdad deberá chapuzarse de golpe en ella sin vacilaciones. Aun a sabiendas de que todo el que desciende a la verdad, la encuentra siempre rodeada del brillo de la muerte. Pero a él no le asustaba la muerte. E iría a buscar a sus enemigos a su propia madriguera, a la cueva de ladrones en la que se escondían.

Al llegar aquí —y antes de narrar lo ocurrido en el templo— hemos de plantearnos un grave problema cronológico. Porque nos encontramos que, mientras Juan coloca la expulsión de los mercaderes en el comienzo de la vida de Jesús, durante la primera de las tres pascuas que narra, los sinópticos, que cuentan una sola pascua y una sola bajada de Jesús a Jerusalén, sitúan esta escena en las vísperas de su pasión, tras la entrada triunfal del domingo de Ramos. ¿Se trata de dos escenas diferentes, aunque parecidas, ocurridas en dos momentos distintos de la vida de Jesús o más bien de una misma escena que los evangelistas visten con diversas circunstancias? Y, si se trata de una escena ¿cuál de las dos cronologías es la más probable?

Durante años, los escrituristas se inclinaron por la idea de dos escenas parecidas ocurridas en tiempos diferentes. Así opinaban la mayor parte de los autores de vidas de Cristo hace unos años (Bover, Fernández, Fillion, Prat y muchos otros). Hoy casi nadie acepta la idea de dos escenas diferentes. Las variantes son tan mínimas que hay que inclinarse por una sola situación histórica.

Pero ya es menos fácil apostar por una u otra cronología. Las últimas corrientes —sobre todo aquellos escritores que quieren acentuar las motivaciones políticas de la muerte de Jesús— se inclinan a colocar la escena en vísperas de la cruz. La misma película *Jesucristo Superstar* la cuenta dentro de la última semana. Por motivos literario-dramáticos parece preferible esa situación: la expulsión de los mercaderes

habría excitado a los sacerdotes contra Cristo y les hubiera empujado a decidir la eliminación de un adversario que ponía en peligro sus ideas a la vez que sus negocios.

Pero son muchas las razones que parecen invitar a situar la escena mucho antes. En principio, Juan es mejor cronólogo que los tres sinópticos, que atienden mucho más a la topografía y prefieren acumular primero todo lo ocurrido en Galilea y al final todo cuanto pasó en Judea. Por otro lado, el contexto en que los sinópticos narran la escena hace que ésta quede completamente fuera de lugar. Si, además, hubiera sucedido el domingo o el lunes de la última semana, no se entendería cómo Jesús puede hablar con toda normalidad en los atrios del templo en los días que siguen, y mucho menos el que este tema no apareciera con más claridad como una acusación en el juicio. Al contrario, las acusaciones hechas por los falsos testigos que aluden a la destrucción del templo son vagas y parecen referirse a algo ocurrido mucho tiempo antes. La misma frase de los sacerdotes en la discusión con Jesús, tras la expulsión, cuando arguyen que llevan 46 años construyendo el templo, encaja mucho mejor con el comienzo de la vida pública. Usaremos, pues, esta cronología, aunque la certeza total sobre esta fecha siempre quedará en la sombra.

Hacia Jerusalén

Cafarnaún era una de las ciudades del norte en las que se organizaban frecuentes caravanas para «subir a Jerusalén». Ya desde los primeros días de marzo llegaban gentes de los poblados de los alrededores, se juntaban en Cafarnaún y marchaban procesionalmente hacia la ciudad Santa. Era una marcha casi litúrgica, alegrada por cantos y alabanzas a Dios.

Las caravanas tomaban la ribera del Jordán. En el valle la temperatura era más benigna que en la meseta, con lo que, de noche, se podía acampar sin más al aire libre.

Y Jesús sintió la llamada de Jerusalén. Interrumpió la recién empezada predicación y partió, como todo buen judío, hacia el templo de su padre Yahvé. Seguramente iban con él algunos apóstoles. No todos, porque aún el grupo de doce no estaba definitivamente formado.

En el camino le rodeaba ya, sin duda, la curiosidad. Es probable que en las paradas nocturnas la gente le rodeara y él comenzase a anunciarles ese misterioso reino de Dios que estaba cerca. Pero ningún testimonio evangélico nos queda de tales predicaciones.

A los cuatro días de camino, la caravana llegó al monte de los Olivos y, desde la cumbre, vieron el fulgor de la ciudad, aquel brillo de oros que llenaba de lágrimas emocionadas los ojos de todo buen judío. En el monte se detuvieron a contemplar la ciudad y a llenar el cielo de himnos de agradecimiento por volver a ver la patria de su corazón. Las flautas y tambores acompañaban sus plegarias.

Contemplaban la ciudad. Al otro lado del Cedrón, era una maraña de torres y cúpulas y terrazas que cubrían materialmente las cinco colinas sobre las que Jerusalén se asentaba. En primer término estaba el templo, a la vez refulgente y terrible, casa de Dios y fortaleza.

El templo

No era ya el viejo y primer templo que construyera Salomón y que Nabucodonosor había destruido hacía 600 años. Tampoco el que Zorobabel reconstruyó después del destierro y que fue solemnemente inaugurado en 515. Era el templo que Herodes el Grande hiciera construir de nueva planta.

El idumeo, grande en vicios y empresas, había volcado en aquella obra toda su ambición, en parte por halagar a los judíos, que no le perdonaban el no ser de su raza, y en parte porque consideraba que aquello le inmortalizaría en la historia.

Las tareas empezaron el año 19 antes de nuestra era y, en realidad, aún no se habían terminado cuando Cristo entró en él. Al principio trabajaron sin interrupción diez mil obreros. Se enseñó albañilería a mil sacerdotes, ya que sólo ellos podían trabajar en la zona del santuario. Se acumularon las más ilustres piedras, las maderas más caras, mármoles raros y metales preciosos.

La obra era aún más ambiciosa que la del propio Salomón. El santuario reproducía el del antiguo templo, pero se habían agrandado mucho las edificaciones exteriores. En las laderas de la colina se levantaron enormes muros de sostenimiento (son hoy la base del muro de las lamentaciones) que permitían doblar la superficie de la cumbre. Y sobre aquella meseta artificial se levantaban los cuatro atrios, cada vez más elevados a medida que se aproximaban al Santo.

Ocho puertas monumentales, coronadas de torres y baluartes, daban acceso al inmenso cuadrilátero, cada uno de cuyos lados medía cerca de un cuarto de kilómetro. Por todas partes se multiplicaban los atrios, balaustradas, escalinatas, patios y columnatas.

Estaba primero el gran atrio de los gentiles, a uno de cuyos lados se alzaba gigantesco el llamado pórtico real. Al otro lado, el pórtico de Salomón, menos grandioso, pero más rico en materiales: piedras multicolores y un precioso artesonado esculpido en madera de cedro.

Una balaustrada de piedra conducía al patio de los judíos, en el que un gentil no podía poner el pie. Grandes letreros amenazaban de muerte al no judío que se atreviera a pasar aquella frontera espiritual.

El patio de los judíos se dividía, a su vez, en zona de los hombres y otra destinada a las mujeres. Entre ambas corría la escalinata en la que los levitas, al son de cítaras, entonaban los salmos graduales. Desde esta escalinata recibían las ofrendas de las mujeres por sus hijos recién nacidos.

Más adentro estaba el Patio de Israel en el que sólo podían penetrar los varones y

aún había que atravesar otra balaustrada para llegar al Patio de los sacerdotes, donde estaba el altar de los holocaustos, el mar de bronce y las mesas de mármol que servían para la inmolación de las víctimas.

Detrás, en el extremo noroeste se elevaba el santuario propiamente dicho. Era una masa cuadrangular de más de 20 metros de altura. Allí no se conocían otros materiales que el mármol y el oro, que fulgían hasta hacer daño a los ojos de quien miraba en los días de sol. Se componía de dos amplias salas, separadas por una gran cortina (el velo del templo) de arte babilónico, de riquísimo tisú. Sobre ella estaban bordados grupos de querubines en forma de animales con alas. La primera sala es aquélla en la vimos a Zacarías cuando el ángel le anunció el nacimiento de Juan. La segunda, santificada en tiempos por el arca de la alianza, no contenía ahora más que una piedra informe, una especie de trono del Dios invisible.

El mercado

La parte más frecuentada era el atrio de los gentiles, mitad templo, mitad mercado. Especialmente en las fechas de la Pascua el desorden en esta zona del templo era enorme. Gentes venidas de todos los rincones de Palestina y del mundo se agolpaban allí comprando, vendiendo, curioseando. Allí podía verse todo tipo de vestidos y tocados. Aunque la mayoría vestían el blanco *talit* —velo ritual, adornado con borlas cuyos nudos significaban el nombre tres veces santo del Señor—, echado por encima de la túnica.

Era difícil moverse entre aquella multitud. Porque no era sólo humana. La plaza se había convertido en una mezcla de banco, mercado, pajarería, majada y establo. Los cambistas —pues en el templo no servía la habitual moneda romana y había de cambiarse en siclos para hacer cualquier compra o para pagar el tributo religioso— extendían sus platillos de cobre, en los que brillaban las monedas judías, sobre caballetes de madera. Más allá, un grupo de levitas tenía sus tenderetes de sal, de harina, de aceite o incienso para las ofrendas sagradas. Y, mezclados con todo ello, las ovejas, toros, palomas para los sacrificios. Si pensamos que en la pascua del año 70, según Flavio Josefo, se sacrificaron nada menos que 250 000 corderos, podemos imaginarnos lo que era aquello. El olor nauseabundo, los gritos de una multitud que pregonaba sus mercancías, que discutía precios, que llegaba fácilmente a las manos. Quien conozca los zocos orientales se imaginará fácilmente aquel ambiente, rodeado, para mayor sarcasmo, de esplendentes columnas de mármol.

Es fácil comprender la impresión que cualquier creyente sincero probaba al cruzar el pórtico de Salomón. Llegaba allí con el corazón apretado por la emoción, con el alma cargada de plegarias, sus pies cansados se sentían, de pronto, felices de pisar la casa de su Dios. Y, de pronto, todos sus sentidos se sentían agredidos. El olor a estiércol mezclado con el punzante de las especias; el griterío de los vendedores revuelto con los balidos de los corderillos, los mugidos de los carneros arrastrados

hacia el sacrificio, el sonar de los esquilones de los vendedores de monedas, los chillidos de la pajarería y los arrullos de las palomas; y el agitarse de la multitud —banqueros, revendedores, corredores, ganaderos, plateros, provincianos— moviéndose como una enorme gusanera... El peregrino sentía que el alma se le caía a los pies, que todos sus sueños de oración alimentados durante el camino chocaban cruelmente contra la sucia realidad. La amargura llenaba el alma de los más pusilánimes, la cólera invadía a los mejores. Sobre todo cuando pensaban que lo que nació como un servicio a los peregrinos se había convertido en la Casa de Mammon en la que —como escribe Papini— *los hombres materializados, en complicidad con los sacerdotes, en vez de orar en el silencio del espíritu, traficaban allí con el estiércol del demonio.*

La cólera de Jesús

No es difícil imaginarse lo que Jesús sintió al ver aquello. Si en anteriores visitas había soportado la amargura de ver así tratada la casa de Dios, ahora algo estalló dentro de él. Desde que había comenzado a anunciar el Reino se sentía más fuerte y decidido. Quien pregonaba la salvación de los pobres ¿podría tolerar aquella ofensa a la pobreza de Dios y de los hombres? *El divino pobre* —escribe también Papini— *acompañado de sus pobres, se precipita contra los servidores del dinero.* Tomó del suelo algunas sogas de atar a los animales, hizo un nudo con ellas. Y se lanzó sobre los cambistas. Varias mesas rodaron y las monedas tintineantes se desparramaron por el suelo. Alguien gritó como todos los avaros: «¡Mi dinero! ¡Mi dinero!». Pero, tras la primera mesa, fue la segunda, y la tercera, y la cuarta. Se hizo un silencio terrible. El gesto del profeta era tal que nadie se atrevía a detenerle. Con su látigo improvisado golpeó los lomos de carneros y bueyes que iniciaron una loca desbandada hacia los pórticos. Hubo, sin duda, un momento de terror colectivo. Pero Jesús no se detuvo. Se dirigió a los vendedores de palomas y, señalando sus jaulas, gritó: *Quitad eso de aquí y no convirtáis la casa de mi Padre en cueva de ladrones.* Las gentes huían o miraban aterradas, en un silencio dramático. Y, allá en lo mejor de sus almas, entendían la cólera de este Profeta desconocido. Y se preguntaban quién era y quién le daba aquel poder y aquella majestad que hacía que nadie se atreviera a detenerle.

El sentido de un gesto

Tenemos que preguntarnos ahora por el sentido de este gesto, tan inhabitual en la vida de Jesús. ¿Cuál fue la verdadera razón de este estallido de cólera? ¿Qué es lo que realmente quería atacar con su látigo?

A tres parece que pueden reducirse las interpretaciones de los especialistas. Para algunos —para la mayoría hasta hace poco tiempo— Jesús quiere corregir los abusos

que se han introducido en el templo y especialmente la comercialización de lo sagrado. Para otros, Jesús va más allá y quiere denunciar con un gesto profético la misma teología en que el templo de Jerusalén se apoyaba, anunciando la llegada del nuevo templo, su persona, lugar definitivo de encuentro de los hombres con Dios. Para algunas corrientes de última hora —quienes dan a la muerte de Cristo una raíz radicalmente política— la escena ha sido minimizada: no se habría tratado en realidad de un simple acceso de cólera de Cristo, sino una verdadera ocupación del templo en un golpe de mano de tipo zelote.

Tendremos que analizar estas tres posibilidades.

Un Cristo guerrillero

Hace muy pocos años la publicación de la obra de Joel Carmichael *La muerte de Jesús* causó en Estados Unidos un enorme revuelo. En ella venía a presentarse a Cristo como una especie de Che Guevara de los tiempos bíblicos. Los periódicos y revistas populares publicaron escandalosos reportajes que celebraban el nacimiento de un nuevo Jesús apto para entusiasmar a los rebeldes al pintarle como el más ilustre de los revolucionarios políticos de la historia.

En realidad la idea no era nueva y el libro de Carmichael era un simple plagio del publicado treinta años antes por Eisler.

Fue probablemente Kautsky, marxista radical, quien a principios de siglo trató de reducir el mensaje de Cristo a una pura revolución social. Jesús habría sido simplemente un revolucionario político de tono apocalíptico que originó en Jerusalén una revuelta y fue apresado y ejecutado por los romanos.

Veinte años más tarde es Robert Eisler quien en *Jesús, sin Reino* acumuló una inmensa documentación (que Dibelius calificó justamente de «magia combinatoria») con la que se trataba de montar «científicamente» la tesis de un Jesús violento y político. Más tarde S. G. F. Brandon, en su extenso libro *Jesús y los zelotes*, intentó convertir a Cristo en uno de tantos cabecillas como existieron en la Palestina de la época hasta que fueron definitivamente aplastados en la guerra judía contra Roma (67-70 después de Cristo).

Pero sería Carmichael quien, con un estilo novelesco, popularizaría la teoría que aún tiene algún éxito en ciertos ambientes cristianos.

En esta teoría se da una importancia fundamental a la escena de los mercaderes. Resumiré aquí sus puntos de vista, aunque sólo sea a título de curiosidad.

Para Carmichael el centro de la narración evangélica es éste: Jesús entró en Jerusalén el domingo de Ramos al frente de un grupo de hombres, se adueñó violentamente del templo y se atrincheró en él durante los cuatro primeros días de la semana; fue traicionado el jueves por uno de los suyos, juzgado y condenado por sedición contra la autoridad política.

La ocupación tuvo que ser —siempre según Carmichael— un ataque de

extremada violencia. El templo no sólo era un lugar de plegarias, sino también una fortaleza en la que se situaban todos los edificios administrativos, en los que trabajaban no menos de 20 000 empleados. Allí se guardaba, además, un fabuloso tesoro público, tanto en metales preciosos como en las sumas depositadas por los particulares en el obligado tributo. Tenía, por todo ello, una fortísima guardia. Los romanos sumaban, entre el templo y la Torre Antonia, quinientos o seiscientos soldados. Estaban, además, los guardianes del templo, ciertamente muy numerosos. A ello se añadía la multiplicación de la guardia en los días de la pascua. Aquéllas eran fechas especialmente aptas para las revueltas políticas. Era frecuente que los judíos guardaran puñales bajo sus amplias túnicas orientales. Sólo una guardia muy numerosa y atenta podía mantener allí el orden público.

Opina Carmichael:

Es inconcebible, pues, que Jesús pudiera presentarse en el templo, enfrentarse ásperamente con los guardianes y sacerdotes —sin hablar de los centinelas romanos y de los cambistas enfurecidos— y «ocupar» el templo durante un cierto tiempo usando únicamente su autoridad personal y espiritual. La frase «látigo de cuerdas», aunque signo de violencia, no da más que una imagen muy atenuada de lo que tuvo que ser una enorme empresa. La verdad debió de ser bien diferente de lo que el cuarto evangelista ha endulzado y espiritualizado hasta hacerle perder toda la realidad. Jesús tuvo que disponer de una fuerza armada suficientemente poderosa como para permitirle apoderarse y ocupar tan inmenso edificio. Y para vencer a la fuerza armada de los guardianes del orden, los fieles de Jesús tenían que estar también ellos armados.

Y ¿cuál habría sido, entonces, el sentido y la razón de esta ocupación violenta? Para Carmichael:

La ocupación del templo estuvo dirigida no sólo contra las autoridades religiosas sino, sobre todo, contra la aristocracia judía. Jesús no desaprobaba el culto del templo en su principio ni proponía ninguna reforma del mismo. Su movimiento contenía, sobre todo, un fermento de reivindicación social frente a la explotación de los pobres que en el templo se hacía. En el cuadro del judaísmo, Jesús estaba del lado de los oprimidos. El ataque dirigido contra el templo era una revuelta, de inspiración profética, dirigida contra la idolatría simbolizada en las monedas romanas.

Con este gesto violento, piensa Carmichael, Jesús había puesto las raíces de su muerte y sólo así, concluye, tiene explicación su ejecución.

Hay que reconocer que, como novela, no es mala la interpretación. Pero las pruebas que aduce no pasan de ridículas. Aparte de dar por supuesto, sin base clara alguna, que la escena ocurrió el domingo de Ramos y que Jesús tuvo controlado militarmente el templo durante los días siguientes y de no explicar por qué lo

abandonó para irse el jueves al Huerto de los Olivos, Carmichael, después de descalificar el valor histórico de los evangelistas que habrían falsificado la realidad, da, sin embargo, una importancia casi divertida a ciertos pequeños datos evangélicos que —¡éstos sí!— presenta como dogmáticamente históricos. Si Cristo murió entre dos ladrones violentos y fue comparado con Barrabás, que era un revolucionario, es, sin duda, porque también él lo era. Si san Pedro llevó una espada al Huerto, es claro que también las llevaban los demás. Cuando los apóstoles le dicen a Cristo que «tienen dos espadas», lo que quieren decir es que tienen ¡dos cada uno! ¿Y acaso Cristo no dijo en la cena que *el que no la tenga que venda su manto y compre una espada* (Lc 22,36)? El que en la escena de los mercaderes no aparezca la violencia armada, el que Jesús se deje prender pacíficamente, el que en el juicio no aparezca ninguna acusación de este tipo, el que Jesús reprenda a Pedro cuando usa la espada, todo esto, naturalmente no cuenta para Carmichael.

¿Aporta, al menos, alguna otra prueba extrabíblica de su teoría? Sólo una muy peregrina: un manuscrito hebreo de la edad media —copia evidentemente apócrifa de un libro atribuido a Flavio Josefo— en el que se dice que Jesús tenía más de 2000 fieles armados en el Huerto de los Olivos.

Montar sobre tales hipótesis una teoría, más o menos brillante, pero tan opuesta a todo lo que dicen las fuentes históricas, puede resultar divertido y escandaloso, pero no es serio. Y una cosa es que se hayan de tener en cuenta los coeficientes político-sociales que, de algún modo, rodearon la vida y muerte de Jesús, y otra muy distinta es centrar todo en eso y reducir la figura de Jesús a la de un guerrillero apto para la sensibilidad de ciertas corrientes del siglo xx. Hoy no hay un científico serio que soporte esas novelaciones.

La teoría de la comercialización de lo sagrado

Tendremos, pues, que devolver el problema a sus verdaderos contextos, centralmente religiosos. Y aquí aparece inmediatamente la tesis tradicional de que Jesús combate no el templo, ni la teología en que él se basa, ni el culto que en él se realiza, sino los abusos del mismo, la mezcla de religión y comercio, la falta de seriedad en la oración, el cambalache de unos sacerdotes protegiendo el negocio y lucrándose de él.

Este planteamiento se basa en razones sólidas. Jesús en su vida práctica parece aceptar —aunque sea como algo provisional— ese culto que en Jerusalén se daba. De hecho va al templo a orar, allí imparte con frecuencia sus enseñanzas.

Por otro lado, ése parece ser el sentido de las palabras de Jesús en una lectura espontánea: no convirtáis una casa de oración en cueva de bandidos o en casa de mercado.

Y esta interpretación ha sido común en la historia de la Iglesia, aun cuando cada comentarista pusiera el acento en un punto u otro. Un san Agustín verá el centro del pecado en el egoísmo: *¿Quiénes son los que venden corderos y palomas? Los que en*

la Iglesia buscan su propio interés más que el de Cristo. Un Papini verá, ante todo, un ataque radical al dinero: El acto de Jesús no era tan sólo la justa purificación del santuario, sino también la manifestación pública de su repugnancia hacia Mammon y los siervos de Mammon. El negocio —ese ídolo moderno— es para él una forma de latrocinio. Un mercado es, pues, una cueva de bandidos corteses, de salteadores tolerados. Un Lanza del Vasto señalará la actualidad del problema:

En todas las iglesias pueden verse aún hoy mercaderes; y los sacerdotes los protegen y armonizan con ellos. Y en ocasiones los reemplazan. Pero, en realidad, todos los que entran en el templo en pos de riquezas, o de honores, o de tranquilidad, o de seguridad, todos los aprovechadores, son mercaderes del templo. Y a todos los expulsa o habrá de expulsarlos Jesús, vivos o muertos.

Todas estas explicaciones parecen suficientes para explicar la cólera de Jesús. Porque evidentemente, de entre las ofensas hechas por el hombre a Dios, pocas hay más grandes que la de utilizar el nombre de Dios para enriquecerse y esquilmar a los demás.

¿Un ataque teológico frontal al templo?

Pero ¿es suficiente esa interpretación moralizante, según la cual Jesús sólo hubiera tratado de corregir los excesos que ocurrían en el patio convertido en mercado? ¿No iba más allá su protesta profética?

Los intérpretes de hoy creen que hay que ir más al fondo. Señalan, en primer lugar, que, a la luz de la crítica histórica, los abusos no eran muchos en realidad. Fariseos y sacerdotes de la época podían tener el corazón corrompido, pero eran escrupulosos en estas cosas públicas. De hecho, el comercio del templo estaba muy cuidadosamente controlado para que no se cometieran abusos, y jamás empleaban los sacerdotes ningún dinero de origen dudoso. Las 30 monedas que devolvió Judas les crearon un verdadero problema de conciencia, y ninguno pensó en aprovecharse de ellas.

Por lo demás ¿no era inevitable un cierto clima de mercado en el supuesto de que se aceptasen los sacrificios tal y como los celebraba el templo? Si en una semana se ofrecen 250 000 corderos es difícil evitar que hubiera tumulto en el templo. Si en aquel recinto no se usaba la moneda de circulación común, era inevitable que hubiera allí cambistas. Podían haber estado fuera del atrio; pero, en rigor, tampoco éste era el templo y se concebía precisamente como patio de los gentiles, es decir, como lugar aún no sagrado. En rigor, cambistas y mercaderes más bien hacían un favor a los peregrinos facilitándoles lo que necesitaban para los sacrificios y el pago del diezmo. Y no consta que el negocio fuera excesivo.

Vistas así las cosas ¿no parecía desproporcionada la acción de Jesús, en el caso de

haber querido sólo criticar un abuso? ¿No hubiera resultado, además, poco matizada? Habría, evidentemente, entre aquellos mercaderes gente buena y gente abusona. Y, en todo caso, es claro que, quien aceptaba el templo tal y como los judíos lo concebían, tenía que tolerar las consecuencias de mercaderes y cambistas.

Por otro lado, Jesús sabía que dos días después de su «purificación del templo» —y aun quizá media hora después— los mercaderes regresarían a sus mesas y a su negocio. Su gesto no podía tener la única intención de remediar un abuso concreto. Era un gesto profético que valía por lo que significaba, no por lo que de práctico lograba. ¿Y no iría ese gesto profético más allá de la corrección de un simple exceso?

Probablemente entenderemos el verdadero sentido de esta escena si la situamos en el contexto de lo que Jesús dijo del templo en otras ocasiones o de lo que los demás le atribuyeron. Porque del evangelio se deduce que los fariseos y sacerdotes estaban obsesionados por la idea de que Jesús quería destruir el templo y no sólo corregir unos abusos que también a ellos les preocupaban. Ellos vieron en Jesús un enemigo frontal de la realidad del templo y de la teología que lo inspiraba y no sólo un reformador de algunos detalles del mismo. La misma acusación repetían los sayones mientras Jesús moría en la cruz.

Cristo, en realidad, no había mostrado deseos de destruirlo, pero sí había profetizado con claridad su destrucción material y la superación de su culto.

¿Veis todos esos grandes edificios? Pues no quedará en pie una piedra sobre otra, había dicho a sus discípulos (Mc 13,2).

Créeme, mujer: llega la hora en que ni en ese monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre, explicó a la samaritana (Jn 4,21).

Aquí hay alguien mayor que el templo, dice a sus discípulos hablando de sí mismo (Mt 12,6).

Y no podemos olvidar el evidente valor simbólico del hecho de que el velo del templo se rasgara coincidiendo con la muerte de Jesús, dato que transmiten puntualmente los tres sinópticos por juzgar, sin duda, importante el detalle como un claro anuncio de su final destrucción.

Un templo que dividía

Si enmarcamos la escena de los mercaderes en todos estos planteamientos podemos concluir —con González Faus— que *el gesto de Jesús va contra la realidad misma y contra la teología del templo. Es una especie de acción simbólica en forma de profecía escatológica*. Jesús está anunciando el nacimiento de un nuevo y distinto templo y de un nuevo y diferente modo de dar culto a Dios. Lo aclarará después en su diálogo con los fariseos, pero tiene ya luz suficiente en la misma escena de la expulsión leída en profundidad.

Para los judíos, el templo era casa de oración, pero, mucho antes, era signo nacionalista de separación de los gentiles, de predilección de Dios hacia ellos. La

misma configuración material del edificio lo explicaba. Un gran atrio —donde ocurre la escena— abierto a todos los pueblos, y, enseguida, las grandes barreras en las que Dios parece hubiera colocado una frontera nacionalista. El templo era, así, vínculo de unión entre los judíos y, a la vez, de separación hacia todos los demás pueblos.

¿Es casualidad el que Jesús al tomar el látigo use precisamente una frase de sentido universalista? La cita que en ese momento hace Jesús, tomada de Isaías (56,7), sólo es transcrita íntegramente por Marcos (11,17) y no dice, como suele citarse, *mi casa es casa de oración*, sino que se añade: *para todos los pueblos*. Basta leer con atención el texto completo de Isaías para comprender que lo sustancial de la frase no es ahí la oración, sino su universalismo:

*Que no diga el extranjero allegado a Yahvé:
«Ciertamente, me va a excluir Yahvé de su pueblo».*
*Que no diga el eunuco:
«Ciertamente, yo soy un árbol seco».*
*Porque así dice Yahvé a los eunucos
que guardan mis sábados
y eligen lo que me es grato
y se adhieren firmemente a mi pacto:
«Yo les daré en mi casa, dentro de mis muros,
poder y nombre mejor que hijos e hijas.
Yo les daré un nombre eterno que no se borrará.
Y a los extranjeros allegados a Yahvé
para servirle y amar su nombre,
para ser sus servidores,
a todo el que guarda el sábado sin profanarlo
y se adhiere firmemente a mi pacto,
yo les llevaré a mi monte santo,
y los recrearé en mi casa de oración.
Sus sacrificios y sus holocaustos
serán gratos a mi altar,
porque mi casa será llamada
casa de oración para todos los pueblos» (56,3-7).*

Jesús, al citar esa frase de Isaías, no la cambia de sentido. Lo que critica no es que se venda en lugar de orar, sino que esas ventas y ese modo de entender el culto estén consagrando la división entre judíos y gentiles, encajonando a Dios en ideas nacionalistas. Por eso Jesús no «corrige» esas ofrendas, sino que las echa por tierra, las derriba. Porque se basan en una teología falsificadora de Dios. El gesto es, pues, mucho más radical que una simple reforma moral. Los fariseos lo entienden bien. Si Jesús sólo hubiera criticado los abusos, ellos hubieran aplaudido. También ellos

combatían esos abusos. Pero comprenden que lo que Jesús anuncia es el fin del monopolio de Dios por los judíos. Ataca, con ello, la misma raíz de toda su teología.

Su gesto es, pues, mucho más radical de lo que el mismo Carmichael pensaba viendo en esta escena una violencia zelote. Este grupo, en realidad, aceptaba la teología judía. Estaba contra los abusos de los sacerdotes y contra el poder invasor de Roma, pero eran más nacionalistas que los mismos fariseos. Jesús va más allá. Y, aunque no profetiza la destrucción física del templo, como le atribuirían en su proceso, sí anuncia la destrucción de la teología nacionalista y exclusivista que es su base.

Cueva de ladrones

Aún comprenderemos mejor lo profundo de su protesta si leemos en su contexto la segunda parte de su frase, aquélla en la que habla de que han convertido su casa en *cueva de ladrones*. ¿Alude aquí a los abusos económicos de los negociantes?

Nuevamente está haciendo Jesús una cita del antiguo testamento. Esta vez de Jeremías. Y tendremos que leer el texto entero si queremos comprender su verdadero sentido:

Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel: «No pongáis vuestra confianza en palabras engañosas, diciendo: “¡Oh, el templo de Yahvé, el templo de Yahvé! ¡Éste es el templo de Yahvé!”. Pues si mejoráis vuestros caminos y acciones, si hacéis justicia entre unos y otros, si no oprimís al peregrino, al huérfano y a la viuda, si no vertéis sangre inocente, si no vais tras de dioses extraños para vuestro mal, entonces yo permaneceré con vosotros en este lugar. He aquí que confiabais en palabras engañosas, que de nada sirven. Pues ¿qué? ¡Robar, matar, adulterar, perjurar, quemar incienso a Baal e irse tras dioses ajenos que no conocíais, y venir luego a mi presencia en esta casa en que se invoca mi nombre, diciendo: “Ya estamos salvos”, para hacer luego todas estas abominaciones! ¿Es acaso esta casa, donde se invoca mi nombre, una cueva de bandidos a vuestros ojos?» (Jer 7,3-12).

A esta luz gira el significado atribuido tradicionalmente a la frase. No habíamos entendido suficientemente a la letra esa «cueva de bandidos». En realidad el bandido no comete sus delitos en la cueva, los comete fuera y, luego, corre a refugiarse en la cueva. Jesús alude aquí —como es claro en el texto de Jeremías— a quienes han convertido el templo en lugar de refugio para tapar u ocultar los pecados, las injusticias que han cometido fuera. No critica los presuntos latrocinios que cometerían los mercaderes en el atrio del templo; lo que critica son unas ofrendas que, hechas a Dios, pretenden servir de tapadera a una vida de injusticia. Esto es lo que Jesús ataca: un culto con el que se pretende camuflar una vida de pecado y de injusticia. Por eso toda la teología paulina insistirá en que *el templo de Dios sois*

vosotros (1 Cor 3,16). *Vuestros miembros son templo del Espíritu santo* (1 Cor 6,19). *Vosotros sois templos del Dios vivo* (2 Cor 6,18). El gesto profético de Jesús anuncia el final de la separación entre culto y vida y el nacimiento del nuevo templo que es su cuerpo, anuncio de la humanidad resucitada. En su diálogo posterior con los fariseos veremos esto aún más claro.

Con qué autoridad hacía aquello

La acción de Jesús tenía forzosamente que provocar alguna réplica. No tan violenta como la que hubiera levantado una acción guerrillera (no vemos intervenir a los guardias del templo) sino una polémica de fondo.

Se acercó un grupo de fariseos e hizo una extraña pregunta: *¿Qué señal das para obrar así?* (Jn 2,18). No critican su acción. O porque están de acuerdo con ella en lo que tiene de corrección de abusos, o porque perciben que lo que Jesús ha hecho tiene más fondo y es más un ataque a la institución del templo que al pobre grupo de mediocres traficantes. Parten del supuesto que allí hay algo que sólo puede hacer un enviado de lo alto y lo que le piden son sus credenciales. Y no se les ocurre otra credencial que la de que haga ante sus ojos un milagro, una «señal».

Eran muy habituados los judíos a esto de pedir milagros como si Dios actuase a través de prestidigitadores. Pero Jesús contestará con una de sus frecuentes «salidas» de doble sentido: *Destruid este templo y en tres días lo levantaré*. Sus oyentes quedaron desconcertados. Era, evidentemente, una salida grotesca. Prefirieron ironizar: *Llevamos cuarenta y seis años construyéndolo ¿y tú lo levantarías en tres días?* Diez mil obreros trabajaban en él desde hacía varios decenios y aún no lo habían terminado ¿y él solo lo reedificaría en pocas horas? Debieron de pensar que la salida de Jesús era tan tonta que no valía la pena seguir discutiendo. Era un loco y no demasiado peligroso: la multitud podía medir su locura por aquella frase absurda que acababan de oírle. Prefirieron dejarle en su ridículo.

Pero Juan apostilla: *Él hablaba del templo de su cuerpo. Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho*.

Sí, la respuesta era tan misteriosa que ni los propios discípulos la entendieron. Sólo a la luz de su resurrección la comprenderían. Porque esa frase era la que daba a la escena todo su peso. El verdadero horizonte de la expulsión de los mercaderes era nada menos que la muerte y la resurrección. No se trataba solamente de acallar el griterío de los traficantes, ni de protestar por el tintineo de las monedas en la casa de Dios; se trataba sobre todo de anunciar que los días de aquel templo segregador y de aquel culto-tapadera estaban contados. Estaba en medio de ellos el nuevo templo, el nuevo y único lugar futuro de encuentro de los hombres con Dios: su cuerpo, su persona que era, a su vez, el inicio de la humanidad nueva, de la comunidad nueva.

Los comentaristas gustan aproximar esta escena a la pasión de Jesús. Pero no es el

tiempo lo único que une. La purificación del templo —tanto si ocurrió al comienzo de la vida pública, como si tuvo lugar en la última semana— es parte integrante de la pasión y resurrección de Cristo. Porque ambas están en el horizonte del gesto de Jesús. Cuando Memling —en ese prodigio pictórico que resume toda la pasión de Cristo— coloca la expulsión de los mercaderes como primer paso hacia la muerte, lo hace con profunda intuición teológica. De este día salió el odio de los sacerdotes y fariseos. Pero ellos, con su odio, no hacían otra cosa que captar el sentido profético del gesto de Jesús que ya se encaminaba hacia su muerte y —también y sobre todo— hacia su resurrección que le consagraría como el nuevo templo donde el hombre y Dios se encuentran.

La violencia del Cordero

Ya sólo nos queda formularnos una pregunta: ¿qué sentido tiene este gesto de violencia en quien se presentaría a sí mismo como un cordero que camina obediente hacia el matadero y como alguien manso y humilde de corazón? ¿No se había presentado mil veces a Jesús como campeón de la no violencia?

Lanza del Vasto responde a estas preguntas:

Nos hemos hecho de la violencia y de la no violencia ideas perfectamente falsas, si creemos que la no violencia consiste únicamente en pronunciar palabras untuosas y en hacer ademanes corteses y en bendecir a derecha e izquierda para que, a nuestra vez, nos bendigan. La no violencia es un arma de ataque y también un arma de defensa; y la caridad puede traducirse mediante el azote y también mediante el beso. No hay en esa actitud de Cristo ninguna forma de violencia, si violencia significa infracción de la ley o de la justicia por pasión, interés o ceguera. Al anudar los siete nudos en la cuerda Jesucristo estaba sereno, sin duda. Y la fuerza de su actitud está sostenida por su impasibilidad interior.

Sí, se equivocan —y esta escena lo demuestra— los que pintan a un Jesús afeminado, blandengue; quienes creen que sólo tuvo virtudes pasivas. Pero se equivocan también quienes amparan detrás de esta escena sus actitudes violentas. El Jesús del látigo nada tiene que ver con el cristo-guerrillero (escribo con minúscula este nombre blasfemo) que ahora quieren pintarnos. No tuvo otra violencia que la de los pacíficos. Los mismos evangelistas que narran la escena se cuidan muy mucho de no presentarnos a Cristo golpeando a los hombres. Derribó las mesas de los cambistas. Hasta Juan tiene el cuidado de señalar que no tiró las jaulas de las palomas, sino que mandó simplemente a sus dueños que las sacaran de allí. Era su rostro, era su fuerza interior y no un modesto látigo de cuerdas lo que imponía. Y tal vez la mejor medida de su gesto nos la dé el hecho de que su «violencia» no provocó la de los contrarios, sólo su desconcierto, sólo su temor ante la idea de encontrarse

con un profeta. Razón tienen los pintores —sobre todo los italianos— al cuidar de que, en esta escena, su rostro esté sereno, sus vestidos compuestos, su gesto contenido.

Pero si el gesto demostraba un alma serena, enseñaba también un corazón dolorido, dejaba ver esa ira de Dios que recorre como un relámpago incesante las páginas de la Biblia.

Escribe Cabodevilla:

La vehemencia con que Jesús arremetió contra los mercaderes ilustra, de manera gráfica y más o menos soportable, esa indecible pasión que abrasa al Señor cuando contempla el mal del mundo. Ha habido hombres que, al lado de los mayores extremos de compasión, lucieron portavoz y vehículo de la intransigencia del Dios tres veces santo, y clamaron, y fustigaron, y trajeron plagas a la tierra. Los profetas estaban todos hechos de esa materia incandescente. De vez en cuando, en el momento en que el Espíritu se posesionaba de ellos, en el momento en que en la copa de Yahvé se sobraba, sacudían violentamente el país con eso que Péguy llamó, cuando escribía sobre Juana de Arco, las «grandes cóleras blancas». A su paso temblaban los hombres, temblaban los pecadores, los «hijos de la ira» (Ef 2,3).

Sí, no tenemos un Dios de violencia, pero tampoco de mantequilla. Tenemos un Dios en el que la cólera y la misericordia son las dos caras de una misma moneda. O tal vez una sola: porque su cólera es su misericordia, y su misericordia su cólera. Y porque, en definitiva, reservó para el hombre la misericordia, y la cólera sólo para sí mismo. El látigo no cayó sobre los mercaderes, porque un día caería sobre sus propias espaldas. Cuando aquel día lo levantó, no contra los hombres, sino contra el mal, sabía muy bien que un día sus hombros aceptarían cargar con ese mal de los hombres y que, en consecuencia, el látigo caería sobre esas sus espaldas cargadas. La destrucción de aquel templo estrecho y mentiroso sería el anuncio de la destrucción de su ancho y verdadero cuerpo. Y también el anuncio de que ese cuerpo-templo se reconstruiría en tres días para siempre jamás.

La violencia de los mártires

Por esa razón no le cabe a la Iglesia —si quiere seguir siéndolo de Cristo— otra violencia que la de los mártires; la violencia del que muere, no la del que mata.

Desgraciadamente no siempre es así. Desde siempre una buena porción de cristianos ha venido utilizando la escena de los mercaderes como tapadera de las propias violencias. Bastaba con denominar mercaderes —de cosas o de ideas— a los propios enemigos, y ya se podía —«santificada» la violencia personal— justificar toda acción contra ellos. Incluso si se trataba de una acción armada y sangrienta. Y

esto ocurría en cristianos de todos los colores.

Pero el Jesús que toma el látigo en el templo anuncia inmediatamente que, antes que el de Jerusalén, será destruido el templo de su cuerpo. No hay, en rigor, en el látigo de Cristo otra violencia que la de la verdad gritada. Y no sería, por ello, injusto decir que los únicos que entendieron la escena fueron los mártires.

Hay, evidentemente, una «violencia del mártir» y es la única cristiana. El mártir grita con su sangre, protesta con su muerte, lucha con su dolor. El mártir usa la violencia del no doblegarse. Y, misteriosamente, es ésta la única violencia que asusta a los violentos. Porque es una violencia que no tiene otra respuesta que la del torturador y la del asesino.

El que imita, pues, al Cristo del látigo es y será el que proclama la verdad y no el que amordaza o extermina, aunque crea hacerlo al servicio de la verdad. El gesto del Jesús del templo puede parecerse a todo menos al gesto del que oprime o aplasta.

En este sentido fue verdaderamente revolucionaria la expulsión de los mercaderes. Si Jesús hubiera sido un violento más, alguien que impone por la fuerza sus ideas, no habría habido en su gesto nada nuevo. Violentos, fanáticos, dictadores, han existido antes de él y después de él cientos de miles.

Él inauguró, en cambio, la violencia de los pacíficos. La de los que gritan la verdad y están dispuestos no a matar en nombre de ella, pero sí a morir por ella. Y ésta es la violencia que temen los poderes del mundo. Porque saben que el velo del Templo se rasgó el día que ellos desgarraron el templo del cuerpo de Jesús. Porque saben que la semilla de la fe creció mientras ellos destruían a los mártires. Saben también que, en cambio, la fe se debilitará el día en que los violentos —aunque lleven el apellido de cruzados— sustituyan a los mártires.

EL VISITANTE NOCTURNO

Hasta ahora Jesús se ha encontrado con gentes sencillas. Su palabra se ha dirigido a los incultos. Ahora se tropezará por primera vez con un «intelectual». Va a ser el primer enfrentamiento entre la inteligencia de los hombres y la locura de Dios, entre el Dios de los filósofos y el de Abrahán. Un combate frente a frente en la soledad de la noche. La ingenuidad de la paloma ante la habilidad científica del halcón. El viento del Espíritu contra la bien construida torre. El silogismo en oposición a la llama. La lógica, la tradición y la rutina frente a la nueva luz.

San Juan coloca la escena en las primeras páginas de su evangelio. Es probable que una cronología científica prefiriera situarla mucho más cerca de la pasión, en medio de las horas de alta tensión entre Jesús y los fariseos. Pero no es aquí la cronología lo que cuenta. Es una lucha de almas lo que vamos a presenciar. Y en esta lucha no hay tiempo.

Había —dice el evangelista— uno del partido de los fariseos, cuyo nombre era Nicodemo, que era un príncipe de los judíos. Teóricamente, todo le predisponía contra Jesús: su modo de entender la religión (el uno es fariseo, el otro proclama un Dios que no puede ser encajonado en legalismo alguno), su situación social (Nicodemo es un príncipe de los judíos, Jesús un «hombre de la tierra»), su riqueza (de Nicodemo se dice que con su riqueza podía dar de comer durante 10 días a todo el pueblo de Israel, Jesús no sabía qué comería mañana), su edad (todo hace pensar que Nicodemo era un viejo, frente a la insultante juventud de Jesús).

Pero hay algo, más importante que todo lo demás, que les aproxima: los dos aman sinceramente la verdad y Nicodemo busca honestamente al Dios verdadero. Verdad y amor saltan cualquier barrera.

Nicodemo ha oído, sin duda, hablar al nuevo profeta. Quizá ha presenciado alguno de sus signos milagrosos. Ha discutido sobre él con sus compañeros fariseos. Jesús comenzaba a ser, por entonces, tema de muchas conversaciones en Jerusalén. Lo ocurrido en el templo había sido una «bomba» en la ciudad, y durante días no se habló de otra cosa. No hace falta mucha imaginación para descubrir qué dirían de él los sacerdotes y fariseos.

A Nicodemo le molestaba el ver lo fácilmente que sus compañeros descalifican al

desconocido. Tiene los ojos suficientemente limpios como para darse cuenta de que la raíz de esas críticas está mucho más en las rutinas y los intereses quebrados que en esa defensa de Dios con que los murmuradores las visten.

La misma hostilidad de sus amigos hace que el alma de Nicodemo se llene de preguntas. ¿Y si ese extraño mensajero dijera la verdad? Le desconcierta el tono de autoridad con que habla y la limpieza de quien anuncia una verdad sin tratar de sacar ningún provecho de ella. Pero le atrae —sobre todo— esa especie de abismo que parece abrirse detrás de cada una de las palabras del Nazareno. Este hombre habla como nunca habló nadie: sus palabras no terminan en sus palabras; no tratan de aclarar un problema, sino más bien de abrir un misterio. Ocultan y sugieren mucho más de lo que dicen. Oyéndole Nicodemo siente algo muy parecido al vértigo: algo tira de él desde el fondo de las palabras de Jesús. Y, desde el primer momento, sabe que terminará cayendo en ese fondo. Se defiende de esa caída. Él es un hombre ilustre, un sabio, él no es uno de esos *am ha ares*^[*] que siguen al Galileo como si fuera Dios en persona. Pero, por más que se esfuerza, tiene que terminar por confesarse que ese Nazareno se le ha metido en el alma. Puede que sea un iluso, pero ciertamente no es un embaucador.

Todo ello le hace pasar días amargos. Vacila. Es —como escribe Cabodevilla— *un hombre prudente en el peor sentido de la palabra, es decir: en el sentido ordinario de la palabra*. Tal vez sea mejor cambiar la palabra «prudente» por la de «cobarde» para que todo quede más claro. Tenía esa cobardía que, según Nietzsche, es propia del intelectual típico, que siempre sabe encontrar razones inteligentes para retrasar las decisiones que ya están claras en su mente. No le falta corazón, le sobra orgullo. Le sobra esa autovaloración que tanto retrasa el acceso a la fe de muchos intelectuales. La puerta estrecha de la salvación es también una puerta baja. Y a Nicodemo le cuesta doblar el espinazo de su alma envarada.

Los cálculos del prudente

Pero al fin se impone la honestidad: tiene que verle. Quiere hacerlo a solas. En esta decisión se mezclan el orgullo y el amor a la verdad. El orgullo, porque el príncipe de los judíos no puede mezclarse con la gente que constantemente se agolpa en torno al desconocido. Y el amor a la verdad, porque Nicodemo desea una conversación reposada en la que pueda llegarse al fondo de los problemas.

Pero no es fácil ver a solas al Nazareno: a todas horas la multitud le asedia y, cuando no, le rodea el grupito de discípulos inseparables.

Podría invitarle a su casa. Pero esto le parece demasiado peligroso. Invitar a la propia mesa es para un judío signo de total comunión con sus ideas. Y Nicodemo, por un lado, no está aún seguro de coincidir con Jesús en lo fundamental y, por otro, sabe que su gesto no sería ni comprendido ni bien recibido por sus compañeros de grupo, los fariseos. Ha oído cómo se habla de Jesús en el gran consejo y en el sanedrín —

todavía con más desprecio e ironía que odio; el verdadero odio llegará más tarde— y teme cubrirse de ridículo por lo menos. Quizá incluso su gesto fuera considerado impuro, y capaces serían de arrojarle de la sinagoga.

Tendrá que ir a verle de noche. Pero tampoco esto es sencillo. Nunca se sabe dónde para el Nazareno. No tiene casa propia ni residencia fija. *Es como un pájaro que cada noche esconde su cabeza bajo el ala posado en una rama distinta.*

Buscará un intermediario. Jan Dobraczynski, el gran novelista polaco que nos ha contado la vida de Jesús a través de los ojos de Nicodemo, ve en Judas este mediador que prepara la entrevista con el Maestro. Y describe, con agudas intuiciones, ese descenso del rico sabio a las oscuras casas del Ophel, donde probablemente pasaba las noches Jesús.

Por la noche salí de casa envuelto en una *simlah* negra. El círculo de la luna, ya casi completo, esparcía sobre la ciudad una luz mortecina. A cada momento cubríanla las nubes que atravesaban velozmente el cielo perseguidas y maltratadas por el viento. Me acompañaban dos de mis siervos, provistos de espadas y garrotes. Bajamos por las escaleras y nos hundimos en la negra profundidad de la ciudad baja. El acueducto extendía su arco sobre nuestras cabezas. Desde el majestuoso barrio de los palacios penetramos, como en un abismo, en el tenebroso hormiguero de las barracas de barro. Nunca había imaginado que en Jerusalén, casi a los pies del templo, existiera semejante cenagal compuesto de toda clase de inmundicias. Judas iba siempre delante, deslizándose ágil y rápido como una rata entre escombros. Debía conocer cada rincón. En la oscuridad las casas y casitas parecían amontonarse unas sobre otras como personas que treparan sobre los cadáveres de sus compañeros. Mi inquietud aumentaba a medida que me iba hundiendo más y más en el corazón de aquel laberinto, sin esperanza de poder encontrar por mí mismo la salida.

Se entiende la inquietud de Nicodemo: había creído que para llegar a la verdad había que subir, y ahora tenía que bajar; pensaba que la razón tenía que estar en la luz, y comenzaba a descubrir que la verdadera luz estaba detrás de las tinieblas; esperaba encontrar a Dios en el descampado, y he aquí que lo buscaba ahora en un laberinto del que él, con sus solas fuerzas de hombre, nunca podría salir. Toda una vida buscando la verdad en la cordura, y el extraño mensajero parecía querer conducirlo hacia una luminosísima locura.

Pero Nicodemo había decidido ya llegar hasta el abismo, y siguió descendiendo. Pero todo su castillo de naipes interior vacilaba bajo el viento de aquella extraña noche.

La visita

Volveremos a tomar de la pluma de Dobraczynski la descripción del encuentro de

aquellos dos universos que eran Jesús y Nicodemo:

Inesperadamente me encontré en una pequeña habitación iluminada por una lamparita. Había allí dos bancos y unos cuantos objetos sencillos. Al fondo se veía una ventana con una celosía que el viento sacudía de vez en cuando como si quisiera arrancarla. En uno de los bancos estaba sentado el Galileo con la cabeza apoyada en las manos, sumido en la meditación, completamente inmóvil. Ahora le veía de lado. Sobre la brillante pared se dibujaba claramente su perfil afilado, duro, casi anguloso y al mismo tiempo extrañamente suave y dulce. Vi una larga nariz arqueada, con las aletas muy marcadas, unos labios anchos pero delicados, una barbilla enérgica... Junto a esto, unos ojos extraordinariamente bondadosos y compasivos. ¡Otra vez esta curiosa contradicción! Podría decirse de él que es un hombre hermoso. Pero su belleza no es en modo alguno afeminada. Mientras que sus ojos hechizan, sus labios parecen dar órdenes. Denotan fuerza y una voluntad inquebrantable. ¿No será, acaso, un deseo de mandar? No lo creo... Las pasiones son como la fiebre: arden, pero bajo las brasas se esconde la debilidad. Es verdad que la ambición puede ser duradera. Pero también ella, a medida que se acerca a la meta, destruye la paz y el equilibrio. Este hombre, en cambio, puede desear algo con extraordinaria vehemencia, pero nunca alargará una mano febril para coger el objeto de sus deseos. La más anhelada tentación no le convertiría en un tirano. Me paré, parpadeando, bajo el dintel de la puerta. Me invadió una rara timidez. Quizá él no sea más que un simple *am ha ares*, pero sabe mirar como si fuera un amo. Levantó los ojos y fijó su mirada en mí. Era una mirada serena, amable, más bien suave y extrañamente penetrante. Cuando me mira tengo la sensación de que ve todo mi interior, que lo sabe todo y no necesita palabras. Judas desapareció y nos quedamos solos en la estancia vacía. De pronto sonrió. Es una sonrisa como la luz del sol, que despeja el cielo y nos quita el desaliento cuando aparece. Le contesté con otra sonrisa.

La conversación

Que Nicodemo estaba hondamente impresionado, lo prueban sus palabras de saludo a Jesús. Comienza por darle el título de Maestro, cumplido que ya era mucho, puesto en boca de un príncipe de los judíos y dirigido a alguien cuyos estudios eran totalmente desconocidos. Pero aún son más altas las palabras que siguen: *Rabí, nosotros lo sabemos: tú has venido de parte de Dios y como doctor. Porque nadie puede hacer las señales que tú haces si Dios no está con él.* No podía decirse más, no cabe más claro reconocimiento. Pero, curiosamente, Jesús no hace el menor caso de ello. Nicodemo hace una altísima confesión y Jesús parece querer conducirlo a profundidades mucho mayores. Contesta con una paradoja: *En verdad, en verdad te digo: aquel que no nace de lo alto, no está en condiciones de ver el reino de Dios.*

Nicodemo escucha desconcertado. ¿A qué viene esto? ¿Es que a Jesús le parece

poco la tremenda confesión que ha hecho? Se diría que rechaza su elogio y su reconocimiento. Él ha hablado de la persona de Jesús y éste le responde hablando de su reino. ¿Es que Jesús y el reino son la misma cosa? ¿Y qué quiere decir con ese nuevo nacimiento? ¿Está echándole en cara su edad anciana o su pertenencia a la ley de Moisés?

Pero el viejo no se irrita. Ha visto y oído muchas cosas. Se limita a poner un poco de ironía en su respuesta: *¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?* Probablemente al mismo Nicodemo le sonó a ridícula su pregunta apenas la hubo pronunciado. Pero Jesús pareció tomarla completamente en serio y se decidió a arrastrar a su inteligente adversario hasta la misma puerta del absurdo: *En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos.* Esta respuesta sí que desconcierta a Nicodemo. Él, después de su broma, esperaba ver sonreír a Jesús y responder algo así: «No tomes mis palabras a la letra, estoy hablando de un nuevo impulso, de un nuevo esfuerzo interior. Al hablar de un nuevo nacimiento estoy haciendo una metáfora». Pero la respuesta de Jesús es exactamente la contraria: habla verdaderamente de un nuevo nacimiento, de un cambio radical y no de una simple nueva dirección moral. Habla literalmente de un nuevo ser engendrado. Dice que el hombre es hombre y que —en palabras de Guardini— *si sólo piensa por sí mismo, queda siempre sumido en la atmósfera de lo terreno por muy lógicos, claros y elevados que sean sus pensamientos. Por muy decidida que sea su lucha moral, no alcanzará con ella más que bienes terrenos. Por mucho que se apoye sobre valores elevados, sobre tradiciones nobles, sobre una cultura brillante, siempre quedará prendido en su propio ambiente. Ha de acontecer algo diferente, debe haber un nuevo comienzo. El principio de una nueva existencia debe ser iniciado bajo un impulso venido de lo alto, de la misma región a la cual pertenecen el Reino y el mensajero.*

Nicodemo entiende todo esto y, precisamente porque lo entiende, se da cuenta de que acaban de quitarle la tierra debajo de los pies. Lo que Jesús está diciéndole es algo absolutamente revolucionario. Ser judío, cumplir escrupulosamente la ley, todo su esfuerzo de hombre, ¿no servirán de nada sin ese nuevo nacimiento?

Tal vez si Nicodemo había estado alguna vez enamorado entendería —aunque de lejos— esto del nuevo nacimiento. Sabría que el amor cambia a los seres, que hace posible lo que parecía absurdo, que borra las fronteras entre «lo tuyo» y «lo mío», que cambia el modo de ser y la dirección de la vida... Pero quizá Nicodemo era ya demasiado viejo y había olvidado el amor. O quizá conocía el amor y se daba cuenta de que aún ese cambio prodigioso quedaba lejos del que Jesús estaba anunciándole y exigiéndole.

Porque el profeta proseguía: *Lo que ha nacido de la carne, carne es; lo que ha nacido del Espíritu, es espíritu. No te sorprendas de que yo haya dicho: hay que nacer de lo alto.*

Nicodemo empieza a entender qué era lo que le atraía hacia este Nazareno y también qué era lo que alejaba: era este misterio que se escondía detrás de sus palabras. ¿De qué agua y de qué espíritu habla? Tal vez Nicodemo había escuchado también la predicación del Bautista y recordaba aquellas palabras misteriosas que Juan refería a Jesús: *Yo os bautizo con agua, más él os bautizará con el Espíritu santo*. Sí, Juan estaba aludiendo a este nuevo nacimiento. El bautismo —aquel entrar en el agua y salir luego de ella chorreando— era un símbolo de una muerte y de un nuevo nacimiento. Jesús le está pidiendo que muera a todo lo que es y nazca a una vida distinta. Y la idea le parece, a la vez, maravillosa y aterradora.

Fuera soplabla el viento de la noche y agitaba los batientes de la ventana. El Nazareno levantó su mano: *¿Oyes el viento? Cierto, tú oyes su voz. Pero no sabes ni de dónde viene, ni a dónde va. El viento sopla donde quiere. Así sucede con el que ha nacido del Espíritu*.

Nuevamente la comparación desconcierta a Nicodemo. Por un segundo se pregunta si está ante un charlatán o ante un profeta. ¿A qué viene ese juego de palabras? Él sabe que la palabra griega *pneuma* significa a la vez «viento» y «espíritu» y se pregunta si Jesús está jugando con él. Por eso su voz vuelve a hacerse dura e interrogante: *¿Cómo pueden hacerse esas cosas? ¿Qué cambio es ese que pides y que dices que no está en mano del hombre? ¿Es que Dios juega con los hombres como el viento con las hojas? En su pregunta hay altanería. Pero, tras ellas, hay también una súplica. Nicodemo es testigo de su propia impotencia. Hace muchos años que viene luchando por acercarse a Dios a través de la ley y el cumplimiento de lo prescrito y, sin embargo, sabe que sigue siendo prisionero de sí mismo, encadenado a su carne. Sabe que su amor a Dios es importante, pero, a la vez, insuficiente. Por eso, interroga y suplica al mismo tiempo.*

Esta vez es en los labios de Jesús donde aparece una punta de ironía: *¿Cómo? Tú eres maestro en Israel ¿y no entiendes? Te bastaría —quiere decir— con acudir a los profetas para encontrar allí contada y anunciada esta renovación por el Espíritu. Isaías había puesto en boca de Dios el anuncio de que un día *yo derramaré aguas sobre el suelo sediento y arroyos sobre la tierra seca y efundiré mi espíritu sobre tu simiente y mi bendición sobre tus retoños y germinarán como la hierba entre agua, como álamos junto a la corriente de las aguas* (Is 44,3). Y Ezequiel había anunciado de parte del Altísimo: *Y les daré otro corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo, quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne* (Ez 11,19). Pero vosotros habéis creído que yo me refería a vuestros campos y a vuestro pueblo. Yo hablaba de un cambio mucho más radical.*

Todo esto no era nuevo para Nicodemo. Pero ahora, por primera vez en su vida, se descorría el velo que descubría el verdadero misterio de aquellas palabras tantas veces leídas. Sentía —como más tarde los discípulos de Emaús— que *su corazón ardía conforme Jesús le iba declarando las Escrituras*.

Jesús hizo una pausa, y, de repente, como si bajara de golpe al mismo centro del

misterio, añadió solemnemente: *En verdad, en verdad te digo: nosotros hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto. Solamente que vosotros no recibís nuestro testimonio. Si no creéis cuando os he dicho las cosas que suceden en la tierra ¿cómo me creeréis cuando os hable de las del cielo? Con seguridad nadie ha subido al cielo, sino aquel que ha bajado del cielo, el Hijo del hombre. Él está en el cielo.*

Ahora sí que el alma de Nicodemo había bajado a la raíz del desconcierto. Jesús no se contentaba con asomarle a un abismo, sino que le anunciaba que éste era el menor de los que tenía que mostrarle. Y apuntaba algo aún más enloquecedor: no daba de ese abismo más prueba que su testimonio personal. Él era el garante, el único garante de todo cuanto estaba diciendo. Pedía una entrega total a él, una total confianza en la locura que anunciaba.

Nicodemo comprendió que allí se le pedía una apuesta en la que toda su vida giraría. No le invitaban a un cambio moral, sino a un renacimiento integral. Le exigían que renunciase a sí mismo y a su vida propia y la depositara en las manos de aquel que le hablaba. Tendría que abandonar su inteligencia y entrar en esta locura.

Pero las locuras nunca vienen solas. El Nazareno prosiguió: *Además, lo mismo que Moisés levantó la serpiente en el desierto, es necesario que el Hijo del hombre sea levantado para que cualquiera que tenga fe posea la vida eterna.* ¿Elevado? Nicodemo entiende. Está hablando de muerte. Está diciendo que él morirá y que esa su muerte será salvadora para todos los que creen en él. Es más: está invitando a Nicodemo a esa muerte, está dándole una cita para ese día en que será «elevado» como la serpiente de bronce de Moisés.

No entiende nada. No dice nada. El maestro de Israel ha quedado deslumbrado por estas últimas palabras. Y el evangelio calla. Nicodemo desaparece de la escena. Pero su vida ha sido trastornada. Ha entrado en la locura. Volveremos a encontrarle el día de esa «cita». Estará allí, al pie de la cruz, portando cien libras de mirra y áloe para ungir el cuerpo muerto de este Nazareno que ahora le habla.

No sabemos si desde aquella conversación creyó ya o si la semilla de la fe fue creciendo progresivamente en su alma. No sabemos si hubo otras conversaciones después de ésta. Pero sí sabemos que el inteligente apostó por la locura, el viejo se hizo niño, en el silencio de aquella noche santa hubo un parto misterioso y un prodigioso alumbramiento. El Nicodemo que casi al alba regresó a su palacio ya no era el mismo que horas antes descendiera curioso y asustado por las callejuelas del Ophel. En el alma del visitante nocturno había amanecido.

LA MUJER DE LOS CINCO MARIDOS

San Juan evangelista —como si buscara el contraste— coloca casi al lado de la entrevista de Jesús con Nicodemo, su conversación con la samaritana. Tras el fariseo cumplidor escrupuloso de la ley, la mujer de vida azacaneada. Junto al judío «purasangre», la samaritana de mil sangres y casi hereje. Al lado del sabio indeciso ante la verdad, la desgarrada pregonera de lo que acaba de descubrir. ¡En verdad que el reino de Dios es una red en la que cabe todo género de peces! Y hasta parece que Cristo tuviera prisa en enseñar ese universalismo de su pesca. Tal vez por aquello que Mauriac dice de que *la parte del mensaje cristiano que los hombres han rechazado con mayor obstinación es la que señala que el valor de la fe es igual en todas las almas y en todas las razas*.

En realidad las dos escenas no fueron seguidas. Si nos atenemos a la cronología de Juan, entre ambas mediaron varios meses, hasta ocho señalan algunos exégetas. Meses sobre los que poco sabemos salvo que Jesús y sus discípulos estuvieron bautizando por el sur de Judea y que allí surgieron las tensiones entre los discípulos de Jesús y los de Juan, de las que tendremos que hablar en otro capítulo.

Lo cierto es que Jesús —quizá decepcionado de la dureza de una zona tan controlada por los fariseos y sin querer, por otro lado, un enfrentamiento radical con ellos antes de que la idea de su Reino arraigase entre los suyos— decidió volver a su Galilea donde las almas sencillas se abrían más fáciles a la fe. Y no hizo esta vez su regreso dando el giro que era habitual en las caravanas, que preferían no pisar en la tierra hereje de Samaria. Tomó el camino más corto, como si tuviera una cita junto al pozo de Jacob. *Siguió aquella ruta —escribe Mauriac— para encontrar un alma, desde luego no menos mancillada ni mejor dispuesta para el bien que la mayoría; por esta alma, sin embargo, entró en territorio enemigo*.

Porque Samaria era realmente territorio enemigo para un judío. Los samaritanos eran una amalgama de los israelitas que escaparon de las deportaciones sirias de 722 y de los colonos extranjeros, de mil razas, traídos por los asirios después de haber desvalijado y despoblado Palestina. Siete siglos después, la mezcla de sangres, de razas y aun de religiones, era total. Los israelitas puros abominan esta mezcla. Y a ello se añade el desprecio que sienten los que regresan de la cautividad de Babilonia

hacia quienes escaparon de ella ocultando su fe. La nueva Jerusalén contemplará como cismáticos a los samaritanos. A ello se añade el que uno de los sacerdotes judíos, Manases, acosado por Esdras huye y se refugia en Siquem, donde organiza un culto y un sacerdocio independientes de Jerusalén. Frente al monte Sión levanta otro templo en el monte Gerizim, templo en el que, aun después de la destrucción por Juan Hircano, se seguía, y se sigue aún hoy, celebrando un culto independiente. La construcción de ese templo señala la ruptura total entre Samaria y el resto de las provincias judías. Una provincia que no tiene su corazón en Jerusalén no puede formar parte de la comunidad israelita. Para un verdadero judío, los samaritanos constituyen una secta detestable y detestada. Por eso huían de pisar sus campos, que, sin embargo, eran, geográficamente, el corazón de Palestina.

Pero Jesús no tiene ese prejuicio y tras dos jornadas de camino llega a las proximidades de Sicar. Hay allí un pozo que, aunque modificado, se conserva hoy y que es una de las reliquias mejor acreditadas de cuantas se conservan de los tiempos de Jesús.

Escribe Lortet:

En Oriente las fuentes y los senderos son puntos de partida segurísimos para las investigaciones históricas y geográficas. Las fuentes, en efecto, no cambian de lugar, y en estos países cálidos y secos, donde el agua es siempre rara, la dirección de los caminos está constantemente determinada por la posibilidad de hallar, al fin de cada etapa, agua abundante para los hombres y para las bestias de transporte.

Hoy el lugar ha perdido mucho de su aspecto. Ya no hay en torno al pozo los grandes plátanos de sombra que había en tiempo de Jesús y de los que aún hablan los peregrinos medievales. Tampoco está ya al aire libre el pozo como antaño. Los ortodoxos han construido en torno a él una capilla de mediano gusto. Sí se conserva, en cambio, idéntico en lo fundamental, el antiguo pozo de 25 metros de profundidad que Jacob abriera escavando en el suelo calcáreo. En su brocal se notan las estrías abiertas a lo largo de los siglos por las sogas con que se sacaba el agua.

El Maestro, cansado

Jesús, dice el evangelista, llegó «cansado». Habían sido dos largas jornadas de camino; era el mediodía y el sol picaba, aun siendo pleno invierno. «Cansado», un adjetivo que no debemos dejar que se nos escape inadvertido. El Mesías, el Hijo de Dios, estaba aquel día cansado, sudoroso, cubierto de polvo, agotado como cualquier otra criatura humana. Aquella sombra de los plátanos fue para él, como para los demás, un milagro del Padre. Y se quedó a descansar mientras los suyos iban a buscar comida a la vecina ciudad.

¿A descansar? No; por el camino llegaba una mujer que era para él comida más

importante que la que sus discípulos iban a comprar. Era una mujer aún joven, llena de vida y atractivo, una mujer inteligente y «de arrastre» como los hechos posteriores habían de indicar. ¿Por qué venía a este pozo en las afueras de la ciudad teniendo, como sin duda tenía, otras fuentes más cerca? Algunos exégetas nos dicen que aquella agua de Jacob era mejor y más fresca. Pero no hace falta mucha imaginación para entender que aquella mujer —luego sabremos de su vida— tenía muchas razones para no querer mezclarse con las demás mujeres en la fuente pública. Prefería el cansancio de medio kilómetro con el cántaro a cuestras que la vergüenza de las sonrisas irónicas.

Dame de beber, le dijo Jesús cuando ella llegó a la altura del pozo. La mujer le miró desconcertada. Jesús acababa de cometer dos graves faltas y luego aún cometería una tercera, a los ojos de cualquier escriba de Jerusalén: dirigir la palabra a una mujer; hablar a una samaritana; y conversar con una mujer de temas religiosos. *Mejor es entregar la ley a las llamas que enseñársela a una mujer*, había escrito un rabino de la época. Pero Jesús —hablaremos en otro capítulo de su relación con las mujeres— es un especialista en derribar fronteras.

Tampoco la mujer se paró en barras. No era precisamente tímida. Contempló a Jesús y, aparte de que su acento mostraba que no era samaritano, le bastó ver las franjas de su vestido para darse cuenta de que era judío. Y le contestó, tuteándole, casi con impertinencia: *¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy mujer y samaritana?*

Jesús debió de sonreír. Y, sin contestar a la pregunta de la mujer, como un psicólogo excepcional, decidió desbordarla con su respuesta: *Si conocieras el don de Dios y quién es el que te pide de beber, tú le pedirías a él y él te daría a ti agua viva*. El tono de Jesús conmovió a la mujer. Supo que aquel hombre no bromeaba ni se pavoneaba. Al responderle, por eso, ya no le tuteará y le llamará «Señor». Pero no entiende a qué agua se refiere Jesús. «Agua viva» para un judío de la época era el agua corriente, el agua de río en contraposición a la estancada de los pozos. ¿De dónde iba a sacar aquel peregrino agua de río en aquella paramera? ¿Qué agua prometía si ni siquiera tenía el saquito de cuero con una cuerda que era común que los viajeros llevaran en aquella época para casos como éste? Así se lo dijo. *Señor, no tienes con qué sacar agua y el pozo es hondo ¿de dónde, pues, te viene ese agua viva?* Luego la ironía subió a sus labios. Y aún añadió una gota de orgullo despectivo. Los samaritanos se consideraban los verdaderos descendientes de Jacob. ¡Y aquel judío presumía de un agua que ni Jacob encontró en aquella tierra! *¿Acaso —dice— eres tú más grande que nuestro padre Jacob que nos dio este pozo y de él bebió él mismo, sus hijos y sus rebaños?*

Ahora Jesús se decide a atacar a fondo aquella alma que la misma ironía ha entreabierto: *Quien bebe de esta agua volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le diere no tendrá jamás sed, porque el agua que yo le dé se hará en él una fuente que salte hasta la vida eterna*.

La mujer debió de mirarle aún más desconcertada. ¿Qué absurdo era lo que estaba diciendo? ¿Qué agua era esa que jamás se acababa? ¿Y cómo esa fuente podía nacer en el interior de uno de manera que nunca más tuviera sed? Pudo pensar que el extraño estaba gastándole una broma con su imposible promesa, pero el tono del hombre le había impresionado demasiado para creerle un bromista. Por otro lado ¿y si aquel absurdo fuera verdad?, ¿y si pudiera existir un agua que, bebida una vez, saciara para siempre? Por un momento soñó la maravilla de no tener que hacer todos los días esta larga caminata hasta la fuente, cargada con sus cántaros. Y se volvió, suplicante, al extraño: *Señor, dame de esa agua para que no sienta más sed ni tenga que venir aquí a sacarla.*

Llama a tu marido

Jesús ahora debió de mirarla un tanto decepcionado. Era una mujer inteligente, ¿cómo es que no entendía que él estaba hablando de otro tipo de agua? ¿O acaso lo entendía y se defendía de algo demasiado grande pidiendo frívolamente un agua que hiciera innecesario su trabajo? ¿Aquella especie de cerrazón ingenua a lo espiritual era signo de un alma encadenada a la materia?

Jesús se decide a llegar al fondo. Cambia de táctica: abandona las imágenes y ataca a la conciencia de la mujer. En un giro brusco de la conversación, dice: *Vete, llama a tu marido y vuelve acá.* Era como sacudirla por las solapas. Y ella recibió el impacto. Confusa, sonrojada buscó una respuesta ambigua y evasiva: *No tengo marido.* Podía haber respondido: «¿Quién te manda a ti meterte en mi vida? ¿A qué son viene esa pregunta?». Pero el golpe había sido demasiado fuerte. Y prefirió una frase que lo mismo podía decir «no estoy casada» que «no te metas en mi vida privada».

Pero Jesús ha decidido ya llevar su ataque hasta el final. Sonríe, pone en sus labios una pequeña punta de ironía y responde: *Bien dices: «no tengo marido», porque has tenido cinco y el que ahora tienes no es tu marido.*

La flecha ha dado en el blanco. No podemos suponer que una mujer joven hubiera quedado viuda cinco veces. Todo hace pensar que era mujer a la vez seductora y tornadiza. Conquistaba a los hombres igual que los abandonaba. Más de una vez ha sido repudiada por adulterio. Y por cinco veces ha encontrado a quienes se sintieran felices de caer en sus redes. Finalmente, ya es demasiado conocida en la región para encontrar quien la acepte por esposa.

Y sin embargo... Sin embargo es evidente que esa vida licenciosa no ha corrompido su corazón. Ante el duro ataque de Jesús no se rebela. Mucho menos aún trata de mentir. Confiesa sinceramente su vergüenza. Se entrega, atada de pies y manos, al desconocido: *Señor, veo que eres un profeta.*

Pero aún hay más. Con esa lógica ilógica tan propia de las mujeres, su conversación gira ciento ochenta grados. Jesús ha puesto su alma al desnudo

señalando su llaga y pronto vemos que su alma, tan baqueteada, está llena de inquietudes religiosas. En las manos de Jesús ha vuelto a ser la niña que era y comienza a hacer preguntas de niña. Propone problemas de catecismo, espinas que tiene clavadas dentro y que nadie ha resuelto. Tiende la mano hacia el monte Gerizim que les contempla y pregunta: *Nuestros padres adoraron en este monte, vosotros decís que es en Jerusalén donde hay que adorar.*

Jesús ahora, ante aquel alma abierta, ya no vacila y contesta sin rodeos; muestra ante esta pobre pecadora la aurora de los nuevos tiempos. En ellos nada significará la rivalidad entre aquellas dos montañas. Está naciendo una religión más honda y pura. Llega el tiempo en que no habrá lugares encadenados a la presencia de Dios porque Dios estará en todos los corazones de los que le amen. El verdadero templo estará en el espíritu y en la verdad, será Cristo el único enlace con la divinidad.

La mujer ahora sí, ahora intuye el sentido más profundo de esta respuesta: *Yo sé —dice— que el Mesías está a punto de venir y que, cuando venga, él nos lo explicará todo.* ¿Está intuyendo que el Mesías es precisamente este judío polvoriento que habla con ella? ¿Está provocándole para que confiese todo lo que es? ¿Ha llegado esta mujer a comprender lo que no se atreven ni a sospechar muchos de los que siguen a Jesús?

Nunca lo sabremos. Pero sí sabemos que, por primera vez, Jesús confiesa ante esta mujer lo que oculta ante las turbas: *El Mesías soy yo, el que habla contigo.* Si ante otros no usa este título es porque teme que se desvíe hacia fines políticos. Para esta mujer el Mesías es mucho más que un guerrero: es el que vendrá a explicárnoslo todo. Por eso —escribe Mauriac— *para hacer entrega del secreto que aún no ha revelado a nadie, Jesús escoge a aquella mujer que tuvo cinco maridos y hoy tiene un amante.*

La otra comida

Apenas Jesús ha abierto su verdad ante aquella mujer, regresan los que fueron a comprar alimentos. Y —como aún están en la otra orilla del evangelio— no entienden que Jesús esté hablando con una mujer. Y no porque vieran en ello algo impuro, sino algo indigno de un rabí. Pero —comenta curiosamente el evangelista— *nadie se atrevió a preguntarle por qué hablaba con ella.* Era aquella mezcla de respeto y temor que hacia él sentían.

Le tendieron, en cambio, sus alimentos recién comprados. Y aún creció su maravilla cuando Jesús les respondió: *Yo tengo una comida que vosotros no conocéis.* Y ellos —¿por qué, Dios santo, tendrá que rodear siempre a Cristo la cortedad de inteligencia?— se miraron unos a otros desconcertados, preguntándose, dentro de sí, qué comida le habría traído aquella mujer. Olvidaban que *no sólo de pan vive el hombre* y que la comida de Cristo *era cumplir la voluntad del que le había enviado.* Por eso no podían ni sospechar que Jesús se sintiera suficientemente saciado con la

alegría de aquella mujer iluminada que, a aquella misma hora, corría hacia la ciudad voceando su gozo.

Sí, porque se había convertido de repente en apóstol. Los discípulos de Jesús no lo eran aún. Necesitarían el gozo de la resurrección para convertirse en pregoneros, para «no poder no hablar». Pedro, Juan, Andrés... necesitarían la llamarada del Espíritu en pentecostés para perder su miedo y salir a las calles gritando que Jesús era el Mesías. Esta samaritana —mujer y pecadora— no necesita tanto. Sin milagros, sin resurrecciones, se siente invadida por un nuevo coraje. Su vergüenza, su mismo pecado, han vaciado su alma de muchos de los obstáculos que hacen aún «prudentes» y desconfiados a los apóstoles. Deja caer el miedo como quien pierde un manto a la carrera y se dedica a vocear su descubrimiento: Ha venido un profeta, ha iluminado y limpiado su alma.

Las mujeres temen no tener sitio en el evangelio. Los pecadores creen que pueden entrar en él, pero por la puerta trasera. Y he aquí que una extranjera adúltera toma la delantera a Pedro y Andrés como pregonera y es evangelista antes que Mateo y Juan.

Y su anuncio es asombrosamente eficaz. Los samaritanos la miraban desconfiados al principio: «¿Qué nueva locura le ha dado a esta mujer?». Pero, aunque sólo fuera para reírse, la escucharon. Y les impresionó.

Un pecador anunciando la llegada del Reino impresiona siempre. Que prediquen los buenos, nos parece que cae dentro de lo normal y consabido. Es, pensamos, su oficio. Pero el convertido que ayer estuvo en el lodo que mancha aún nuestras manos y que, de pronto, deja atrás sus cadenas y se convierte en pregonero de pureza, nos parece que puede equivocarse, pero rara vez tememos que sea un hipócrita. El recién convertido tiene, además, el sabor de lo fresco y lo nuevo. Sus palabras no huelen a rutina, no llegan «con rebajas». La misma desmesura de su entusiasmo las torna verdaderas.

Por eso los samaritanos escucharon a esta extraña mensajera. Y como todos ellos llevaban dentro —igual que ella— la espina de una gran esperanza, pensaron que, a lo mejor, aquella loca tenía razón. Y pidieron a Jesús que se quedase entre ellos. Y el amor derribó todas las fronteras. De pronto, todos se olvidaron de que eran samaritanos y de que él era judío. Los prejuicios, los odios de generaciones, se fueron como arrastrados por el viento. Si a cualquiera de ellos le hubieran contado esto ocho días antes, habría respondido que eso era imposible. La reconciliación parece siempre una montaña infinita, casi imposible de escalar. Tal vez —pensamos— pueda surgir con trabajo de años, de siglos. Los odios de generaciones, decimos, sólo los borra un amor de generaciones. Y no es verdad: basta un segundo de amor para que la fraternidad brote repentina, porque es una fuente que corre subterránea, casi a ras de tierra. Basta un pequeño esfuerzo para que el agua salte, como un surtidor.

Así brotó en Samaria. Y donde hubo fraternidad, hubo milagros. Y donde hubo milagros, aumentó la fraternidad y con ella la fe. Y los apóstoles, que pensaban que la labor de sembrar, cultivar y segar el reino de Dios era una tarea difícilísima (tan

difícil que sólo «ellos» iban a poder hacerla), vieron con asombro que aquella desventurada era capaz de roturar ese Reino con un solo estallido de entusiasmo y de fe. Y, misteriosamente, no sintieron envidia hacia ella. Sintieron, por el contrario, una misteriosa alegría al ver que el reino de Dios no entraba por sus ilustrísimas manos, sino por la puerta trasera de aquella mujer loca de los cinco maridos.

LOS SIGNOS DEL REINO

Tras el corto paréntesis de Judea y Samaria, comienza para Jesús lo que algunos exégetas han llamado «el año feliz», el tiempo de su primera actividad en Galilea.

El Maestro ha percibido ya que en Jerusalén ha brotado la hostilidad ante sus primeros gestos y palabras. Y el encarcelamiento de Juan el Bautista —que ocurre por estas fechas— le advierte que la sombra de la muerte gravita sobre todo el que se atreva a decir ciertas verdades contra corriente. Y él no teme a la muerte. Pero tampoco es amigo de provocarla y precipitarla. Regresará, pues, a sus cuarteles de Galilea, que le parecen un suelo más favorable para su primera predicación. Allí la influencia política de sacerdotes y fariseos es menor. Y los galileos —por su propia sencillez— parecen estar mejor predispuestos para oír su mensaje.

Bruckberger ha protestado —con razón— contra la caricatura con la que ordinariamente se pinta a los paisanos de Jesús:

La imagen que se nos suele presentar de los judíos contemporáneos de Jesús es extravagante, e incluso incoherente. Nos lo pintan como un pueblo grosero, fanáticamente apegado a los bienes de la tierra, a un ideal político y militar quimérico, sedientos de venganza y de sangre de sus enemigos, hipócritas, falsos en su religión como en sus relaciones humanas, sin ninguna comprensión de lo que les rodeaba, materialistas y, sin embargo, capaces de sacrificarse en masa por las tradiciones de su nación, como lo mostraron sin ambigüedad con la elocuencia de la sangre vertida. Uno se pregunta cómo, en tal medio, pudieron nacer y vivir figuras tan nobles como María, la madre de Jesús, el mismo Jesús, Juan Bautista, san Pablo, e incluso un Gamaliel. En realidad, el cuadro es demasiado uniforme, demasiado sumario, demasiado completamente negro para ser verdadero. La verdad humana, aun la de las naciones, más bien está mezclada de bien y de mal.

Efectivamente: el primer contacto de Jesús con su pueblo no es el del eslabón y el pedernal. No saltan chispas, sino que el Nazareno es recibido, primero con curiosidad, luego con interés y finalmente con apasionamiento.

Es el primer encuentro de Cristo con las multitudes. Hasta ahora ha conocido a

grupos de amigos, a un intelectual, a una pobre mujer descarriada. Ahora va a padecer el asalto de las masas. Y los evangelistas son testigos unánimes del entusiasmo de este primer encuentro. *Todos te buscan* dirá Pedro a Jesús (Mc 1,37). *Toda la turba trataba de tocarle* comentará Lucas (6,19). El propio Zaqueo tendrá que subir a un árbol para verle *porque no lo conseguía a causa de la multitud* (Mt 19,2-3).

¿Qué ha ocurrido? ¿Qué ha provocado todo este entusiasmo súbito? No la demagogia de Jesús. Es un hecho que el Maestro, aun amando al pueblo, no amaba la popularidad; mucho menos aún la buscaba. Es, al contrario, antidemagógico: huye de ella, recrimina a quienes le siguen, acusándoles de buscar prodigios y pan, y de no entender lo que está predicándoles. Sin embargo, sigue siendo un hecho que la multitud no se cansa de seguir sus pasos y que le acosa hasta hacerle difícil la vida. Y es también otro hecho que Jesús, hasta ahora solitario y amigo de los pequeños contactos personales, se va abriendo él mismo hacia un encuentro cada vez más vivo con la multitud. ¿Qué ha ocurrido también en él?

Jesús acaba de encontrarse con la realidad de la condición humana. A todo hombre le llega, antes o después, esta hora. Salidos los más del paraíso de la infancia —aunque no falten quienes conocen el infierno ya en ella— se topan un día con la injusticia, el dolor, la amargura, el aburrimiento, la náusea, las contradicciones a las que los más de los humanos —¿o todos?— están sometidos. Hoy, en una civilización burguesa, hemos logrado concentrar en guetos grandes zonas del dolor y la miseria. Hospitales, suburbios, son la coartada que nos permite hablar con frecuencia de un mundo feliz, ya que, aunque sepamos que el dolor y la injusticia existen, las vemos lo menos posible. Pero en los tiempos de Jesús esa defensa no existía: el dolor estaba en la calle, se exhibía.

Una reciente película pintaba a Cristo devorado materialmente por la miseria humana, asediado su cuerpo por un ejército de escarabajos purulentos, que tiraban de él, le arrastraban, le ahogaban. La escena se alejaba de la realidad mucho menos de lo que imaginamos. Porque Jesús vivió literalmente acosado por la miseria. En cada página del evangelio impresiona encontrar la presencia de ciegos que aúllan, leprosos que voltean sus esquilonos lúgubres, endemoniados que blasfeman, cojos que golpean el asfalto con sus bastones, sordomudos que agitan sus brazos como aspas, paralíticos que chillan desde sus camillas. Y todo esto, es cierto, porque los miserables corren siempre hacia toda esperanza de curación, pero también porque, en la Palestina de los tiempos de Jesús, la miseria y el dolor eran el pan de cada día. Jerusalén y todas las grandes ciudades de aquel tiempo debían de presentar el agónico y repugnante espectáculo que aún hoy ofrecen las calles de Benarés en la India o los zocos de las ciudades del tercer mundo, como un enorme escaparate de pústulas, gritos, muñones, plegarias y llagas.

¿Qué actitud iba a tomar Jesús ante esta humanidad enferma? Han sido muchas las posturas de los hombres ante tanta tragedia:

- Algunos reaccionan con actitud pasiva. Mueven su cabeza. Se reconocen impotentes ante las fuerzas del mal.
- Otros se dejan caer en la angustia y el pesimismo. Maldicen de Dios y de la vida. Se hunden en la desesperación.
- Otros —los zelotes de ayer o los marxistas de hoy— se rebelan contra esta injusticia. Piensan que cambiando ciertas estructuras (la libertad política o la destrucción de los opresores) habrán derrotado para siempre el dolor.
- Algunos filósofos se dedican a investigar las razones metafísicas del dolor, aportan teorías, dan consuelos.

Jesús no adoptó ninguna de estas actitudes: se chapuzó en el dolor, descendió personalmente a la injusticia, la curó en lo que pudo y mostró, sobre todo, con sus hechos, cómo en el Reino —cuando se haya construido— el dolor será derrotado. Los «signos visibles» de esta victoria sobre el mal fueron sus prodigios, las «maravillas de Dios», sus milagros.

Por eso, unánimes, los evangelistas nos cuentan algo sorprendente: que Jesús, antes de predicar con palabras, predicó con obras; que dedicó mucho más tiempo a acercarse al dolor de los hombres que a anunciar su mensaje.

Mateo abre la vida pública de Cristo subrayando este dato:

Recorría toda la Galilea, enseñando en las sinagogas, predicando el evangelio del Reino y curando en el pueblo toda enfermedad y toda dolencia. Y extendiose su fama por toda Siria, y le traían todos los que padecían algún mal: a los atacados por diferentes enfermedades y dolores y a los endemoniados, los lunáticos, paráliticos y los curaba (Mt 4,23-24).

Y Marcos, Lucas y Juan abren también la narración de la actividad de Jesús colocando como pórtico diversas curaciones: la de la suegra de Pedro (Mc 1,29), la del endemoniado (Lc 4,33), la del hijo del régulo (Jn 4,46). Y, antes que ellos, lo había anunciado el preevangelista Isaías que, en su profecía, había unido el papel de Jesús predicador con el de Jesús médico:

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para dar la buena noticia a los pobres. Me envió para anunciar a los prisioneros la liberación y a los ciegos, que verían otra vez, a llevar la libertad a los oprimidos, a anunciar el año de gracia del Señor.

Jesús, que haría suyas estas palabras de Isaías (Lc 4,16-30) iba, efectivamente, a unir su vocación de testigo de la buena nueva con su tarea de realizar esa buena noticia en el dolor de las multitudes que le rodeaban, uniendo, inseparablemente, su papel de predicador al de obrador de milagros.

Y aquí —ante esta tremenda palabra: milagro— tendremos que detenernos ampliamente. Y yo habré de pedir al lector que me disculpe si le obligo a detenerse

para analizar con un mínimo de seriedad uno de los quicios vitales de la vida de Cristo.

I. EL SELLO DEL REY

«Los cristianos antiguos creían gracias a los milagros, los modernos creen a pesar de ellos». En esta frase resume acertadamente A. Javierre la problemática actual del milagro. Aunque probablemente habría que añadir a este diagnóstico la palabra «algunos», porque vivimos en un mundo y una Iglesia «barajados», y, en ambos, se mezclan los que parecen desconfiar de todo lo sobrenatural y los que viven sedientos de milagrerías. La credulidad ingenua y la incredulidad barata siempre han sido —y siguen siendo— más frecuentes que una fe abierta y razonada.

Lo que no puede dudarse es que muchos planteamientos han girado desde los tiempos de la apologética. Antaño a los cristianos se les hacía incomprensible el que Cristo se hubiera hecho totalmente hombre, y el dogma de la virginal concepción les tranquilizaba al señalar una diferencia entre aquel nacimiento y los demás. Hoy, en cambio, es esa excepción lo que crea dificultad a los creyentes. Durante siglos se inventaron diversas herejías para explicar que Cristo no sufrió del todo, sino en simple apariencia. Hoy es el hecho de que Cristo compartiera nuestro llanto lo que hace que muchos cristianos puedan amarle plenamente. Y en las épocas mal llamadas «teológicas» el que Cristo se viera rodeado de ángeles y que aplastara con el poder de sus milagros a los demonios eran argumentos sólidos a favor de la creencia. Hoy ocurre exactamente lo contrario.

En rigor hay que decir con Bruckberger:

Nunca ha dejado de haber escándalo en torno al relato de su vida. Ha escandalizado que hubiera sido demasiado hombre o demasiado Dios, que hubiera sufrido y hubiera muerto, o bien que hubiera resucitado, que sus gestos y su apariencia fueran demasiado naturales o bien demasiado sobrenaturales.

Pero el escándalo en torno a Cristo no debe maravillar a nadie que conozca un céntimo de su vida. Es, incluso, un signo de que nos encontramos ante un planteamiento verdaderamente cristiano.

Mas no deja de llamar la atención este concentrarse del escándalo en torno al tema de los milagros. Incluso es perceptible el pánico que sienten todos cuantos escriben sobre Cristo al llegar a este tema. O pasan por él sobre ascuas o simplemente lo omiten. La mayor parte de las cristologías contemporáneas no lo abordan. Pero es evidente que se mutila sustancialmente la figura de Jesús si se escamotea su acción de taumaturgo.

El milagro recusado

Esta recusación no es de hoy. Ya en el siglo pasado se podían leer afirmaciones como éstas: *Los milagros empequeñecen la verdadera estatura de Cristo* escribe Amort. Y Haneberg lamenta que *los tres primeros evangelistas hayan degradado la sublime figura de Cristo con pegotes de mezquinas historias de milagros*. Schelkle llega a afirmar que *los milagros son un lastre para la religión cristiana, porque le dan una impresión de incultura y oscurantismo*.

Lo novedoso de todos estos planteamientos es que hoy no se hacen en nombre de la ciencia o de la historia. El siglo XIX está lleno de científicos que afirman que el milagro es imposible y de historiadores que parten dogmáticamente de aquella afirmación de Renan según la cual *una regla absoluta de la crítica es la de excluir a priori cualquier circunstancia milagrosa que pueda deslizarse en una narración histórica*.

Pero ahora el ataque se realiza desde el mismo campo de la religión: como si el milagro, lejos de sostener la fe, la contradijera. Como si el milagro fuera lo contrario del verdadero evangelio, lo opuesto al amor.

Bonhoeffer, por ejemplo, ha escrito: *¿Dios se dará a reconocer por signos de poder —golpes de fuerza— o por signos de amor? El milagro rebaja el misterio de Dios a problema*.

Y Louis Evely, en un libro en el que frívolamente actualiza casi todos los ataques de los racionalistas, formula así esta nueva postura de hostilidad al milagro:

¿Pero es que Dios no puede entrar en relación con nosotros sin violentar las leyes de la naturaleza? ¿Dios se revela rompiendo el contexto de los fenómenos o insertándose en ellos? ¿Dios es gracia o fuerza? Éste es todo el problema del milagro.

Porque, más que nada, el milagro nos parece cada vez más inadmisibile desde el punto de vista religioso. Hasta el presente los apologistas acusaban a los incrédulos de negar el milagro por motivos filosóficos respecto a la imposibilidad de lo sobrenatural. Pero los cristianos de hoy día desconfían de lo maravilloso por respeto a lo auténticamente sobrenatural.

Nos molesta que Dios interrumpa el curso de las leyes naturales con intervenciones imprevisibles. Porque si obra con poder arbitrario ¿qué queda de nuestra libertad y responsabilidad?

Retrasemos, por el momento, la tarea de responder a estas formulaciones que tienen —en su exageración— la ventaja de plantear con claridad el problema tal y como es visto hoy no por los cristianos, pero sí por algunos sectores que se creen progresistas. Notemos, solamente, el tufillo hitleriano de esas frases en que se

defiende con tanto calor el «orden establecido» que hasta se niega rotundamente la libertad de Dios para alterarlo con peligro de «molestar» a quienes saben cuál es el «auténtico sobrenaturalismo» al que Dios tiene que someterse no vaya a pisotear la libertad del hombre que parece ser la única existente.

El problema es, sin embargo, demasiado serio como para que no lo estudiemos con extensión y serenidad. ¿Es cierto que el milagro sea un «chantaje» de Dios contra la inteligencia humana? ¿Es, en verdad, un «golpe de fuerza» y no un «signo de amor»? ¿Es un gesto arbitrario que violenta la acción de la naturaleza?

Una vieja polémica

Digamos, en primer lugar, que la polémica no es tan nueva como hoy se nos quiere hacer pensar. Este planteamiento de las últimas corrientes es hijo de la vieja polémica entre racionalistas y apologetas que llenó el siglo XIX.

El tema de los milagros evangélicos había vivido una vida relativamente pacífica hasta finales del siglo XVIII. Y será la obra de H. S. Reimarus quien abrirá el gran debate que aún no ha concluido.

Para Reimarus, Jesús habría sido uno de tantos agitadores políticos como pulularon en la Palestina de su tiempo. Fracasado en su intento de sublevación contra los romanos habría muerto violentamente. Pero tras su muerte, sus discípulos, habrían robado su cuerpo del sepulcro diciendo que había resucitado y que su muerte serviría para redimir el mundo. Fracasadas sus aspiraciones políticas habrían encontrado como sustitutivo el invento de un renovador puramente espiritual. Para ello habrían inventado toda una vida y una doctrina mística resumida en los evangelios que serían la consagración oficial de toda esa cadena de engaños y desengaños. Tras los primeros discípulos, los cristianos se habrían tragado todas esas mentiras, pues los cristianos *no son más que papagayos que repiten lo que oyen decir*. Los milagros evangélicos no serían así más que un montón de embustes con los que un grupo de embaucadores, engañando a gentes sencillas, habría obtenido un pingüe beneficio de celebridad.

La tesis era tan brutal y tan burda que, incluso en el país del Iluminismo, fue atacada y refutada por todos. Pero la brecha para una interpretación de los evangelios que excluyera el sobrenatural, estaba abierta.

El camino fue seguido por H. E. G. Paulus. Frente a Reimarus, que negaba en masa todos los milagros evangélicos como una cadena de embustes, Paulus esgrimió la hipótesis del «error». Los hechos contados por los evangelistas habrían existido, pero los apóstoles habrían visto como milagrosas acciones que, en realidad, no lo eran. Paulus no niega los milagros, los «explica». Por ejemplo el episodio de Jesús caminando sobre las olas, fue en realidad un simple paseo por la playa o unos cuantos pasos dados por Jesús dentro del agua para acercarse a la barca cercana. La

multiplicación de los panes se explica por el hecho de que Jesús y sus discípulos repartieron las provisiones que llevaban entre los que carecían de ellas y esto animó a todos los demás a repartir las suyas, con lo que hubo para todos y sobró. (Curiosamente esta misma explicación la presentará Evelyn casi doscientos años más tarde como la gran novedad de la exégesis). Así, uno tras otro, todos los milagros encontraban una explicación racional.

La teoría del «mito»

Tampoco duró mucho el método de Paulus. Una ingenuidad de tal calibre no podía tener mucho éxito. Y se acudió a planteamientos más filosóficos. Y D. F. Strauss señaló pronto el fallo fundamental del sistema de Paulus: si los evangelios se tomaban como fuentes históricas, no se podía luego negar en ellos todo lo sobrenatural con explicaciones posteriores. Si milagro e historia eran incompatibles, habría que negar a los evangelios su carácter histórico pero no quedarse a medio camino aceptando unas cosas y rebajando otras. Fue, por ello, más radical que Paulus y aplicó a la vida de Cristo la «teoría del mito» de inspiración hegeliana.

En una narración mitológica, según Strauss, no es que se cuenten cosas que no han existido, sino que se proyecta sobre unos hechos cotidianos una serie de conceptos ideales, míticos, de modo que en esas narraciones lo importante no es ya lo que se cuenta, sino el símbolo, la idea que hay detrás de lo que se cuenta. Así, dice, se escribieron los evangelios. No es que Strauss niegue la existencia de Jesús, ni que piense, como Reimarus, que los apóstoles trataron de engañar, sino que, simplemente, dejándose llevar de la imaginación y del modo de contar de los orientales, proyectaron sobre Jesús las ilusiones comunes. Las esperanzas mesiánicas del antiguo testamento se mezclaron con la vida de un maestro bueno. Hoy, el crítico debe discernir con cuidado lo que en cada narración hay de historia y lo que hay de mitología sobreañadida. A esta zona mitológica corresponderían todos los milagros, en los que los evangelistas no habrían querido exponer hechos sucedidos, sino explicar en una serie de parábolas en movimiento lo que ellos pensaban sobre el poder de su Maestro.

La teoría de Strauss produjo un fuerte impacto, sobre todo porque empalmaba con las corrientes de la época: la visión de un Jesús idealizado por la Iglesia primitiva entusiasmó a muchos, y, aunque muy corregida por sus sucesores, la metodología de distinguir lo histórico y lo metódico permaneció en todos los racionalistas.

La escuela de Tubinga encontró, sin embargo, un grave fallo en el planteamiento de Strauss. Para suponer que Jesús había sido idealizado por la comunidad primitiva hacía falta probar qué pensaba esa comunidad primitiva, y no limitarse a atribuir a esa comunidad todo aquello que en el evangelio no gustaba a la crítica del siglo XIX. Centrarón por ello sus estudios en esa comunidad. Y fue F. C. Baur quien aportó la nueva visión, basándose también en la teoría de la tesis-antítesis-síntesis de Hegel. En

la Iglesia primitiva, según Baur habría existido una corriente petrina (tesis) que tenía por cabeza a Pedro, flanqueado por Juan y Santiago, y que habría mantenido una tendencia judeocristiana de tipo particularista. La antítesis estaría representada por el partido paulino, con Pablo como cabeza, que mantenía una teoría helenístico-cristiana de tipo universalista. Del contraste entre tesis y antítesis habría surgido la síntesis, representada por la Iglesia católica, que presentaba una conciliación entre ambas tendencias, absorbiendo a las dos. Los evangelios habrían sido así tocados y retocados a lo largo de siglos para demostrar las tesis de unos u otros grupos.

Con ello, el campo de discusión había variado. Ya ni se negaba ni se afirmaba la historicidad de sus milagros. Se excluía, sí, toda sobrenaturalidad, pero además se defendía que en realidad nada podemos saber de Jesús, que quedaba sumergido en la polémica entre corrientes cristianas. No podemos saber ni lo que hizo, ni lo que quiso. Sólo conocemos el fruto de las discusiones entre sus discípulos.

La Escuela liberal

La Escuela liberal heredaba todos estos planteamientos. Sobre el tema de los milagros el representante más alto de esta escuela, A. von Harnack, distinguía entre cinco grupos de narraciones: 1) milagros que son un simple abultamiento de hechos naturales; 2) milagros debidos a una proyección en lo concreto de preceptos, parábolas o mitos; 3) milagros imaginados como confirmación de profecías del antiguo testamento; 4) milagros obtenidos por la fuerza espiritual de Jesús; 5) algunos hechos cuya explicación es, por el momento, inalcanzable, pero que algún día serán entendidos por la ciencia.

Contemporáneo a la Escuela liberal, aunque sin pertenecer a la misma, Renan habría coincidido con ella en el planteamiento de lo milagroso. Por principio, según él, los milagros deben ser excluidos ya que son absolutamente imposibles. Que sus discípulos se los atribuyesen a Jesús es absolutamente normal: en aquella época se atribuían a todo innovador religioso. *El mayor milagro habría sido que no los hubiera hecho.* De todos modos, dice Renan, Jesús se resistió a la fama de taumaturgo que le atribuían sus discípulos. Si lo aceptó fue *bastante tarde y a desgana. Bien se puede creer que la reputación de taumaturgo le fue impuesta. Si él no resistió mucho a admitirla, nada hizo, sin embargo, para favorecerla.*

En realidad, prosigue Renan, para entender los milagros es necesario *solicitar suavemente los textos.* En primer lugar *de cien relatos sobrenaturales hay ochenta nacidos enteramente de la imaginación popular;* los otros veinte son eliminados apelando en la mayoría de los casos a la benignidad de Jesús que equivalía a la mejor medicina, porque *la presencia de un hombre superior que trate dulcemente al enfermo y le asegure la salvación con algún signo sensible, es, a menudo, un remedio decisivo.* En cuanto a los casos más extremos como la resurrección de Lázaro, tuvo que tratarse de un síncope pasajero, unido a un amaño de las hermanas de Lázaro que

trataban de acentuar la grandeza de Jesús.

La Historia de las formas

Pocas novedades ha añadido la historia posterior en la cadena de ataques al milagro. Los partidarios del método de la Historia de las formas (Bultmann, Dibelius, sobre todo) se proponen un objetivo crítico-literario: analizar cómo se formaron y transmitieron los relatos referentes a Jesús.

Su tesis central es que nada sabemos de Jesús. Conocemos sólo lo que pensaban de él las primeras comunidades cristianas. Y en ellas no había el menor interés por los hechos históricos. Interesaba la figura y doctrina del Jesús resucitado. No contaban los hechos, pero sí su problemática religiosa. Las narraciones son las respuestas de aquella comunidad a sus problemas concretos. Los relatos de milagros revestían simplemente la explicación que los predicadores de la época daban a sus oyentes. Por todo ello no podemos saber si hubo o no milagros. Además, dicen los partidarios de esta escuela, la historia no importa, importa la fe. De las narraciones de milagros lo único que interesa es que anuncian la personalidad de Jesús resucitado, su poder salvador.

Toda esta larga curva ha llevado a las corrientes racionalistas a lo que el propio Harnack preveía: los críticos evangélicos se parecen a aquel niño que fue quitando, una tras otra, todas las hojas de una cebolla, juzgándolas superfluas y molestas, y esperando encontrar en el interior algún núcleo o pepita, en lugar de lo cual, una vez quitada la última hoja, se encontró con la nada en la mano.

La respuesta de los apologetas

Frente a esta tormenta de críticas la apologética católica respondió polémicamente. Cuando en el barco alguien abre una vía de agua, hay el peligro de que todos corran a taparla y abandonen, con ello, el timón y pierdan la ruta. Algo así ocurrió con gran parte de los teólogos católicos del siglo XIX por defender el milagro negado, lo descentraron. Lo que en la teología tradicional era un «preámbulo» a la fe, se convirtió en causa y única fuente. Lo que en la Biblia era una forma imperfecta de fe («felices los que creen sin haber visto») se proclamó camino indispensable y única columna de base. Por otro lado, dentro del concepto de milagro, todo el peso se cargó en uno de sus extremos y no en el más importante. Los católicos centraron sus baterías en lo que el milagro tenía de «quebrantamiento de las leyes naturales» y pasaron a segundo término y casi olvidaron lo que tenía de «signo».

De este bascular de extremo a extremo, surge la desconfianza que muchos cristianos tienen hoy ante el milagro, de ahí el que lo consideren un gesto de poder más que un signo de gracia, una rotura de las leyes naturales más que una superación

de las mismas, un suplemento innecesario, mucho más un elemento de salvación. El milagro, convertido no sólo en criterio primario de la fe, sino en monopolizador de la misma, es comprensible que suscite desconfianzas ante los cristianos que saben que las razones pueden abrir la puerta de la fe, pero que la fe es mucho más que todas las razones.

Los nuevos planteamientos

Hoy, afortunadamente, la historia ha girado y estamos tan lejos de los enfoques racionalistas como de posiciones apoloéticas puramente defensivas. La ciencia ha redescubierto la humildad y los creyentes hemos vuelto la vista a la palabra de Dios.

En el siglo XIX el conocimiento científico, embarcado en la euforia de sus nuevos logros, estaba seguro de que la conquista del universo, que la ciencia había emprendido, pronto estaría concluida con el dominio total de todos los conocimientos. Hoy, por el contrario, la ciencia se sabe incierta, limitada, eficaz ciertamente, pero sin respuesta ante los problemas más decisivos. La ciencia creyó que descubriría todo y, afortunadamente, consiguió el gran triunfo de descubrir sus propios límites. Sabe que ella nunca podrá dar una verdadera prueba de la existencia de un mundo sobrenatural o soberracional, pero que tampoco podrá jamás probar que ese mundo no exista. Es un mundo fuera de su alcance. Una ciencia determinista, que acepte como postulado la racionalidad absoluta del universo, resulta claramente incompatible con una visión científica moderna del universo. Durante todo el siglo pasado se conminó a la religión para que se arrodillara ante la ciencia. La religión no lo hizo. Y hoy es la ciencia quien le ha dado la razón, al abominar de una ciencia que quiera imponer su dictadura fuera de su propio campo.

No deja, por ello, de resultar sorprendente el encontrarse planteamientos deterministas en posiciones que se dicen progresistas, como la antes citada de Evelyn. No estará por ello de más el recoger aquí las intuiciones de Bruckberger cuando señala la raíz de la prevención del hombre moderno contra el milagro.

No está en la razón ni en los progresos de la ciencia, como suele creerse. La verdad es que nosotros, modernos, amamos el orden, lo amamos con todo nuestro corazón, lo amamos por encima de todo, lo idolatramos. No queremos que se trastorne el orden ni por un mensaje del Rey de reyes. Y nuestra concepción del orden es lo más mezquino, lo más avaro que hay, lo más coriáceo, más materialista, más estúpido. En todos los dominios, aun en el del espíritu, lo que veneramos es el orden policíaco, el orden totalitario, el orden de un mecanismo preciso y riguroso, como el del reloj tic, tac, tic, tac, tic, tac, por los siglos de los siglos. Este rigor y esta monotonía nos tranquilizan, no hay sorpresa posible. Odiamos por instinto todo lo que venga a interrumpir esa monotonía.

En semejante concepción del orden universal no hay el menor lugar para el

milagro. El milagro es un escándalo, un atentado contra la seguridad interior del orden universal y de la conciencia de cada cual, una indecencia intolerable, un absurdo fantasmal, contra el cual conviene movilizar todas las fuerzas del orden, todos los recursos de la inteligencia, frente a ese retorno ofensivo del caos.

La ciencia estaba encargada de poner orden en el universo, era una gendarmería sagrada, responsable del orden cósmico. En estas condiciones, el taumaturgo es el anarquista por excelencia, el enemigo número uno, que lo vuelve a poner todo en cuestión, que no puede tener derecho de ciudadanía en la armonía universal, desterrado por derecho, como el poeta, pero infinitamente más peligroso que el poeta, porque el poeta lanza al orden mecanicista un desafío de palabras con el que siempre cabe arreglárselas, mientras que el taumaturgo es un poeta en actos, que pretende rehacer a su guisa y en un plano imprevisto lo que ya está irremediablemente establecido. El taumaturgo se pone él mismo fuera de la ley para que ésta le aplaste.

El fondo que resiste en nosotros al milagro es el mismo que resiste a la poesía, una pereza ontológica cómplice de todos los hábitos, de todos los conformismos, de todos los tic-tacs ciegos, un fariseísmo de las pretendidas leyes científicas, tan feroz, tan puritano, tan limitado como el fariseísmo de los doctores que, en nombre de la Ley, aplastó antaño al Señor.

La cita es larga y feroz, pero pone el dedo en una llaga que era necesario señalar con claridad. Sería curioso que en el momento en que la ciencia reconoce humildemente que no tiene argumentos para excluir *a priori* el milagro, como hacía Renan, viniera una visión pretendidamente progresista a excluir *a priori* el milagro en nombre de la religión. Esa religiosidad sería la dictadura del viejo concepto del Dios-relojero, pero nada tiene que ver con el evangelio que respira en todas sus páginas la idea de la libertad de Dios.

El sello del Rey

Para ello, será también necesario devolver, desde la religión, el milagro a su verdadero centro. Si el milagro es presentado como un gesto arbitrario de poder, en el que un Dios orgulloso tratase de demostrarnos lo grande que es, ese prodigio será justamente rechazado desde una visión evangélica de la religión. Pero aquí hablamos del milagro de la Biblia y no del milagro polémico de los apologetas.

Para entenderlo justamente tendremos que proponer una norma primera e intocable: no darle ni más, ni menos importancia de la que Cristo le daba. No menos, pero tampoco más. Y tendremos, después, que poner su centro donde Cristo lo puso.

Los milagros son, señaló con precisión santo Tomás, el sello del Rey, que marca con el signo de su omnipotencia el mensaje soberano que el rollo, protegido por el sello, contiene. A los apologetas del XIX les sucedió como a los coleccionistas que se

dedicaron a cantar las excelencias del sello, y se olvidaron de que el verdadero destino de todo sello real es el de ser roto para leer el mensaje que el diploma contiene.

Habrá, pues, ante el milagro dos riesgos: magnificar la importancia del sello olvidando el mensaje; y pensar que el sello no existe. El sello es sólo una garantía, nada más que una garantía, pero también nada menos que una garantía.

Mas, evidentemente, la garantía no es más importante que lo garantizado. El milagro no es, nunca fue, un fin en sí. Lo descubriremos al acercarnos a la Biblia, devolviendo el debate a su verdadero centro. La existencia de los milagros podrá afirmarse o negarse, pero para afirmar o negar la existencia de una cosa, antes hay que saber de qué se trata. Y la casi totalidad de los enemigos del milagro combaten un concepto filosófico que puede que tenga muy poco que ver con lo que la Biblia nos dice de él.

El milagro en el antiguo testamento

Ciertas visiones ingenuas y tendenciosas del antiguo testamento quieren hacernos ver que el Dios de los profetas es, ante todo, un Dios tonante, espectacular, vengativo. Pero esa imagen retrata más a Júpiter que al Dios de la Biblia. Éste puede definirse por cuatro muy diferentes notas complementarias entre sí: el de la Biblia es a) un Dios que actúa; b) un Dios vivo; c) un Dios fuente de todo poder; d) un Dios de bondad y salvación. Desde esta cuádruple coordenada podemos entender el tema del milagro en el antiguo testamento.

La primera página de la Biblia nos presenta a Dios que actúa de palabra y de obra. «Y Dios dijo», «y Dios cre » son los dos ejes del primer capítulo del Génesis. Por ello —como escribe Mussner— *reducir el obrar salvífico de Dios a la mera revelación oral contradice abiertamente el testimonio de la Biblia. Dios, más bien, se revela y realiza su obra de salvación «en palabra y obra»*. De ello se deduciría que un planteamiento que hablara de aceptar la *enseñanza* del antiguo testamento, pero descalificando de raíz toda la acción de Dios, traicionaría la misma noción de Dios que los textos bíblicos transmiten.

Este Dios actuante est  vivo, interviene en nuestra realidad.

Escribe Gnilka:

El hombre del antiguo testamento cree en un Dios que actúa personalmente en el curso de la vida de la naturaleza y de los acontecimientos de la historia. Este Dios no sólo conduce el curso normal del mundo, sino que puede, en un momento dado, ocasionar un evento que rompa esta regularidad. El antiguo testamento se encuentra mucho más abierto al milagro que el tiempo moderno, porque, para él, el Dios vivo est  detrás de todo.

Este Dios vivo es, no sólo el poder, sino la fuente de todo poder, de quien derivan originalmente todas las demás manifestaciones de poder que hay en el mundo. Para él, no hay limitaciones; con él, todo es posible; nada hay demasiado difícil para él. En cualquier página de la Biblia encontraremos cien ejemplos de este pensamiento.

Pero este poder de Dios no es caprichoso. *El recio sentido moral de los hebreos* —precisa Alan Richardson— *diferenció su idea del poder de Dios de las concepciones típicamente «orientales»; para los hagiógrafos el poder de Dios es siempre expresión de su voluntad, que es «santa y justa».* El poder de Dios no es arbitrariedad. Sale del amor y va hacia la salvación. Dios actúa porque ama y para salvar, no para lucirse, ni para demostrar espectacularmente su grandeza. Incluso cuando rompe las formas habituales de la naturaleza es dentro de un plan prefijado de salvación.

Sobre estos cuatro ejes, podemos ya entender qué es y qué no es el milagro en el antiguo testamento.

En primer lugar nos encontraremos que en la Biblia no existe una distinción muy neta entre las acciones ordinarias y extraordinarias de Dios. Para el antiguo testamento cuanto Yahvé hace es milagroso, todo son «sus prodigios». La distinción marcada entre lo ordinario y lo extraordinario es mucho más moderna; la Biblia atiende mucho más al significado religioso de un hecho que a la calidad del mismo.

Podríamos citar cientos de ejemplos de los «prodigios» del Señor en la Biblia. Tomemos, por ejemplo, el salmo 146:

*Feliz aquel que en el Dios de Jacob tiene su apoyo,
y su esperanza en Yahvé su Dios,
que hizo los cielos y la tierra,
el mar y cuanto en ellos hay;
que guarda por siempre lealtad,
que hace justicia a los oprimidos,
da pan a los hambrientos,
Yahvé suelta a los encadenados,
Yahvé abre los ojos a los ciegos,
Yahvé a los encorvados endereza,
Yahvé protege al forastero,
a la viuda y al huérfano sostiene.
Yahvé ama a los justos,
mas el camino de los impíos tuerce;
Yahvé reina para siempre,
tu Dios, oh Sión, de edad en edad (Sal 146,5).*

Todos estos «prodigios» son iguales para el judío: crear, ser leal, abrir los ojos a los ciegos, proteger a los huérfanos. Todo es parte del reinado de Dios, que es, todo

él, milagroso.

Bien entendió esto san Agustín cuando en un texto famoso escribía:

Los milagros por los que rige Dios el mundo se nos han hecho por su cotidianeidad tan sin relieve que casi nadie estima en algo el considerar las maravillosas y asombrosas obras de Dios en cada grano de trigo. Por eso, fiel a su misericordia, Dios se ha reservado el llevar a cabo en determinados momentos algunas cosas que quedan fuera del curso y orden normal de la naturaleza, para que los hombres, obtusos con los milagros de cada día, se dejen impresionar al ver un acontecimiento no mayor, pero sí más insólito. Verdaderamente la ordenación del universo es un milagro mayor que el saciar a cinco mil hombres con cinco panes. No obstante nadie se admira de lo primero, mientras que lo segundo causa asombro entre los hombres, no porque sea un milagro mayor, sino más extraño.

La diferencia, pues, entre la obra ordinaria de Dios y la extraordinaria estaría más en la admiración de los hombres que en la grandeza de la obra en sí, y tendría un cierto carácter de «suplencia» dada la cortedad de visión de los hombres. Pero en un planteamiento radicalmente bíblico sería correcta aquella afirmación de Simone Weil cuando escribía que *tres pasos de un hombre santo son siempre milagrosos, tanto si los da sobre el agua como sobre la tierra firme*.

El milagro como espectáculo

Y esta acción de Dios, tanto ordinaria como extraordinaria, no es nunca ostentosa ni caprichosa. Dios actúa siempre para salvar. Por ello, como señala E. Pax, *en el antiguo testamento el milagro como espectáculo es imposible*. El milagro bíblico no trata de provocar asombro, sino amor. Por eso la Biblia no duda en aceptar que los sabios egipcios también hacen prodigios. Y éstos no son menos espectaculares e incomprensibles que los de Yahvé. Pero no son milagros verdaderos porque sólo puede serlo aquel gesto cuyo testimonio no esté en contradicción con la santidad de Dios. El portento de un dios falso no es recusado por su mayor o menor potencia de sorpresa, sino por su condición moral.

Sólo mucho más tarde —en los libros apócrifos extrabíblicos— veremos cómo sube a primer plano lo extraordinario del suceso y baja a segundo la condición moral del mismo. Sólo entonces se acentúa el aspecto de «prueba» imprescindible para el reconocimiento de Dios. Los escritores del antiguo testamento presentan el milagro más que como prueba de la grandeza de su Dios, como juicio para el hombre. No piden que se reconozca a su Dios, sino que se «crea» en él, que se «entre» en su salvación y no sólo en su conocimiento.

El milagro del antiguo testamento es, por todo ello, más que un hecho sorprendente, el «signo» de algo más profundo, de un mensaje salvador de Dios. Para

encontrarnos con un milagro-espectáculo, un «milagro por el milagro», un milagro-para-convencer-por-encima-de-todo, tendremos que esperar a las tentaciones que el demonio propondrá a Cristo. Pero Jesús las rechazará entre otras muchas razones porque lo que Satanás le pide no es un milagro, sino su caricatura. Y es esta caricatura lo que realmente rechazan muchos de los que atacan al milagro.

Cristo, poder de Dios

Al llegar al nuevo testamento nos encontramos a Cristo presentado como *el poder de Dios en acción*, según la fórmula de Richardson. San Pablo describe el evangelio como *el poder de Dios para la salvación de todo el que cree* (Rom 1,16) y también la cruz de Cristo es *el poder de Dios* (1 Cor 1,18). Por eso Cristo no es un poder separado, extraño, una fuerza mágica aparecida de repente sin «significado cósmico», como Simón el Mago (Hech 8,10). Los hechos de Jesús sobre la tierra son simplemente las obras que Dios ha hecho por su medio. Porque, como dice san Pedro en su discurso en casa de Cornelio, *Dios ungió a Jesús con el Espíritu santo y con poder: y pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él* (Hech 10,38).

Los milagros de Cristo se sitúan, pues, en la misma línea de los del antiguo testamento. Confundirlos con los de cualquier taumaturgo helenístico es algo que nada tiene que ver con el nuevo testamento que ve en los milagros de Jesús una revelación de ese poder y ese propósito salvador de Dios.

Los milagros de Jesús

Si nos acercamos a los textos evangélicos nos encontramos una serie de características en las narraciones de milagros que merecen ser subrayadas si queremos entender el verdadero sentido de estos hechos.

1) El primer dato es la comprobación de que los cuatro evangelistas y buena parte de los restantes textos del nuevo testamento atribuyen a Jesús numerosos hechos milagrosos. No se los atribuyen, en cambio, a Juan Bautista, ni dicen jamás que la Virgen hiciera ninguno. Sólo los apóstoles cuando predicán el reino de Dios participan de esta prerrogativa.

Y atribuyen a Cristo muchos milagros. Más de un tercio de los evangelios sinópticos se dedica a narrar milagros. El más antiguo de los evangelios, el de san Marcos, dedica a esto 209 versos sobre un total de 666 versículos (es decir: un 31 por ciento). Si descontamos la narración de la pasión, tendremos 200 versículos sobre 425 (es decir: un 47 por ciento). No se trata, evidentemente, de algo accidental, sino de algo a lo que los autores dan mucha importancia.

Además, todos los evangelistas coinciden en afirmar que no cuentan todos los

milagros que hizo Jesús. *Jesús —escribe san Mateo— recorría toda la Galilea predicando el evangelio del Reino y sanando todos los achaques y todas las enfermedades en el pueblo. Y su fama se extendió por toda la Siria y le presentaron todos los enfermos, los acometidos de varios males y dolores y los endemoniados y lunáticos y los paralíticos y los curó* (4,23-24). San Juan nos muestra al Salvador haciendo muchos milagros en Jerusalén, al principio de su ministerio (2,22-23) y los sinópticos nos describen la abundancia de prodigios hechos en Cafarnaún (Mt 8,16-17; Mc 1,32-34; Lc 4,40). San Marcos nos dice que *las gentes del país le traían de toda la región los enfermos en sus camillas. Y donde quiera que entraba... ponían los enfermos en las calles y le rogaban que les permitiese tocar siquiera la orla de su vestido y cuantos le tocaban quedaban sanos* (Mc 6,54-56). *¿Cuando venga el Mesías —se preguntaban asombrados muchos judíos— hará más milagros que éste?* (Jn 7,31). *Muchas otras señales hizo Jesús —dice san Juan como conclusión de su evangelio— que no están escritas en este libro. Porque —añade— si se escribiesen todas este mundo no podría contener los libros* (Jn 20,30 y 21,15).

Tenemos, pues, que aun quitando a estas frases todo lo que pueden tener de hipérbole entusiasta, para los evangelistas Cristo hizo muchos más milagros de los 40 que se describen con detalle en sus textos.

2) El segundo dato es que estas narraciones están tan entrelazadas con las enseñanzas de Jesús y con el resto del evangelio que forman una unidad indisoluble. Suprimidas las narraciones de milagros el evangelio quedaría absolutamente ininteligible. Ni se comprendería el odio de los judíos, ni se encontraría el por qué de la muerte de Jesús, ni tendrían explicación la mayor parte de las enseñanzas de Cristo. Éste es un hecho que parece incuestionable. Quien rechace, pues, los milagros o los reduzca todos a puros símbolos, tendrá, si quiere ser lógico, que rechazar todo el evangelio. La pretensión de un Renan de quedarse con las enseñanzas y eliminar los milagros es la suma de las inconsecuencias. El mismo Harnack lo confiesa: *No es posible eliminar los milagros del evangelio sin destruir éste hasta la base.*

Consecuentemente —como señala Richardson— tampoco puede aceptarse la teoría de que los milagros evangélicos constituyen un estrato secundario del evangelio, que fuera, en cierto modo, extraño al *ethos* del evangelio en su sentido primario. La teoría de unos «narradores de milagros» que habrían incrustado sus fábulas en las enseñanzas escritas anteriormente, carece de toda base y va contra la estructura literaria de los evangelios. No separemos, pues, lo que evidentemente no puede separarse. Leamos los milagros a la luz de las enseñanzas y éstas a la luz de aquéllos.

Milagros de todas clases

3) El tercer dato dice que el evangelio nos muestra milagros de muchas clases. Sería ingenuo hablar de prodigios hechos por el poder magnético de un maestro bueno,

cuando nos encontramos con tempestades calmadas o de multiplicaciones de pan. O hablar de la creación de climas entusiastas, que curan al epiléptico o al presunto paralítico, cuando se habla de cegueras y de resurrecciones.

Y, en todo caso, presentando los hechos no como fenómenos psicológicos, interiores, sino como fenómenos objetivos comprobados y controlados por muchos, incluidos los enemigos de Cristo que investigaban con el fin de demostrar la falsedad de tales prodigios. En la presentación de tales fenómenos como hechos físicos, tangibles, coinciden los cuatro evangelistas, la multitud, los fariseos. Atribuir todo al fraude y al deseo de engañar es mucho más coherente que intentar «explicaciones» que, al final, resultan mucho más milagrosas que el mismo milagro negado.

Estos hechos se presentan, además, en un clima nada mágico. Normalmente se hacen al aire libre, a pleno sol y con la sola palabra de Jesús. Si en algún caso los acompaña de algún gesto simbólico —mojar los ojos ciegos con saliva— no hay en situación ninguna un clima de preparación de prestidigitador o ilusionista. Comparados los milagros de Cristo con los que se cuentan de otros taumaturgos de la época, aquéllos destacan por su simplicidad, su ausencia de toda retórica. En muchos casos, incluso, las curaciones se hacen a distancia, sin ver siquiera al enfermo aludido y en no pocos sin que la fe del curado participe para nada, sin que ninguna tensión emotiva acompañe al suceso. Y son casi siempre milagros absolutamente repentinos. La suegra de Pedro se pone a servirles la mesa recién curada; los paralíticos cargan auestas con sus pesadas camillas y se van andando; la hija de Jairo, apenas resucitada, se pone tranquilamente a comer.

Taumaturgo a la fuerza

4) El último dato fundamental es que Jesús hace los milagros a contracorazón. Jamás los busca, muchas veces huye de hacerlos, se niega con frecuencia a intervenir y sólo lo hace vencido por la insistencia de los pedigüenos. Con frecuencia manda guardar silencio a los curados y parece tener interés en imponerles alguna tarea posterior como si no quisiera que le atribuyeran a él todo el milagro.

Más aún: reprende a aquéllos para quienes el milagro es lo más importante y se pasan la vida asediando a Dios para que les dé señales. Dice rotundamente que la fe mejor no es la basada en los milagros y que felices son los que creen sin haber visto.

Se trata, evidentemente, de un taumaturgo muy especial. Resolver el problema diciendo que a todos los jefes espirituales se les han atribuido milagros es huir de la luz. Verdaderos o falsos, los milagros de Jesús son absolutamente únicos. Y como tales tienen que ser estudiados, negados o aceptados.

Lo que «no» eran los milagros de Jesús

A la luz de todo esto podemos ya decir, de momento, lo que los milagros de Cristo «no» fueron.

No fueron magia ni maravillosismo. Jamás hizo Jesús milagros teatrales. La pintura de siglos clásicos y, sobre todo, dibujantes como Gustave Doré nos han acostumbrado a ver en los milagros de Jesús más teatro que misterio. Los «milagros» que nos ha pintado el cine han estado siempre rodeados de mágicos violines y de sorprendentes luces. Pero en los de Jesús sólo hubo sencillez. En muchos casos — como el de la hemorroísa— ni los que estaban presentes se enteraron.

No fueron un quebrantamiento espectacular de las leyes de la naturaleza, como si Dios se complaciera en un golpe de efecto. Fueron más bien la manifestación de la libertad de Dios, la proclamación de que la naturaleza es inferior a su autor y, sobre todo, inferior al designio salvador de Dios. San Agustín lo intuyó en profundidad cuando escribía:

Todos los milagros serían, según algunos, contra la naturaleza. Pero, en rigor, no lo son en absoluto. Porque nada podrá ser nunca contra la naturaleza cuando se realiza por voluntad divina, puesto que la voluntad de este Altísimo creador constituye la naturaleza misma de cualquier cosa creada. El milagro, pues, está en contradicción no con la naturaleza, sino únicamente con nuestra experiencia de la naturaleza.

No son tampoco, como temía Bonhoeffer, un «gesto de poder», no son un gesto ostentoso en el que Dios tratara de demostrar qué poderoso es. Son, sí, un fruto del poder de Dios, pero, sobre todo, un fruto de gracia de Dios, un poder dirigido a la salvación. Si vaciamos a los milagros de esta voluntad de salvación y los centramos en su simple grandeza física, habremos desposeído a los milagros de su alma. *Si no fueran* —dice Bruckberger— *símbolo de algo, los milagros sólo serían equívocos. Entonces sólo querrían decir: «Que me sigan los que aman el poder».* Cristo no pregona el poder, sino la salvación. Su llamada con los milagros lo que pregona es: «Los que quieran la salvación, que me sigan. Tengo poder para dársela».

Mucho menos son los milagros un deseo de lucimiento de Cristo. Basta pensar que jamás hizo un milagro para su utilidad propia. Ya le vimos, en las tentaciones, negándose a convertir las piedras en pan y a descender asombrosamente desde el pináculo del templo. Le veremos mendigar junto al pozo de Jacob el agua que pudo suscitar milagrosamente. Responderá en silencio a Herodes que le pide milagros que pudieran valerle la libertad. Y la misma repulsa opondrá a quienes le piden que descienda milagrosamente de la cruz.

No son chantaje para la inteligencia humana, ante el cual el hombre se vea forzado a capitular. No lo fueron de hecho en su existencia humana. Sus discípulos, que los presenciaron todos, terminaron abandonándole; los fariseos, que le reconocían verdadero taumaturgo, le condujeron a la muerte precisamente porque hacía muchos prodigios. Ésta es la gran paradoja del milagro, que cura todas las

enfermedades, pero, como señaló Newman, no cura la incredulidad. El milagro es un fruto de la libertad de Dios y, milagrosamente, a pesar de su fuerza probativa es libertad para quien lo recibe y lo percibe. Personas absolutamente convencidas de haber sido objeto de milagros no por ello se han convertido en santas. No hay que pensar que todo fue luz en la segunda vida de los tres resucitados por Cristo.

Allí donde está Dios hay libertad. Cristo reclama esta libertad para su Padre. Por eso se niega a pedirle, a exigirle señales.

Escribe F. Six:

A Dios no se le puede poner entre la espada y la pared. Dios es libre. Y libre es también el hombre para reconocer libremente a Dios y no tener que reconocerlo por la fuerza. Jesús rechaza la categoría de mago que el hombre atribuye a Dios y por la que, en realidad, domina a Dios.

Y ésta es la última gran paradoja del milagro evangélico: que teniendo objetivamente un valor de prueba evidente —como definió el concilio Vaticano I— no empuja, sin embargo, a la fe. Se limita a ser, en el planteamiento tomista, un «preámbulo» de la fe, un «reto» a la fe de quien lo conoce.

Y esto es especialmente claro si nos atenemos a un planteamiento evangélico que acentúa mucho más el carácter de «signo» que el de «prueba». Como señala con exactitud el gran especialista Richardson:

En la época del nuevo testamento la capacidad de hacer milagros no se consideraba en sí como una prueba de divinidad. Las primeras comunidades cristianas no habrían negado que los «hijos de los fariseos» hubieran arrojado ocasionalmente a los demonios (Mt 12,27; Lc 11,19) y la conclusión es que, si obraron de este modo, no habrían derivado su poder de Belcebú. Los primeros cristianos no habrían negado que, por ejemplo, Simón el Mago o Elimas pudieran hacer milagros. En una época que nada conocía del dogma de la firmeza de la ley natural y en la que el milagro era cosa ordinaria, habría menor tentación para la credulidad en el asunto del «valor evidencial» de los milagros. Jesús mismo rechazó el dar «señales», realizar milagros como evidencias de poder sobrenatural y de su autoridad. Para Jesús y para los escritores del nuevo testamento en general, el significado de los milagros se funda en su carácter, cualidad y sentido espiritual, más que en su patetismo como meros «milagros» (Hech 10,38). La idea de que el significado de los milagros radica en su «valor evidencial» es una idea moderna, ya que depende, para su efectividad, de una fe prioritaria en la inmutabilidad de las leyes de causa y efecto. Sin embargo, probablemente es cierto decir que, incluso cuando se esgrimieron argumentos del valor evidencial de los milagros en la controversia con los infieles, los cristianos siempre fueron conscientes de que no era la apelación a lo maravilloso lo que constituía el fundamento de su propia fe.

Todo esto no quiere negar —contra el Vaticano I— la fuerza probativa del

milagro. Quiere decir que el milagro es mucho más, que centralmente es otra cosa. Negar a los milagros claramente conocidos su valor de prueba, sería salirse de la ortodoxia. Reducirlos a eso, centrarlos en eso, sería salirse del evangelio. Y convertir el milagro en una prueba científica o matemática, sería olvidar la libertad que es sustancial a la fe. Dios, afortunadamente, es mucho más respetuoso de la libertad que los apologetas.

Los milagros del Reino

Dicho ya lo que no son (o no son centralmente) los milagros, es hora de que digamos qué son. Y la primera respuesta es sencilla: son los signos visibles que Jesús presenta para mostrar que ha llegado el reino de Dios y concluye el de Satán. Un estudio de los textos evangélicos nos muestra cómo Jesús une siempre los milagros con la idea de la llegada de ese Reino, con el nacimiento de una nueva edad. *Si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, sin duda el reino de Dios ha llegado a vosotros* (Mt 12,29). Todo el debate en el que se dicen estas palabras centra definitivamente el tema de los milagros. Jesús no niega que los «hijos de los fariseos» puedan arrojar demonios, lo que niega es que esos milagros se hagan «por el dedo de Dios» y que, por tanto, anuncien el Reino. El Reino ha llegado con él: ha venido «el más fuerte» que arrojará al «fuerte», a Satán, e implantará la nueva realidad.

Esta doble realidad de un Reino que llega y otro que termina es expresada por las curaciones y por las expulsiones del demonio. Y también por la presencia del Espíritu. Los Hechos de los apóstoles acentuarán la parte que en estos sucesos corresponde a la acción del Espíritu santo. Y Cristo lo dice rotundamente: *El Espíritu santo está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva, a curar a los que tienen destrozado el corazón, a proclamar la liberación a los cautivos, a dar vista a los ciegos, libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor*. Los milagros son, así, un signo más de ese Reino, unidos a la predicación, inseparables de ella.

De hecho Jesús unirá siempre la idea del milagro con la de la acción misionera de sus apóstoles y de la Iglesia: *Id proclamando que el reino de Dios está al alcance de la mano; sanad enfermos, limpiad leprosos, resucitad muertos, expulsad demonios* (Mt 10,7). *Curad los enfermos que haya en la ciudad y decidles: El reino de Dios está cerca de vosotros* (Lc 10,9). Y cuando Juan envía mensajeros para preguntarle si ha llegado el Reino, Jesús responde: *Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva* (Mt 11,4). Los milagros son, pues, la prueba de que esa nueva edad ha llegado ya.

Consiguientemente, para Jesús el rechazo de sus milagros es el rechazo del Reino que él anuncia. Jesús no hace milagros allí donde su Reino es rechazado, porque él no hace milagros por lucirse, sino para sembrar un mensaje. Los milagros no son un fin

en sí mismos, sino una parte de su proclamación. Por eso condena el pecado de Corozáin y Betsaida: no porque no se admiren ante sus gestos de taumaturgo, sino porque no se convierten, no entran en el Reino. Para Jesús «entender» los milagros es cambiar de vida. La respuesta apropiada a ellos no es la admiración sino: *Arrepentíos y creed la buena nueva*. La frase con que Mateo comenta esta maldición a las ciudades que no entendieron sus milagros es suficientemente expresiva: *Entonces se puso a maldecir a las ciudades en que había realizado la mayoría de los milagros, porque no se habían convertido* (11,20). Se habían admirado, habían entendido. Pero eso no bastaba. Sus milagros buscaban otro blanco.

Si los milagros son, en el evangelio, signos de una nueva realidad, señales de una *rotura*, es claro que son algo más que puros símbolos. El tránsito del reino de Satán al reino de Dios es todo un giro cósmico; reducir las señales de ese tránsito a puros símbolos psicológicos es reducir también ese tránsito. De ahí que incurran en una nueva contradicción quienes creen que negando la materialidad de los milagros sirven a una visión más elevada del evangelio. Acusar, como Evelyn, de materialismo religioso a los milagros y reducirlos a cambios afectivos, es rebajar la importancia de ese tránsito del que los milagros eran signos. La llegada de la salvación era, en todo caso, un giro mucho más alto que el que pueda suponer la superación de una ley de la naturaleza.

Los milagros, revelación cristológica

Si el reino de Dios anunciado por Jesús se realizaba en él, es claro que los milagros han de ser también una revelación de su persona como Mesías. Jesús no vacila en presentar los milagros como obra suya y como manifestación suya: *Si en verdad yo arrojo los demonios...* (Mc 1,15).

Esto aparece especialmente claro en los textos de san Juan que parece tener interés en presentar los milagros como manifestación de Jesús. El caso de la curación del ciego de nacimiento es especialmente claro: la pregunta de los fariseos *¿Cómo se te han abierto los ojos?* (Jn 9,10) lleva inmediatamente a la otra: *¿Qué opinas tú de ese que te ha dado la vista?* Los fariseos ven bien que la curación lleva implícita una problemática sobre la condición del taumaturgo. Y el propio Jesús en el diálogo que sigue reconoce la licitud del planteamiento. El curado reconoce primero a Jesús como «profeta» (9,17) pero Jesús no se da por satisfecho. *¿Crees —pregunta— verdaderamente en el Hijo del hombre?* Señor —dice el curado— *dime quién es, que quiero* —dice, con profunda intuición de la respuesta debida al milagro— *entregarme a él. Le estás viendo* —responde Jesús—. *Es el que habla contigo*. A lo que el curado replica: *Creo, Señor*.

Los milagros, pues, no anuncian un Reino abstracto o ideal. Hablan de la nueva edad de la cual Jesús es ya la primera realización. Y no son los milagros fuegos de artificio, pruebas exteriores a esa realización, añadidos; son parte, pasos de ese reino

de Dios en Jesús.

No hay en la vida de Jesús —señala con justeza Cabodevilla— ningún milagro que no responda directamente a una necesidad mesiánica. Fuera sugestivo pensar que las maravillas florecían en sus manos casi sin él querer, sólo porque su corazón se creía sin derecho a negar el alivio que las míseras gentes esperaban de su intercesión. No. «Un poder de Dios le impulsaba a obrar» (Lc 5,17).

Es evidente que el elemento «compasión» era parte importante en los milagros de Jesús. Pero sería un error reducir los milagros a una acción social o sentimentalismo. Jesús en sus milagros nunca se presenta como un reformador social: no afronta sistemáticamente el combate a la enfermedad, no se propone una tarea de curación. Responde simplemente a las peticiones que le hacen. Y esto no centralmente por una razón emocional, sino mesiánica. Centrar todo en la compasión es olvidar que —como señala Richardson— *Jesús vivía en una época no afectada aún por el acercamiento humanístico ni por una actitud humanitaria, resultados del nacimiento del liberalismo*, aunque ambos tengan su raíz en la actitud ética de Cristo. Eran, pues, sí, fruto de su amor y de su dolor por la miseria humana. Pero ese amor iba más allá de la llaga concreta. Era el Reino ausente más que la herida presente lo que le interesaba, porque sabía que la verdadera herida era esa ausencia del Reino.

La fe y el milagro

Las relaciones entre la fe y el milagro no son tan sencillas como suele decirse. Para el racionalista la fe es causa del milagro, algo que creen ver los que creen. Para algunos apologetas el milagro es siempre causa de la fe. Pero en el evangelio las cosas son más complejas y variantes.

Evidentemente y, por de pronto, el milagro no es un simple fruto de la tensa emoción de los curados. Este planteamiento contrasta con no pocas narraciones evangélicas. Es cierto que en muchas de ellas Jesús parece, antes de hacer un milagro, poner la fe como condición necesaria. Pero también nos encontramos casos en los que la fe no existe en absoluto. Nadie cree en la multiplicación de los panes antes de que Jesús la realice. Jesús calma la tempestad precisamente en el momento en que sus apóstoles demuestran su poca fe. Muchos endemoniados blasfeman de Cristo segundos antes de ser curados. En algún caso —como en el de la viuda de Naín— Jesús actúa sin que siquiera se lo pidan.

Tampoco puede decirse que el milagro fuerce sin más a la fe. En un alto porcentaje de casos los prodigios de Jesús no la producen. El milagro es siempre una invitación a la fe, no una violencia. Y son muchas las raíces del rechazo. Puede provenir de embotamiento espiritual (Jn 6,15); respeto humano (Jn 12,42); cálculo político (Jn 11,48); orgullo legalista (Mc 3,1-6; Lc 13,10-16); envidia clerical (Jn 12,42). En ocasiones se consigue el fruto contrario: los milagros son atribuidos a Belcebú (Mt 12,24-28). Y en muchos casos se quiere que Dios acepte nuestras

condiciones y se trata de subordinar la fe a un signo del cielo (Mt 12,38; Mc 8,11; Jn 2,18) sin relación interna con el mensaje.

Pero, evitadas esas generalizaciones, no podemos ignorar que, como señala Louis Monden, *el milagro es uno de los principales lugares de mediación entre el mensaje y la fe*. El milagro no se hace para *forzar* a la fe, pero sí para *ayudarla*. Y la fe no es causa del milagro, pero Jesús nunca deja de hacer un milagro allí donde encuentra fe.

Por otro lado hay en el evangelio una especie de paradoja: en muchos casos vemos a los favorecidos por el milagro *pasar de una fe a otra fe* como más tarde diría san Pablo (Rom 1,7). El régulo, que cree antes y después del milagro (4,46 y 4,51), pasa de la simple confianza en Jesús, a la fe en su mesianismo. Marta, la hermana de Lázaro, cree primero en la existencia de un mundo invisible: *Sé que resucitará en el último día* (Jn 11,24) y pasa después a creer en Jesús: *Creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios que viene a este mundo* (11,27). El milagro hace así pasar a quienes lo reciben de una confianza, más o menos abstracta, a una entrega a la plenitud de Jesús.

De todos modos no podemos olvidar que, para Jesús, la fe que se basa en el milagro no es la más perfecta. Monden lo formula con precisión:

Para Jesús el milagro no es el único camino de la fe, ni siquiera el más perfecto (Jn 4,48). Es sólo el ruedo de su vestido. Mucho más eficaz es el encuentro con su doctrina y, sobre todo, con su persona. Muchos de los que se le adhirieron más fielmente —los primeros discípulos, Mateo, María de Magdala, Zaqueo y tantos otros, su madre señaladamente— llegaron a él por un camino distinto del de los signos milagrosos: «Bienaventurados los que no vieron y creyeron» (Jn 20,29).

El milagro como catequesis

Quizá la conclusión más grave del debate racionalistas-apologetas fue la de que, mientras se discutía el aspecto probativo del milagro, se olvidó su contenido. Mientras se contemplaba la cáscara, se malogró la pulpa. Porque si algo hay evidente es que el motivo central por el que Cristo hace los milagros y por el que la Iglesia primitiva los trasmite, es el catequético, comunicar unas enseñanzas, ilustrar la teología y la ética del reino anunciado. En los milagros de Jesús cada gesto, cada frase, está medido. Y toda curación física es símbolo de una curación más alta y profunda.

Aunque a comentar este contenido de los milagros dedicaremos los capítulos siguientes, señalemos aquí al menos que, en ellos, Jesús no hace otra cosa que adaptarse a la pedagogía de su época. Vivió Cristo en un siglo en el que se amaban los signos visibles, toda idea buscaba ser expresada en una parábola y mejor si se trataba de un acto, de una parábola viviente. Jesús asume este lenguaje y habla a las multitudes con el fruto de sus manos benditas. Ni siquiera rehúsa el que muchos de estos gestos suyos limiten con la superstición. *Jesús* —señala con precisión F. Six—

no manifiesta desprecio alguno por las supersticiones. Superstición era cuanto ocurría en la piscina de Bethesda. Una mezcla de cultos a antiguos dioses semitas y helenísticos había acumulado en torno a la piscina una multitud de enfermos que esperaban *la agitación del agua* (Jn 5,3), momento en el que la piscina adquiriría cualidades curativas. Jesús no desprecia esta superstición, no se burla de esa espera. Cura en cambio a un viejo paralítico que ha sido conducido allí por una mezcla de fe y superstición.

Jesús purificará este lenguaje de su época, pero lo aceptará plenamente. Hoy podemos estar seguros de que, de regresar Cristo, haría muchos menos milagros en nuestro tiempo. No porque hoy sea más difícil, sino porque es menos necesario. El mismo Jesús concentró sus milagros en el comienzo de su predicación. Luego, éstos decrecen y desaparecen prácticamente en la pasión, para rebrotar, pero con signo muy diferente, tras la resurrección.

Y es que, repitémoslo una vez más, el milagro de Jesús está en relación, no con su lucimiento, sino con su predicación. Y una fue la hora de sembrar y otra la de morir. En la pasión fue la sangre su lenguaje.

El milagro como esperanza del mundo

Nos queda aún por señalar una última característica del milagro: si es una señal del Reino y éste es un Reino escatológico, el Reino de la gran esperanza hacia la que estamos en camino, es evidente que no puede faltar al milagro una nota escatológica.

Efectivamente el milagro es, mucho más que algo que se cierra en sí, una flecha hacia el futuro, un señalar el mundo que viene y en el que el dolor y la enfermedad serán definitivamente derrotados.

Escribe Metz:

El milagro de ninguna manera es una demostración arbitraria de Dios; más bien está ubicado en un contexto universal e histórico de promesa: como anticipación testimonial del poder de salvación y de la salvación escatológica de Dios, que se inicia definitivamente como porvenir de la humanidad en Jesucristo y en su resurrección.

Los milagros, pues, lejos de ser un freno a la libertad del hombre, un resto del pasado al que debamos estar encadenados, son, en realidad, la esperanza del mundo adelantada, presentida. Por eso afirmaba san Pablo que negar los milagros de Jesús es *dejarse apartar de la esperanza que ha traído el evangelio* (Col 1,23). Los milagros lejos de ser una rotura de la naturaleza, son un signo de los deseos de la naturaleza que lucha contra el desorden al que está sometida y que gime con dolores de parto (Rom 8,20) hasta lograr un nuevo nacimiento, que en cierto modo los milagros prefiguran. El Jesús taumaturgo es el Jesús profeta, el Jesús profeta es el Jesús poeta.

Lo que los poetas sueñan, él puede realizarlo. Los milagros son sus metáforas puestas en pie. Por eso Jesús es libre; no anarquista, pero sí libre. No juega con la naturaleza, la dirige hacia su fin verdadero.

Como dice Bruckberger:

Se comprende muy bien que los representantes del orden establecido, de la ley inflexible, del tic-tac determinista, le hayan odiado, le hayan derribado, le hayan pisoteado. Pero al tercer día resucitó como había dicho. Él es quien tiene la última palabra. Pero esta última palabra la pronuncia tan bajo, como verdadero poeta, que sólo la oye quien tenga buenos oídos para oír.

¿Existieron los milagros?

¿Pero existieron realmente los milagros? ¿Hubo, en verdad, en tiempos de Jesús ciegos que vieron, muertos que regresaron a la vida, tempestades que se calmaron con sólo una orden, panes que, siendo pocos, sirvieron para saciar el hambre de muchos? ¿Fue todo esto realidad o se trató de simples parábolas, de puros símbolos a través de los cuales explicaban los evangelistas las enseñanzas de Jesús o subrayaban la excelcitud de su persona?

La pregunta es grave, tan grave que el mismo Jesús se enfrentó con ella cuando se volvió a sus discípulos para preguntarles: *¿No os acordáis de cuando partí cinco panes para cinco mil? ¿Cuántos canastos llenos de trozos recogisteis?* (Mc 8,19). Jesús se siente ya parte de la historia y desde esa historia se vuelve a nosotros y a sus discípulos para, preguntar: *¿Es que todavía no entendéis?*

La verdadera raíz del problema está en el hecho de que hablamos de la historicidad de sucesos del pasado, hechos que en modo alguno podemos tocar, comprobar, medir científicamente. El hombre de hoy no tiene a mano los milagros sino narraciones de milagros. Es sobre ellas sobre lo único que podemos discutir. Nuestra respuesta a esas preguntas dependerá, pues, en definitiva de la fe que demos a esos testigos que nos los cuentan.

¿Son estos testigos verdaderos cronistas, verdaderos historiadores, son simplemente predicadores, o son acaso fabulistas?

Es perfectamente sabido que los evangelios ni son ni quieren ser una crónica que narra día a día y con minuciosidad los hechos de Jesús. Ni siquiera el historiador hace eso. Escribe más bien desde una determinada perspectiva y desde ella selecciona, acumula, ordena, interpreta.

Con las narraciones de milagros es evidente que ocurre lo mismo. Los evangelios no son un boletín oficial que narra día a día lo que Jesús realizó. Escritos todos ellos a la luz de la pascua, sus autores acumulan, ordenan, seleccionan y, sobre todo, contemplan todo a la luz de la resurrección.

¿Quiere esto decir que los evangelistas hagan labor de predicadores, de teólogos,

no de historiadores? Es éste un planteamiento muy corriente hoy, pero lleno de ambigüedades. Richardson lo plantea con mucha claridad:

A veces se ha dicho que los evangelistas no son primariamente historiadores, sino teólogos; pero esto es una verdad a medias, apta para sembrar el confusionismo; ellos han cumplido exactamente la tarea propia del historiador: nos han dado una selección e interpretación de ciertos hechos que consideraron de crucial importancia. No son cronistas; no han tratado de catalogar todas las cosas que Jesús dijo o hizo, y si hubieran intentado hacerlo, habrían intentado hacer lo imposible. Así los evangelistas no nos han narrado gran número de los hechos sobre Jesús que un biógrafo moderno habría reseñado en su primer capítulo. Sólo están interesados en darnos esos hechos que les parecieron esenciales para entender el misterio de Jesús. Han seleccionado los hechos más significativos y han dejado otros que, aunque pudiéramos estar más interesados en ellos, no serían relevantes para el propósito que ellos tenían entre manos. Son historiadores que — como deben hacerlo todos los que se precien de ello— han seleccionado sus hechos y les han dado su interpretación, teniendo en cuenta que, si no aceptamos esa interpretación, somos escépticos sobre la verdadera posibilidad de nuestro conocimiento de los hechos mismos.

La historia que los evangelistas escriben es su buena nueva, su evangelio. Si aceptamos su evangelio, aceptamos la historia que ellos narran y no vemos dificultad en creer con ellos que la «forma» de la revelación que Dios hizo en Cristo incluyó la ejecución de las «señales» que proclamaban ante los ojos abiertos la plenitud de la expectación secular de los profetas de Israel, la promesa de que Dios visitaría y redimiría a su pueblo. Si rechazamos este evangelio, inevitablemente rechazaremos la idea de que Jesús hizo milagros, o trataremos de explicarlos por medio de la hipótesis de «curación por la fe» u otras teorías modernas igualmente desviadas del punto de vista de la teología bíblica. La verdad es que los relatos milagrosos son una parte del evangelio mismo: Cristo es, para los escritores neotestamentarios, la manifestación del poder de Dios en el mundo y sus acciones poderosas son las señales de la actuación efectiva de ese poder.

Una respuesta personal

Por eso la respuesta a la pregunta de si existieron realmente milagros en tiempo de Jesús será siempre una respuesta personal. No una respuesta irracional y menos antirracional; tampoco una respuesta puramente subjetiva, pero sí una respuesta personal.

No antirracional porque sería anticientífico negar en nombre de la ciencia la posibilidad de los milagros. La ciencia no puede ni probarlos ni negarlos. Puede, cuando más, señalar que una cosa excede sus límites. Y reconocer que hay fuerzas

que van más allá de la ciencia.

Tampoco irracional o puramente subjetiva porque se basa en el testimonio de testigos evidentemente sólidos. Tanto los cuatro evangelistas, como los demás escritores neotestamentarios, como toda la tradición primitiva coinciden en su testimonio, con tantas garantías de fiabilidad como las que pueda exhibir cualquier otro hecho ocurrido en la época. Su testimonio queda aún más acreditado si se compara con los relatos de los apócrifos o con los de los milagros atribuidos a otros taumaturgos contemporáneos del paganismo (por ejemplo Apolonio de Tiana). La notable sobriedad, la ausencia de exageraciones, la sencillez de los textos evangélicos contrasta con el exhibicionismo, la ampulosidad de otros textos contemporáneos. La dignidad, la seriedad, el contexto de oración, la profundidad ética de los milagros de Jesús, vuelve a contrastar con los trances, las fantasmagorías, los trampantojos de los demás taumaturgos. Entre los milagros de Jesús no hay ninguno inútil, hecho por vanidad o prestigio, ninguno oscuro en sus intenciones, ninguno que trate de herir o castigar a los enemigos, ninguno que haga daño a nadie, como es frecuente en otras mitologías. Tampoco parten de un plan sistemático de rodear todo de milagros: no hace ninguno siendo niño, ni continúan los milagros durante la pasión. Nunca se subraya el éxito de los milagros, más bien su fracaso. Y todos los milagros concuerdan perfectamente con el resto de la doctrina y figura de Jesús. La validez testimonial parece más que suficientemente acreditada para una adhesión no irracional.

No obstante, la última decisión ante el milagro es siempre una decisión de fe. Por eso decimos que se trata, a fin de cuentas, de una respuesta personal. Creer que Cristo hizo cosas prodigiosas, esto puede hacerse sobre bases históricas o científicas. Pero los milagros de Jesús eran mucho más que maravillas. Eran los signos de un Reino y, en definitiva, no puede «entenderlos» sino quien ya ha entrado o decidido entrar en él. Nuestra inteligencia crítica y nuestra investigación histórica nos servirán para determinar la naturaleza y circunstancias de los milagros. Pero el conocer a Jesús, poder de Dios, y «entender» esas obras es, en definitiva, fruto de su gracia.

II. JESÚS MÉDICO

El primer campo donde se producen los «signos» de Jesús es el de la enfermedad. Y aquí nos asalta una primera pregunta: ¿A qué se debe esa especie de océano de dolor que parece rodear a Jesús en los evangelios? Encontramos la respuesta si nos acercamos a la historia de la época.

El estado sanitario del pueblo judío era, en tiempos de Jesús, lamentable. Todas las enfermedades orientales parecían cebarse en su país. Y provenían de tres fuentes principales: la pésima alimentación, el clima y la falta de higiene.

La alimentación era verdaderamente irracional. De ahí el corto promedio de vida

de los contemporáneos de Jesús y el que veamos con tanta frecuencia enfermos y muertos jóvenes en la narración evangélica. La Biblia nos habla, además, de numerosos casos de enfermedades intestinales, debidas, sin duda, al agua de fuentes y cisternas contaminadas, a frutas inmaduras, a carnes demasiado grasas.

Pero era el clima el causante de la mayor parte de las dolencias. Cada país — como señala Willam— tiene sus enfermedades propias. En el clima de Palestina se dan con frecuencia bruscos cambios de calor y frío. El tiempo fresco del año, con temperaturas relativamente bajas, pasa, sin transición ninguna, en los «días Khamsin» (días del viento sur del desierto), a temperaturas de 40 grados a la sombra. Y, aun en esos mismos días, la noche puede registrar bruscos cambios de temperatura que, en casas húmedas y mal construidas como las de la época, tenían que producir fáciles enfriamientos.

A esto se debe sin duda la frecuencia de «fiebres» que llena las páginas evangélicas, si bien es verdad que los judíos llamaban «fiebre» a toda enfermedad, tomando el efecto por la causa. En el caso de la suegra de Pedro se nos habla de una «fiebre alta» que alude probablemente a la disentería tan frecuente en la época.

Muy abundantes eran también entonces las afecciones de la vista y el evangelio es un buen testimonio de ello, con el constante desfilar de ciegos por sus páginas. Se ven aún hoy abundantísimos en las calles de Jerusalén. La fuerte luz del Oriente, las grandes polvaredas tras prolongadas sequías, llevan consigo muchas enfermedades oftálmicas. Aún hace pocos años el hospital de San Juan en Jerusalén atendía a un promedio de 19 000 enfermos de la vista, cifra anual altísima, puesto que se refiere sólo a la ciudad de Jerusalén y los alrededores. En la época de Jesús no existían estas atenciones y muchas cegueras eran simplemente conjuntivitis mal curadas.

De todas las enfermedades la más frecuente y dramática era la lepra que se presentaba en sus dos formas: hinchazones en las articulaciones y llagas que se descomponen y supuran. Sobre esta enfermedad —como más tarde detallaremos—, pesaba una gravísima reglamentación legal que daba al leproso por definitivamente perdido para la sociedad.

Medicina y oración

¿Cuál era la postura de los judíos frente a la enfermedad? Ellos, como los demás pueblos del antiguo Oriente, no tenían una doctrina científicamente elaborada sobre las enfermedades y los modos de curarlas, al igual que los tuvieron los griegos. Para caldeos, egipcios y judíos, la medicina continuaba siendo parte de la religión. El arte de curar se inspiraba fundamentalmente en la convicción de que la mayor parte de las enfermedades se debía a la intervención de agentes sobrenaturales. La enfermedad era un pecado que tomaba carne y los estados morbosos eran fruto de la invasión del cuerpo por espíritus malignos, a consecuencia de algún pecado cometido contra Dios. El Dios ofendido se vengaba en la carne del ofensor.

Por ello, el tratamiento de las enfermedades era tarea casi exclusiva de sacerdotes y magos, a los que se recurría para que, a base de ritos, exorcismos, fórmulas mágicas, oraciones, amuletos o misteriosas recetas, obligaran a los genios maléficos a abandonar el cuerpo humano. Enfermedad y endemoniamiento eran dos caras de la misma moneda. Había así verdaderos rituales de himnos religiosos a los dioses de la medicina para curar la fiebre, las palpitaciones, las fracturas, las más diversas dolencias.

Más tarde los egipcios comenzaron a desarrollar una medicina más empírica, mientras los caldeos seguían inclinándose hacia fórmulas mágicas. Los judíos se quedaron en una zona intermedia. Según los testimonios del antiguo testamento, Abrahán no debió traerse muchos conocimientos médicos cuando salió de Ur, y tampoco consiguieron grandes progresos durante su estancia en Egipto. La raíz de este desinterés era fundamentalmente religiosa. Para los judíos era Yahvé el «curador» por excelencia. No había por qué acudir a las ciencias extranjeras cuando su Dios podía hacerlo mejor. *Si oyes —dice el libro del Éxodo— la voz de Jehová, tu Dios, e hicieres lo recto delante de sus ojos y dieres oído a sus mandamientos y guardares todos sus estatutos, ninguna enfermedad de las que envié a los egipcios te enviaré a ti; porque yo soy Jehová, tu sanador* (15,26).

En el tiempo de los reyes nos encontramos ya con médicos que curaban heridas y fracturas. Pero la visión del libro santo sigue siendo crítica para ellos. En el libro de las Crónicas se nos cuenta la historia del rey Asa, que murió porque *no buscó a Yahvé, sino a los médicos* (2 Crón 16,12).

Pero, progresivamente, la fe en la medicina va creciendo y deja de verse una oposición entre ella y la oración. Así leemos en el Eclesiástico:

Atiende al médico antes de que lo necesites, que también él es hijo del Señor. Pues del Altísimo viene la ciencia de curar, y el rey le hace mercedes. La ciencia del médico le hace andar erguido y es admirado por los príncipes. El Señor hace brotar de la tierra los remedios, y el varón prudente no los desecha. ¿No endulzó el agua amarga con el leño para dar a conocer su poder? Él dio a los hombres la ciencia, para mostrarse glorioso en sus maravillas. Con los remedios, el médico da la salud y calma el dolor, el boticario hace sus mezclas, para que la criatura de Dios no perezca. Y por él se difunde y se conserva la salud entre los hombres (38,1-8).

Pero no todo puede hacerlo la medicina. Por eso el mismo texto del Eclesiástico prosigue:

Hijo mío, si caes enfermo no te impacientes: ruega al Señor y él te sanará. Huye del pecado y la parcialidad y purifica tu corazón de toda culpa. Ofrece el incienso y la oblación de flor de harina; inmola víctimas pingües, las mejores que puedas. Y llama al médico, porque el Señor lo creó y no le alejes de ti, pues te es

necesario. A veces acierta; porque también él oró al Señor, para que le dirigiera en procurar el alivio y la salud, para prolongar la vida del enfermo. El que peca contra su hacedor caerá en manos del médico (38,9-15).

No obstante, la medicina estaba poco difundida y no pasaba de elemental. Flavio Josefo nos cuenta en sus *Antigüedades judías* que Herodes se puso en manos de los médicos durante su última enfermedad: le recomendaron los baños calientes de Calíroo y le recetaron baños de aceite, pero todo esto no consiguió sino acelerar su muerte. El mismo evangelio habla de los médicos con una cierta ironía cuando nos cuenta el caso de la hemorroísa que llevaba enferma doce años y *había sufrido mucho de muchos médicos y había gastado todo lo que tenía y nada había aprovechado, antes le iba peor* (Mc 5,25).

Probablemente, por eso la gente prefería inclinarse a todo tipo de ritos mágicos, que, a veces, hasta estaban minuciosamente reglamentados. He aquí por ejemplo la receta que da el rabino Yohanan para curar el flujo de sangre:

Tomad goma de Alejandría, el peso de un denario, lo mismo de alumbre y lo mismo de azafrán de jardín, majadlo junto y dadlo con vino a la mujer hemorroísa. Si no se obtiene el efecto deseado, tomad tres veces tres trozos de cebolla de Persia, cocedlos en vino y dádselos a beber a la mujer, diciendo: «Sana de tu flujo». Si tampoco da resultado, llevadla al cruce de dos caminos, que ella tenga en la mano una vasija de vino y que alguien la asuste por la espalda diciendo: «Sana de tu flujo». Si tampoco se obtiene resultado, tomad un puñado de comino y otro de heno griego, ponedlos a hervir en el vino y dádselos a beber, diciendo: «Sana de tu flujo». Si tampoco diera resultado, cavad siete fosas, en las cuales quemaréis sarmientos de parra no podados, y la mujer, con una vasija de vino en la mano, se sentará sucesivamente al borde de cada fosa y se la mandará levantarse diciendo: «Sana de tu flujo».

Con tan complicado y largo proceso era bastante probable que la enfermedad se marchara, aunque sólo fuera por cansancio. Otras veces aún se acentuaba más el elemento mágico. Había que coger las plantas medicinales al mismo tiempo que se decían ciertos conjuros, era necesario hacerlo *en una buena hora y en un día de suerte* y, además, había que meter en el agujero de la raíz extraída siete granos de trigo y otros siete de cebada untados con miel. Luego había nuevos conjuros para la hora de aplicar la medicina. El curandero tenía que agarrar al enfermo *por los cabellos o vestidos o por parte alguna que tuviera con él relación vital* mientras cuchicheaba conjuros *con toda clase de nombres misteriosos e ininteligibles, según tiempos y señales determinadas*.

Subrayo todo esto para recordar que ninguno de estos gestos mágicos encontraremos en Jesús. Ni cuchicheos, ni magias, ni inciensos, ni letanías de conjuros. Un solo gesto hay en las curaciones de Jesús que coincida con las

costumbres de la época: el uso de la saliva. Lo encontramos en otros varios pasajes del antiguo testamento. Los judíos pensaban que la repugnancia de la saliva incitaba de algún modo a salir a los malos espíritus. Pero aun este gesto carece, en Jesús, de ese sentido. Jesús la usa como una forma simbólica que pueden entender quienes le escuchan y pone en su uso la que era, probablemente, la verdadera raíz del gesto: la fuerza desinfectante y curativa de la misma saliva, que, por lo demás, nunca usa Cristo en caso de endemoniados.

Jesús ante la enfermedad

¿Y cuál es la postura de Jesús ante la enfermedad? En primer lugar no la de un reformador teorizante ni la de un teólogo místicoide. Harnack ha descrito con justeza esa actitud de Jesús al escribir:

Jesús dice muy poco sobre la enfermedad. La cura. No dice que la enfermedad es salud; la llama por su propio nombre, tiene compasión de la persona enferma. Nada sentimental o artificial hay en Jesús; no hace finas disquisiciones; no anda profiriendo sofismas sobre un pueblo sano que en realidad está enfermo, ni de un pueblo enfermo realmente sano... Jesús no distingue rígidamente entre la enfermedad del cuerpo y la del alma: a ambas las considera como diferentes expresiones de una dolencia suprema en la humanidad.

Este último aspecto es realmente el central en el nuevo testamento: la conexión entre curación y salvación. La primera comunidad cristiana vivió el concepto bíblico de que la enfermedad era consecuencia (y a veces hasta castigo) del pecado (1 Cor 11,30). Y el mismo Cristo participa en cierto modo de esta mentalidad (Jn 9,3; Lc 7,21). La palabra griega con que se designa a la enfermedad significa exactamente «azote» y el verbo «salvar» significa al mismo tiempo «curar», salvar de un peligro, guardar sano y «salvar» en sentido teológico. Jesús vive esa identificación según la cual su tarea de médico de los cuerpos es parte y símbolo de su función de redentor: No necesitan médico los sanos, sino los enfermos; no ha venido a llamar justos, sino pecadores. Y aún podemos observar que Jesús concluye sus palabras a la pecadora en casa de Simón con la misma frase con que cierra la curación de la hemorroísa y tantas otras: *Tu fe te ha salvado* (Lc 7,50; Mc 5,34). Un análisis de las curaciones hechas por Jesús mostrará más claramente cómo la curación física es siempre el símbolo de una nueva vida interior.

Una historia de fe

La primera curación la colocan los evangelios en el mismo lugar en que meses antes cambiara el agua en vino. Jesús acaba de regresar a Galilea y la voz de su llegada se

corrió de pueblo en pueblo. Llegó hasta la casa de un funcionario de Herodes Antipas que vivía en Cafarnaún. Hasta poco tiempo antes este hombre se creía importante. El «régulo» le llamaban, el reyezuelo. Pero desde hacía unas semanas este hombre sabía qué poco importante era. La enfermedad había entrado por las ventanas de su casa y en la puerta esperaba la muerte. Su hijo (hijo único, según la fórmula que usa Juan) deliraba bajo el peso de las fiebres malignas que frecuentemente sacudían aquella región, pantanosa a trechos y plagada de mosquitos. Lo habían probado todo, médicos, curanderos, sahumeros. Pero la enfermedad tenía bien sujeta a su presa. Las esperanzas decrecían como un agua que se va de las manos. Alguien debió sugerir el nombre del más nuevo y extraño curandero: el que había cambiado el agua en vino en Caná y de quien contaban y contaban prodigios. El funcionario mandó a buscarle a Caná, a Nazaret, a todos los pueblos donde podía estar. Pero de todas partes llegaba la misma descorazonadora respuesta: «Se fue hace meses a Judea, debe de andar por Jerusalén». El régulo se sentía agonizar junto a su muchacho.

Y, de pronto, la noticia: «ha llegado, acaba de regresar a Caná». Esta vez el funcionario real no envió emisarios, se puso él mismo en camino, subió a la carrera la pendiente que conduce de Cafarnaún a Caná.

Cuando estuvo ante Jesús no se anduvo con rodeos. Estaba acostumbrado a dar órdenes y a ser obedecido. Pero esta vez suplicó. *Le rogó que bajase y curase a su hijo que estaba moribundo*, dice el evangelista (Jn 4,47).

Jesús le miró desconcertado, casi colérico. ¿No podían dejarle en paz un solo día? No había comenzado a repartir su palabra y ya le pedían, le exigían que repartiera aquella otra enorme palabra del milagro. Su voz se endureció: *Si no veis señales y prodigios no creéis*. El cortesano le miró sin comprender. No le extrañaba la negativa, sino la desconcertante respuesta. Él no había venido para creer en nada, quería la salud de su hijo, eso era todo. ¿O quizá había venido, si no para creer, sí porque ya creía? No, se respondió, no creía, se agarraba a aquel clavo ardiendo, a aquella última posibilidad. El problema de si creer o no, se lo plantearía más tarde. Ahora lo que urgía era taponar la entrada de su casa para que no penetrara la muerte. Por eso no quiso escuchar las palabras que le dirigían. No iba a entrar en discusiones, cuando urgían los minutos. Ciertamente que era la primera vez que le negaban una cosa así. Otros curanderos habían corrido a su casa con una sola insinuación. Su dinero podía permitirle ese lujo. Pero este otro curandero no parecía venderse a sí mismo, sino una fe que el funcionario aún no sabía ni en qué consistía. Se comió por eso su orgullo y sus preguntas y dejó paso a las súplicas de un padre angustiado: *Señor, ven antes de que mi hijo muera*. Él mismo se asombró de sus palabras apenas las oyó salir de su boca. ¿Señor?, ¿por qué había dirigido este título a aquel desconocido? Él no tenía más señor que Herodes. Pero aquel título se le había escapado de los labios sin pensarlo siquiera. ¿Era un comienzo de aquella fe que el desconocido le pedía?

La mirada de Jesús se había ahora suavizado. También él se había percatado de cuánto significaba aquel título en labios del funcionario. El vestido de sedas y

dorados trataba de «señor» a quien tenía más bien aspecto de mendigo. Acentuó aún más su sonrisa y le devolvió una respuesta enigmática: *Vete, tu hijo vive*.

El funcionario sintió que algo giraba en su corazón. Aquella argolla que le apretaba desde hacía semanas había aflojado su presión. Pero él mismo no entendía bien el porqué. En realidad la respuesta del misterioso no significaba nada. Por de pronto se negaba a bajar con él a Cafarnaún. Por otro lado nada decía de que su hijo se hubiera curado. Simplemente decía que su hijo estaba vivo. ¡Él lo que quería es que siguiera estándolo! Durante décimas de segundo el funcionario comprendió que lógicamente no debía aceptar aquella respuesta. Era, sin duda, una de esas contestaciones ambiguas que usan los curanderos para asegurarse el éxito: si el muchacho curaba se atribuiría a sí el acierto; si moría, en realidad el curandero no había prometido nada.

Pero, asombrado, el funcionario se dio cuenta de que estaba creyendo. Aquel hombre hablaba de tal manera que no cabía doblez en sus palabras. Lo que él decía «tenía» que ser verdad. Por eso *creyó en la palabra que le había dicho Jesús y se fue*.

Ahora llevaba en el corazón dos esperanzas: que su hijo curase y que aquel hombre hubiera dicho la verdad. Parecían la misma, pero eran dos esperanzas distintas. Y el funcionario comenzó a darse cuenta de que la veracidad de aquel hombre le importaba ya tanto como la salud de su hijo.

Por eso cuando, cuesta abajo, vio venir enfrente, sudoroso, a uno de sus criados y cuando éste grito: «¡Curado, tu hijo está curado!», el funcionario, antes aún de dejar a su corazón estallar de alegría, se precipitó a preguntar a qué hora había cesado la fiebre. Ya no le bastaba que su hijo estuviera sano, quería que esta salud se la debiera a aquel extraño galileo. «A la una», le dijeron. Y entonces comprendió que ya podía alegrarse del todo, porque precisamente a aquella hora había dicho el hombre que su hijo estaba vivo.

Y ahora sí que creyó. Ya no era el clavo ardiendo lo que le llevó a Caná; tampoco era la confianza que le nació cuando oyó hablar a Jesús; ahora era verdadera fe; ahora estaba seguro de que, al curar a su hijo, aquel hombre había hecho algo más: había dado un sentido a su vida personal, le había resucitado a él. Le pareció que el mundo giraba, la tierra se había llenado de razones para vivir.

Por eso repartió su alegría. Y habló de aquel hombre de tal modo que no sólo creyó él, sino también los suyos, su mujer, sus criados. Él, como la samaritana, se había convertido en misionero.

Después, también como la samaritana, descendería al silencio de la historia. ¿Siguió a Jesús? ¿Le dedicó el resto de su vida? Los historiadores han querido ver en una de las mujeres que siguen a Jesús (la llamada «Juana», mujer de Cusa, administrador de Herodes, de la que habla Lucas 8,3) a la esposa de este funcionario. Puede ser. Puede no ser. Lo único cierto es que este hombre había vivido —aunque sólo fuera por un minuto— la plenitud de la fe. Su vida estaba, con ello, llena y repleta para siempre.

La suegra de Pedro

El milagro siguiente aún fue más sencillo, casi diríamos que familiar. Jesús había bajado, pocos días antes, a Cafarnaún. Y se hospedaba allí en la casa de Pedro y Andrés. Era sábado y, antes de bajar a la casa, Jesús participó en los cultos sabáticos de la sinagoga. Luego, para la cena, se dirigieron a la casa de los suegros de Pedro.

¿Vivía la esposa de Pedro? Algunos exégetas suponen que no, al no verla aparecer en la escena y ser, después de curada, la suegra quien sirve la mesa. Pero, sea como fuera, lo cierto es que Pedro vive con los padres de su esposa. Esto era corriente en Palestina, donde las casas eran casi más del clan que de la familia. No eran infrecuentes las aglomeraciones de primos, tíos, suegros, nietos.

Y la suegra de Pedro estaba enferma. Según Mateo, Cristo la vio en la cama al entrar en la casa. Marcos dice que «se lo dijeron». Según Lucas alguien de la familia se atrevió a pedirle a Jesús que la curara: *intercedieron con él en su favor*. No hacía realmente falta. Jesús, que nunca hizo milagros para sí mismo, no podía regatearlos tratándose de los suyos.

Se acercó a la cama donde estaba postrada con fiebre la mujer. Con «fiebre alta» puntualiza con frase científica Lucas, el evangelista médico. Eran las fiebres tan frecuentes en aquella región próxima al lago.

Y todo fue sencillo. La tomó de la mano. Le mandó que se levantase. Y ella se puso en pie y comenzó a servirles. Eran como dos milagros. No sólo desapareció la fiebre sino también sus consecuencias: la debilidad, el vacío, la fatiga que una gran fiebre deja.

Se puso a servirles. El evangelio no añade ni gritos de júbilo, ni fiestas. Todo es sencillo: un grupo de amigos cena en camaradería y la suegra de uno de ellos les sirve. Eran de casa, nunca les hubiera servido una mujer de otra manera.

Ella cumple simplemente su oficio. Y, en la frase, aparentemente sin importancia, encierran los evangelistas la enseñanza del milagro. Quieren decir —como señala Richardson— que *los cristianos que han sido liberados del poder del pecado y recuperado la salud, deben comenzar inmediatamente a usar sus bendiciones en servicio del Señor*. Lo que antes terminó en fe y misionerismo, termina ahora en servicio.

Y esta vez el prodigio de Cristo tuvo más repercusión de la que él hubiera querido. La noticia pronto corrió por la aldea. ¡Tener allí a tal taumaturgo y desaprovecharlo, hubiera sido locura! Por eso todos decidieron acudir a él. Pero era sábado y no podían transportar sus camillas. Esperaron, por ello, a la puesta del sol y entonces la puerta de la casa de Pedro se llenó de enfermos y mutilados que imploraban. Jesús no se resistió esta vez: *imponiendo las manos sobre cada uno, los curaba*. Y todos comenzaron a gritar: *Tú eres el hijo de Dios*. Pero Jesús les mandaba callar. El mismo que había pregonado su mesianismo a la samaritana, lo ocultaba

aquí. Los galileos ardían de esperanzas políticas. Y el entusiasmo podía llevarles hacia visiones que no eran las de Jesús. Sus milagros debían conducir al servicio, no a locas ilusiones políticas.

El pecado hecho lepra

Por el camino venía un gemido amargo de esquilones rotos. Era un sonido que hacía temblar a los judíos. Había quienes corrían con sólo oírlo. Y todos aceleraban el paso. Temían ver aparecer, de un momento a otro, aquellas piltrafas de hombres que llamaban leprosos. Oían sus gritos: «*Tamé, tamé*» (Impuro, impuro), y toda su piel de hombres y de cumplidores de la ley se ponía en estado de alerta.

Porque no era sólo el horror físico. Era todo lo que aquella piel podrida, cayéndose a trozos, simbolizaba. Dios estaba detrás con su látigo, y «golpe de látigo» quería decir exactamente el nombre que los judíos daban a la lepra: *Tzara'at*. ¿Qué no habrían hecho aquellos hombres para que el Dios de los cielos manchara así su carne?

Y, aunque los judíos aplicaban esta idea del mal físico como castigo del pecado a todas las enfermedades, la lepra se había convertido en el chivo expiatorio de todas las demás. Era la enfermedad por excelencia, la que manchaba cuerpo y alma más que ninguna. Todo estaba, por ello, minuciosamente reglamentado. El libro del Levítico había dedicado largos párrafos a la vida que debían llevar los leprosos:

Y el leproso en quien hubiera llaga, sus vestidos serán deshechos y su cabeza descubierta, y embozado pregonará: «Impuro, impuro». Todo el tiempo que la llaga estuviere en él será impuro: habitará solo; fuera de la ciudad será su morada. Y cuando en el vestido hubiere plaga de lepra, en vestido de lana o en vestido de lino o en estambre o en trama de lino o de lana, o en piel, o en cualquier obra de piel; y que la plaga sea verde, o bermeja, en vestido o en piel, o en estambre o en trama o en cualquier obra de piel, plaga es de lepra, y se ha de mostrar al sacerdote. Y el sacerdote mirará la plaga y encerrará la cosa plagada por siete días. Y el séptimo día mirará la plaga; y si hubiese cundido la plaga en el vestido, o estambre, o en la trama, o en la piel, o en cualquier obra que se hace de pieles, lepra roedora es la plaga; inmunda será. Será quemado el vestido o estambre, o trama de lana o de lino, o cualquiera obra de pieles en que hubiere tal plaga; porque lepra roedora es: al fuego será quemada. Y si el sacerdote mirare y no pareciere que la plaga se haya extendido en el vestido, o estambre, o en la trama o en cualquier obra de pieles, entonces el sacerdote mandará que laven donde está la plaga y lo encerrará otra vez por siete días. Y el sacerdote mirará después que la plaga hubiera sido lavada; y si pareciere que la plaga no ha mudado de aspecto, aunque no haya cundido la plaga, inmunda es; la quemarás al fuego: su corrosión es penetrante, esté lo raído en la haz o en el envés de aquella cosa. Mas si el sacerdote la viere, y pareciere que la plaga se ha oscurecido después de que fue

lavada, la cortará del vestido, o de la piel, o del estambre, o de la trama. Y si apareciere más en el vestido, o estambre, o trama, o en cualquier cosa de pieles, reverdeciendo en ella, quemará al fuego aquello donde estuviere la plaga. Empero el vestido, o estambre, o trama, o cualquier cosa de piel que lavare, y que se le quitare la plaga, lavarse ha por segunda vez, y entonces será limpia. Ésta es la ley de la plaga de la lepra del vestido de lana o de lino, o del estambre, o de la trama, o de cualquier cosa de piel, para que sea dada por limpia o por inmunda (Lev 13,45-59).

Basta leer esta minuciosísima descripción, este detallismo llevado hasta la neurosis, para comprender el horror espiritual y humano que la lepra inspiraba a los judíos. Era el macho cabrío en que se depositaban todos los tabúes, el símbolo que dispensaba de pensar que el mal estaba en muchos otros sitios.

Quienes la padecían vivían, así, doblemente castigados, por la enfermedad y por la sociedad. La lepra iba comiendo sus carnes y la soledad su corazón. Eran muertos vivientes que giraban cerca de las carreteras esperando que alguien venciera su horror y les dejara algo de comida. No eran muchos estos decididos. Más frecuentes eran quienes les arrojaban piedras para mantenerlos a distancia. Y ni siquiera podían aproximarse a las fuentes y los ríos, pues se pensaba que los contaminaban con sólo lavarse el rostro en ellos. Así vivían, si es que era vivir aquello.

Pero no estaban muertos. Alguno guardaba incluso dentro del alma una esperanza. Habían oído hablar —quién sabe a quién— de un taumaturgo que cruzaba los caminos anunciando un nuevo y venturoso Reino. Un mensajero que —¡por fin! — no se limitaba a pronunciar hermosas palabras: los enfermos se ponían en pie sólo con que él les tocara. ¿Sería también capaz de vencer a esta enfermedad de las enfermedades que les corroía a ellos? Tenía que poder, si es que era verdadero: ¿cómo podía hablarse de un Reino de los cielos en el que existiera aquella maldición suya? Si el reino de los cielos estaba cerca, como decía, ellos recuperarían la limpia piel que tuvieron de niños. Casi no se atrevían a soñarlo. Pero lo soñaban.

Por eso este hombre aquel día rompió todas las leyes. Tiró lejos su esquilón infamante y —¡blasfemia!— se plantó en medio del camino por el que Jesús venía.

No suplicó siquiera. Si este hombre decía verdad, él tenía tanto derecho al Reino como los demás. Por eso exigió casi: *Si quieres, puedes limpiarme*. No le faltaba fe. Necesitaba tanto la curación que no podía ni permitirse el lujo de dudar. Se plantó allí, de rodillas y gritó, humilde y exigente al mismo tiempo.

No conocemos con claridad cuál fue la primera reacción de Jesús. Los más antiguos manuscritos usan en el texto de Marcos una palabra dura que habría que traducir por «airándose» o «mirándole con ira». Versiones más tardías suavizan diciendo: «movido a compasión» o «lleno de lástima». ¿Cuál fue la expresión primitiva? ¿Hubo en Jesús un cruce de sentimientos en el que coexistieron la repugnancia que sentía ante el pecado, simbolizado en aquella enfermedad, y la compasión que el hombre le producía? Es probable. En toda la narración de Marcos

(que después del milagro usará otra expresión dura: «le despachó») hay un aire evidentemente dramático. Jesús está haciendo ciertamente algo más que una simple curación. Hay en su gesto algo de la cólera de Dios ante el pecado. En rigor, el pecador no tiene «derecho» a presentarse ante Dios, lo mismo que el leproso ha transgredido de hecho la ley, atreviéndose a saltar al centro de la carretera.

Pero pronto el misericordioso venció al justo, y el redentor al Dios ofendido. Y el giro fue tan grande, que entonces Jesús transgredió él mismo la ley: tendió la mano y tocó al leproso. El gesto es demasiado llamativo para que no nos sorprenda. Jesús no violaba jamás la ley por capricho. Sólo movido por una honda razón teológica. La hay en este gesto. Jesús siente ante el pecado una repugnancia infinitamente más honda que todos sus compatriotas. Pero no se limita a eso. Ante el pecado, para Jesús, no hay más postura que tomarlo sobre sus espaldas, hacerlo suyo. Eso es lo que simboliza este gesto de tocar: hacer suyo, tomar sobre sí el peso de la contaminación. No es sólo que la compasión le llevase a tocar a quien nadie tocaría. Es que, en aquel contacto de carnes, hubo un cruce de destinos: Jesús tomaba sobre sí la enfermedad y el pecado; el leproso recibía, a cambio, la salud y la gracia. *Quiero, sé limpio*, dijo. Y, al decirlo, supo que él había dado un paso más hacia la muerte.

Que Jesús no había roto la ley por el placer de quebrarla, lo demuestra aún más la frase siguiente en la que ordena al recién curado que se presente al sacerdote para que éste confirme oficialmente la curación. Y también esta orden la da por dos razones: para cumplir lo prescrito y para simbolizar en ella algo más alto: lo que el pecador no podía ofrecer a Dios por sus propios méritos, puede presentarlo ahora por medio de Cristo. *Toda la doctrina paulina de la justificación por la fe* —señala Richardson— *queda aclarada en esta breve perícopa, que nos lleva al verdadero corazón del mensaje evangélico del perdón.*

Aún hizo Jesús otra advertencia al leproso: le pidió que no contara a nadie su curación. Jesús veía que la fama de taumaturgo, que estaba rodeándole, hacía crecer en torno a él más la admiración que la fe. Y nadie entendería su mensaje, si se quedaban prendidos en la superficie de sus prodigios. Pronto le tomarían por lo que no era.

Pero el aviso fue inútil. El leproso no fue capaz de ocultar su alegría. Al contrario: se dedicó a propagarla. Y Jesús vio cómo la fama le asediaba, le devoraba. No podía entrar ya a gusto en las ciudades y aldeas. La multitud de suplicantes llegaba siempre antes que la de oyentes. Su vida personal, el cuidado de sus discípulos quedaba sumergido en el clamor de los pedigüños. Por eso comenzó a ser un huido. Buscaba los lugares agrestes. Pero aun allí le encontraban. Había enarbolado una gran esperanza. Y corrían tras ella los dispuestos a seguirla y también los interesados en prostituirla convirtiéndola en una máquina de beneficios personales.

La fe del extranjero

Esta nueva curación ocurrió poco después del sermón de la montaña. Había en Cafarnaún por entonces un destacamento de soldados de Herodes Antipas, que custodiaban el puerto y la vía comercial que cruzaba la ciudad. Era un destacamento organizado al estilo romano y formado todo él por extranjeros. Al frente estaba un centurión, quizá romano él mismo. Era un hombre bueno, como lo son casi todos los soldados de su categoría que cruzan las páginas evangélicas. Siguiendo la política de Augusto, que había publicado un edicto elogioso sobre las sinagogas, (sabía que para mantener la paz era bueno tener contentos a los judíos desde el punto de vista religioso) el centurión de Cafarnaún se había encargado de construir y probablemente de pagar una bella sinagoga. Aún hoy existen sus hermosas ruinas en Tell-Hum.

Además de inteligente y generoso, era un ser humano: tenía, dice el evangelio, un criado al que quería mucho. Era esto muy raro entre griegos y romanos que, por lo común, trataban a sus siervos con verdadera crueldad. Tanto es así, que Cicerón pide, en un caso, disculpas por *haber mostrado afecto hacia uno de estos desgraciados*.

Y este criado estaba enfermo, moribundo. El centurión había sin duda oído hablar sobre Jesús. Es incluso probable que en un primer momento hubiera tenido sospechas de él: reunía multitudes, traía embobada a la gente... ¿No sería un revoltoso más? Es posible que, durante algún tiempo, le hubiera hecho seguir y hubiese infiltrado hombres suyos entre los oyentes de Jesús. Pronto se había convencido de que no era un hombre peligroso y no es imaginación suponer que, si Jesús nunca tuvo en este tiempo problemas con la policía local, se debiera, en buena parte, a la positiva idea que de él tenía este centurión.

Agotados todos los esfuerzos médicos para curar a su criado, se preguntó el centurión por qué no podía también él acudir a Jesús para que se lo curase. Conocía, sin duda, el caso del funcionario de Herodes a quien él mismo había salvado un hijo. Pero no acababa de decidirse: ¿cómo le recibiría Jesús, siendo él un extranjero, dado lo nacionalistas que eran todos los judíos? Decidió, por ello, acudir a algunos de los notables de Cafarnaún para que intercedieran por él ante el Nazareno. Y así lo hicieron éstos.

Cuando a Jesús le contaron lo de la sinagoga —aquella en la que él había orado y predicado tantas veces— no vaciló un momento: Él sabía como nadie agradecer aquella amplitud de espíritu.

Pero he aquí que el propio centurión le salió al camino (según san Lucas se trató de un segundo grupo de embajadores, pero es más verosímil, por todo el tono de la escena, que se tratara del propio soldado, como dice san Mateo) y le dijo: *Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo; pero di una sola palabra y mi siervo curará*. En las palabras del centurión se mezclaban un finísimo respeto y una admirable fe. Respeto, porque el soldado sabía que para Jesús era un problema el entrar en su casa: él era pagano, Jesús no podía entrar en ella sin considerarse contaminado. Y, si a Jesús esto no le importaba, podían, en todo caso, surgir murmuraciones entre sus correligionarios que vieran a Jesús mezclándose con

pecadores. El centurión tuvo, además, el buen gusto de no mencionar siquiera esta razón y esconderla, humildemente, tras la idea de que él no era digno.

Las siguientes palabras eran un prodigio de fe. Admiraba hasta tal punto a Jesús que sabía que podría obrar el milagro con sólo una palabra. Para él —con una mentalidad muy militar— Jesús mandaba en la enfermedad tanto como él podía mandar en sus soldados que iban y venían con una simple orden.

Y Jesús se admiró de tanta fe. Y lo proclamó a todos los vientos: *En verdad os digo que en ninguno de Israel he encontrado una fe tan grande. Y os aseguro que muchos vendrán de Oriente y Occidente y comerán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del Reino serán arrojados fuera.*

El milagro giraba así: ya no era sólo la curación concreta del criado —que se obró al instante—, era, además, el anuncio de que el Reino se ensanchaba. Aquel centurión era el símbolo de la gran cosecha, *las primicias de los gentiles*, el poder de Dios que se dirige ante todo al judío, pero que se abre al griego, al romano y al universo (Rom 1,16).

Este centurión afortunado vería, además, sus palabras convertidas en prólogo eucarístico de la espera de los cristianos a lo largo de todos los siglos. Su casa se convertiría en símbolo de todo corazón que espera a Jesús. Cuando llegó a ella se encontró con su fe convertida en alegría.

La cananea, o de «cómo la bendición sale de la lucha»

El tema de judíos y extranjeros vuelve a plantearse en otro milagro que ocurrirá bastante más tarde. Jesús estará ahora en la Galilea superior, en el territorio de Tiro y Sidón. Cansado de ser perseguido por las multitudes, Jesús deseaba un poco de paz y se retiró, tal vez a la casa de algún amigo, *porque quería que nadie se enterase. Pero no pudo ocultarse* (Mt 7,24). De pronto, se le metió en la casa una mujer llena de gritos. Era una sirofenicia, de la antigua raza cananea. Y suplicaba a Jesús la salud de una hija suya.

Es ésta la escena en que Jesús aparece más duro en todo lo largo del evangelio. Él, que otras veces corría a sanar las heridas, esta vez ni siquiera contestó a la cananea. Pero ella era mujer. Insistió. Insistió. Tanto, que los apóstoles se conmovieron ante sus gritos o, al menos, ante la idea de que alborotase toda la ciudad y no les dejara pasar inadvertidos como deseaban. Jesús, sin volverse siquiera a ella, respondió a los suyos con una frase enigmática: *No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel.* Pero ella dio por no oída la respuesta, se plantó delante de Jesús y no le dejaba andar. *Socórreme*, gritaba. Jesús ahora se dirigió a ella por primera vez, pero sus palabras fueron aún más duras: *No está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perros.* Era casi un insulto y tanto más grave cuanto que los judíos solían llamar «perros» a quienes no tenían su fe. Lo suavizó únicamente con un diminutivo que aludía más a los cachorrillos que juegan en las casas que a los

perros callejeros. Pero a la mujer le interesaba demasiado lo que estaba pidiendo como para detenerse, orgullosa, ante un posible insulto. Recogió la imagen de Jesús y se la devolvió insistente: *Sí, Señor; pero también los cachorrillos comen de las migajas que caen de la mesa de los hijos.*

El rostro de Jesús cambió ahora. Sus ojos se iluminaron y una larga sonrisa cruzó toda su cara. *Grande es tu fe, mujer: que te suceda como deseas, dijo.*

La escena es demasiado paradójica como para que pasemos, sin más, por encima de ella. Esa dureza de Jesús no es normal, y sólo puede entenderse si tiene un fin pedagógico que va más allá de la mujer concreta con la que está hablando.

Efectivamente: encontramos que la escena, extraña en sí, es, sin embargo, extraordinariamente coherente con todo cuanto Jesús dice de la plegaria, de la necesidad de ser tenaces y machacones ante Dios. Él mismo vivió esta doctrina en el Huerto de los Olivos. Y en este milagro tenemos una «escenificación» de cómo debe ser la oración del cristiano. El arzobispo Trench titula su comentario a este milagro así: *De cómo la bendición deriva de la lucha misma.* Lutero, comentándola, hablaba del *método y trucaje de la lucha con Dios.* Es, efectivamente, el mismo Dios quien nos enseña los sistemas para luchar con él. Jesús, al mismo tiempo que se mostraba duro con la cananea, estaba inspirándole la fe de la que brotó el triunfo. No era, en definitiva otra cosa, que aquella tenacidad de Jacob en el antiguo testamento cuando luchaba con Dios y le decía: *No te dejaré hasta que me bendigas* (Gen 32,24-32).

El milagro robado

También es una mujer la protagonista de este milagro que podíamos llamar «secreto» o «robado». Lo colocan los tres sinópticos —como maestros del «suspense»— en medio de la narración de la resurrección de la hija de Jairo. Jesús va hacia la casa de la muchacha muerta. La gente se apretuja en torno suyo, ansiosa de no perderse el acontecimiento. Y, de repente, Jesús detiene el paso. *¿Quién me ha tocado?*, pregunta. Los apóstoles le miran asombrados. Al fin habla Pedro: *Maestro, ves que todo el mundo te apretuja ¿y preguntas quién te ha tocado?*

Pero Jesús habla de algo muy distinto a los empujones de la gente. Sabe que alguien le ha «tocado» de manera distinta a los demás.

Se adelanta entonces una mujer, feliz y enrojecido el rostro. Y cuenta su historia. Llevaba doce años padeciendo de flujo de sangre. Había sufrido yendo de médico en médico, había gastado en ello toda su hacienda y no había sacado provecho alguno. Al contrario: había ido de mal en peor. (Es Marcos, quien, con cierta ironía, cuenta todos estos detalles que Lucas, el evangelista médico, suaviza pensando en no molestar a sus compañeros de profesión). Y, de pronto, un día oye hablar de Jesús. ¿Cómo podía acercarse ella a él y exponerle su problema? En público nunca se atrevería. Su mal es algo vergonzoso para ella, sobre todo en un pueblo que veía relacionado con el pecado todo cuanto atañía a la sangre. ¿Y si bastase tocarle, no a

él, sino simplemente su vestido? ¡Dicen que tiene tal poder! Eso es lo que ha hecho y ya está sintiendo que la salud cruza por sus venas.

La mujer ha contado todo esto temerosa y feliz al mismo tiempo. Sabe que no puede irritarse quien acaba de curarla. Sabe que él comprenderá: ella es mujer y a más no podía atreverse.

Y Jesús comprende. Se diría que hasta le divierte este milagro que acaban de «robarle». Le gustó la testarudez de la Cananea; le gustan el ingenio y la audacia de la hemorroísa. Y ya sólo tiene que confirmar lo que la mujer siente en su interior. *Vete en paz y queda curada de tu enfermedad.* Y ella se va riéndose, asustada casi de sí misma y de su atrevimiento.

Arboles que caminan

El andar tartamudeante de los ciegos cruza las páginas del evangelio. Solos, o, más frecuentemente, en parejas o grupos, van y vienen por los caminos, esperan en los pórticos, son empujados a primer plano por parientes o amigos.

Nada tiene de extraño para quien conozca el mundo de Oriente, donde las enfermedades de los ojos son frecuentes y donde la tendencia de los ciegos a caminar en parejas o grupos es más que conocida. Golpeando el suelo con las conteras de sus bastones o haciendo sonar sus escudillas de comida o de petición de limosna, se encuentran aún hoy en muchas encrucijadas de Jerusalén.

Por otro lado ninguna imagen se había unido tanto a la venida del Mesías como la de los ciegos que ven.

Oirán aquel día los sordos las palabras de un libro y desde la tiniebla y desde la oscuridad de los ojos de los ciegos las verán (Is 29,18). Entonces se despegarán los ojos de los ciegos y las orejas de los sordos se abrirán (Is 35,5). Yo te he formado para luz de las gentes, para abrir los ojos a los ciegos (Is 42,7).

Son, por eso, muchos los que Jesús se encuentra en las páginas del evangelio. Una tarde son dos en Cafarnaún. Sin duda han oído hablar mucho de él. Misteriosamente no hay nadie como los ciegos para enterarse al momento de todo lo que pasa. Les han contado los prodigios que hace, quizá le han oído predicar alguna vez. Han hablado mucho entre sí y una tarde se deciden a asaltarle. Su única arma son los gritos: *Ten piedad de nosotros, hijo de David.* El grito era comprometedor, podía provocar una manifestación. Y Jesús no quiere acelerar la hora de su muerte. La semilla ha de ser sembrada primero con tranquilidad. Por eso Jesús no hace caso de sus gritos, acelera el paso como si no fueran con él. Pero ellos le siguen hasta la casa en la que entra Jesús. Allí ya no tiene más remedio que atenderles. Y lo hace rápidamente, como a hurtadillas. *¿Creéis que yo tengo poder para hacer esto?*, pregunta Jesús, como si dudara de sí mismo y precisara de la ayuda de la fe de ellos.

Sí, Señor, respondieron ellos, respetuosos. Y Jesús les tocó los ojos y los ojos se abrieron. Y ellos saltaron de júbilo y casi no tuvieron ni tiempo para escuchar cómo les prohibía que contasen a nadie lo ocurrido. Ni por un solo segundo pensaron hacerle caso.

Muy distinta es la curación del ciego de Betsaida, el pueblo natal de Pedro. Esta vez se diría que Jesús realiza un «milagro por etapas». Toma al ciego por la mano y le conduce fuera del pueblo, escupe en sus ojos y le pregunta: *¿Ves algo?* Y el ciego responde bellísimamente: *Veo a los hombres como árboles que caminan*. Jesús entonces le impone las manos por segunda vez, le toca los ojos y el ciego empieza a ver con claridad, incluso de lejos.

¿Qué sentido tiene ese milagro a plazos, ese uso de la saliva, esa curación progresiva? Dibelius dirá que Jesús usa aquí la «magia mística»; Rawlinson interpretará que el evangelista quiere reflejar aquí las fórmulas curativas usadas por los médicos de la primera comunidad cristiana. Richardson —acercándose más a la realidad— da a la escena un contenido predominantemente teológico: querría expresar el progresivo abrirse de los ojos de los discípulos que siguen a Jesús. Jesús les habría sacado a ellos —y primero a Pedro de Betsaida— de la vida que vivían, les habría conducido «fuera del pueblo» y allí habría comenzado a enseñarles. Pero ellos, antes de la resurrección, no podían ver sino como quien contempla árboles que caminan. Sólo la segunda vuelta de Cristo les habría hecho ver y entender con claridad.

Ciertamente la Iglesia primitiva entendió esta curación como símbolo de la apertura de los ojos del alma. En uno de los frescos de las catacumbas puede verse aún hoy una pintura del siglo II en la que el ciego de Betsaida se convierte en signo y símbolo del bautismo. Con él se nos abren los ojos, aunque nuestra apagada fe hace que, en el mundo del espíritu, sigamos viendo borrosamente, como quien confunde a los hombres con árboles que caminan.

El médico

Así Jesús pasaba por las calles de Palestina curando hombres, curando almas, sanando enfermedades y predicando al sanarlas. Y las gentes le seguían, en parte porque creían en él, y, en parte mayor, porque esperaban recoger también ellos alguna migaja de la mesa. Y las gentes le querían, le temían y le odiaban a la vez. Le querían porque le sabían bueno, le temían porque les desbordaba, y le odiaban porque no regalaba milagros como un ricachón monedas. Pedía, a cambio, nada menos que un cambio de vida. Y la gente estaba dispuesta a pasar de la ceguera a la luz, de la lepra a la limpieza, pero no a poner sus almas en pie y seguirle. Las multitudes que ahora le estrujaban se preparaban ya para dejarle solo un día. Pero él ahora, a veces, hasta lograba olvidarse de la muerte. Se sentía feliz curando como un chiquillo que reparte golosinas. En torno a él, los curados formaban como una primicia de la humanidad

nueva.

III. LA LUCHA CON SATANÁS

El demonio no es —ya lo hemos dicho en otro lugar de esta obra— ni el protagonista ni el antagonista del evangelio. Pero es bastante más que un puro espantapájaros. Rechazarlo como un «personaje de época» no sería una lección de seriedad, aunque hoy algunos lo presenten como científico.

Tampoco es, evidentemente, el demonio un invento evangélico. Quienes hoy pintan al demonio y al infierno como un «inventó de los curas para dominar a los ignorantes», demuestran, en su broma, esa ignorancia que achacan a los demás. Más bien habría que decir, al contrario, que el evangelio es el primer texto de la antigüedad en el que el demonio se presenta como un enemigo al que se puede vencer. Y que uno de los grandes éxitos del cristianismo, en su primera difusión, se basó, precisamente, en el poder de los exorcistas cristianos sobre el demonio. La Iglesia primitiva —sumergida en un mundo obsesionado por ese poder del mal— vivió intensamente esa certeza de vencer al «fuerte» en nombre de «el más fuerte», Cristo. De ahí la alegría de los setenta y dos que regresan felices de su primera tarea misionera contando como su mayor hazaña el que *hasta los demonios se nos someten en tu nombre*. De ahí que san Juan señale como tarea central de Cristo el haberse *manifestado para deshacer las obras del diablo* (1 Jn 3,8).

Harnack, en un buen ensayo sobre este tema, ha demostrado la enorme importancia que lo demoníaco tenía en el mundo cuando apareció Jesús y lo liberador que fue en este terreno el cristianismo:

Como exorcistas entraron los cristianos en el gran mundo y el exorcismo formó un método verdaderamente poderoso de su misión y propaganda. No fue simplemente cuestión de exorcizar y derrotar a los demonios que vivían en los individuos, sino también de purificar de ellos toda la vida pública. Porque la época estaba sojuzgada por el maligno y sus hordas. Ésta no era una simple teoría; fue la concepción más vital de la existencia. Todo el mundo y la atmósfera que le rodea estaban plagados de demonios; no era simplemente idolatría, sino que cada fase y forma de vida estaba gobernada por ellos. Se sentaban sobre tronos, revoloteaban alrededor de las cunas. La tierra era literalmente un infierno, aunque continuara siendo creación de Dios. Para salir al encuentro de este infierno y de todos sus diablos los cristianos habían dispuesto de armas que eran invencibles.

Éste es el mundo al que llegó Jesús. ¿Al hablar del diablo trató Cristo simplemente de adaptarse a la mentalidad de su época, pero sin creer verdaderamente en él? La hipótesis —aunque defendida hoy por muchos— no se sostiene. Primero, porque no puede suponerse que Cristo engañara a los suyos en un punto tan

sustancial. Y segundo, porque no es cierto que Jesús se adaptase a su época en lo referente al diablo. Más bien habría que decir que coincidió con su época en su aceptación de la existencia del diablo, pero que el demonio visto por Jesús poco tenía que ver con el que aceptaban sus contemporáneos. El diablo de los judíos de los tiempos de Cristo había llegado a ser casi un anti-Dios, un Dios del mal. Era prácticamente invencible. En Jesús el demonio baja de categoría. No se convierte sin más en un «pobre diablo», pero jamás llega a los escalones de Dios y será derrotado docenas de veces por una simple orden de Jesús.

Su visión del demonio, lejos de ser una simple asimilación del pensamiento judío, sorprende de hecho a todos los que la contemplan. La gran maravilla de cuantos asisten a la escena de Cafarnaún (Mc 1,21-28) tiene dos raíces: Jesús predica una doctrina nueva y distinta con sus palabras, y la confirma con su autoridad de expulsar a los espíritus inmundos que le obedecen como corderitos. Esto era, para un judío, algo absolutamente inédito, una verdadera rotura de todo cuanto sabía del diablo.

Lo evangélico no es, pues, la supresión del demonio, sino la clarificación de que su poder desaparece ante la simple sombra de Jesús. Hay, ciertamente, en Jesús una adaptación a «modos» de hablar sobre el demonio, pero reducir su existencia y actividad a puro símbolo es mutilar sustancialmente el evangelio. No puede negarse el gran papel que el exorcismo y el demonio juegan en los evangelios. La curación de los enfermos y la liberación de los posesos son en él dos signos de semejante categoría como explicación del mensaje de Jesús.

Posesión diabólica y enfermedad

Si nos acercamos al texto bíblico encontramos que no siempre quedan claras las barreras entre posesión diabólica y enfermedad. Por de pronto, es claro que no pueden reducirse todos los casos de posesión diabólica —como han hecho muchos autores— a la epilepsia, el «mal sagrado». Es verdad que entre los antiguos la epilepsia se atribuía siempre a posesión diabólica, pero también lo es que el concepto de posesión en el evangelio es más amplio que el de esta enfermedad. Es un caso típico de epilepsia el del niño al que Jesús cura después de la transfiguración (Mc 9,14). Un ejemplo evidente de locura frenética es el del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20). Pero en otras circunstancias el endemoniamiento va unido a enfermedades físicas como la ceguera o la parálisis. Y en algún caso no parece que vaya acompañado de ninguna enfermedad. Tal vez por eso el evangelio habla unas veces de «curar» a los posesos (Lc 6,18; 7,21) y otras simplemente de *expulsar a los demonios* (Mc 1,34-39).

Pero el dato más sorprendente de esta diferencia entre enfermedad y posesión está en que, mientras en otras curaciones queda claro el lazo entre enfermedad y pecado del que la tiene, en ningún caso de posesión se presenta ésta como una consecuencia de los pecados del endemoniado. Jesús, al expulsar al demonio, lucha contra un ser

distinto del curado y jamás acompaña la curación con el perdón de los pecados del enfermo. Para él, como para sus contemporáneos, el poseso es una simple víctima de Satanás que lo ha elegido libre y caprichosamente. La posesión no es, pues, una consecuencia de un pecado de una persona, sino una manifestación del poder del demonio en la realidad, poder que quedará sometido y será avasallado por Jesús.

El exorcismo tiene, además, otras connotaciones de altísimo interés religioso: aparte de demostrar el poder sobrenatural de Cristo sobre las fuerzas del mal (Mc 3,22-30; Mt 12,22; Lc 11,14) vemos que el discernimiento sobrehumano de los poseídos les capacita para penetrar en el misterio de Jesús mucho más que todos los demás curados. Son, así, los posesos quienes, en el evangelio, formulan las más rotundas afirmaciones cristológicas: *¿Qué tenemos que ver contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a destruirnos? Te conozco: Tú eres el santo de Dios* (Mc 1,24). *¿Qué tengo que ver contigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo?* (Mc 5,7). *Y no les permitió hablar, pues le conocían* (Mc 1,34). Es precisamente el poder del «fuerte armado» lo que nos demuestra el poder del «más fuerte» que le derrota (Mt 12,29). El desalojar del mundo a quienes se creían dueños y señores, es lo que subraya el papel de quien vino a perderlos (Mc 1,24).

El endemoniado de Cafarnaún

Un exorcismo es el primer milagro que Jesús hace en Cafarnaún, en los mismos inicios de su tarea predicadora. Se diría que Jesús hace salir a Satanás de su covacha. En el antiguo testamento los exorcismos tienen muy poco papel y los casos de posesión son raros. Se diría que *Satanás moviliza todas sus fuerzas contra el Santo de Dios*, como escribe P. R. Bernard, y que *la providencia permite que esta lucha espiritual adquiera un carácter sensible*.

La escena ocurre un sábado. Jesús es el personaje del día. En Cafarnaún saben lo que ocurrió en Caná, cuando cambió el agua en vino, y, sobre todo, se ha difundido por la ciudad la curación del funcionario de Herodes, muy conocido de todos. Sin duda muchos acudieron aquel día a la sinagoga llevados más por la curiosidad que por la devoción. Esperaban al menos oír hablar al nuevo profeta y quién sabe si no ocurriría algo más.

No debieron de quedar decepcionados. Jesús se presentó en la sinagoga seguido del grupito de sus fieles. Y, llegado el momento de los comentarios a las Escrituras leídas, todos los ojos se volvieron hacia él. Jesús no se hizo de rogar.

No conocemos lo que dijo aquel día. Sabemos sólo que, luego, la gente hablaría de una «doctrina nueva». Y sabemos también que sus palabras encolerizaron a Satanás y le hicieron saltar al ataque. Había en el templo, dicen los evangelistas, un hombre poseído de un espíritu impuro. Era normal que los endemoniados acudieran a la sinagoga cuando estaban sosegados. Raramente la posesión era una constante y registraba notables altibajos. Pero era lógico que las palabras de Jesús le hicieran

abandonar su sosiego; se sintió herido, arrinconado. E interrumpió a Jesús. También esto es normal (e irónicamente se reproduce, en cierto modo, a veces en el día de hoy): toda palabra verdaderamente evangélica oída en la casa de Dios hace salir de sus casillas a nuestro demonio interior y sentiríamos deseos de interrumpir al predicador.

El poseso lo hace. Grita de pronto (todos los ojos se vuelven hacia él) e increpa a Jesús: *¿Qué tienes tú que ver con nosotros, Jesús de Nazaret? Lo sé: Tú vienes a perdernos. Yo te conozco, tú eres el Santo de Dios.* Las palabras son un claro ejemplo de trastorno mental: tan pronto usa el singular (como hablando en su nombre) como el plural (hablando en nombre de todos los demonios); tan pronto ataca como profiere los mayores elogios. Pero, bajo el trastorno mental, dice enormes verdades: sabe que Jesús es lo más opuesto a él, sabe cuál es la misión de Jesús, conoce quién es. Hay en sus palabras una mezcla de rabia y de sarcasmo, de ironía y angustia.

Jesús reconoce los enormes elogios que hay bajo el ataque del poseso. Y, en su respuesta, hay al mismo tiempo soberanía y compasión. *Calla la boca*, dice, con una expresión muy familiar. Y añade inmediatamente: *sal de ese hombre*. El espíritu sacude entonces por última vez al poseído, le tira por el suelo, pero se ve obligado a escapar sin herirlo (Lc 4,35). En la sala se ha hecho un silencio dramático. Cuando el hombre cesa de agitarse, los oyentes respiran, se miran los unos a los otros, sonrían. Ya no saben qué admirar más en Jesús, si su palabra o su poder. Muchos comienzan a descubrir que una nueva etapa se ha abierto en la historia del demonismo: Satanás huye ante la palabra de un hombre; de un hombre que, sin duda, es mucho más de lo que aparenta.

El demonio y los cerdos

De todos los milagros de Cristo éste es el más desconcertante. El único del que se deriva un daño para alguien, el milagro «antipráctico» por excelencia.

Lo colocan los evangelistas tras el milagro de la tempestad calmada y hay entre las diversas narraciones algunas diferencias, tanto en cuanto al lugar donde ocurrió, cuanto sobre el número exacto de los curados. Pero coinciden los datos fundamentales.

Había en la región de los gerasenos (o de los gadarenos) un hombre afectado de la más violenta de las locuras. Vivía desnudo y en permanente paroxismo. Muchas veces, para impedirle que se hiciera daño a sí mismo, le habían encadenado y encerrado. Pero, como Sansón, rompía cadenas y ligaduras y nadie lograba sujetarle. Corría frenético por la montaña, lanzando gritos de animal salvaje y golpeándose contra las piedras como si tratara de suicidarse. El resultado es que tenía a la comarca atemorizada y nadie se atrevía a cruzar por los parajes por los que andaba el loco, por temor a ser atacados por él.

Era, el pobrecillo, un personaje muy conocido en la comarca. Pero desde hacía

tiempo había huido de los lugares habitados y vivía entre sepulcros. Los demonios — dice, en plural, el evangelio— habían tomado posesión de él.

La barca de Jesús atracó casualmente en aquella orilla. Y el endemoniado (o él y un compañero, según Mateo) corrieron hacia Jesús y los suyos y, asombrosamente, en lugar de atacarle, cayeron de rodillas ante él. Pero aquel momento de cordura pronto se juntó con otro de odio, porque comenzó uno de ellos a gritar con grandes voces: *¿Qué tienes tú que ver conmigo, Jesús, Hijo del Dios altísimo? Te conjuro en nombre de Dios que no me atormentes. ¿Has venido a atormentarnos antes de tiempo?* También en estas palabras se mezclaban los aciertos y los desatinos. Y las comprenderemos plenamente si recordamos que, en la mentalidad de la época, los demonios encontraban un cierto alivio mientras vivían en una persona y temían más que nada verse encerrados en el infierno. Por eso suplicaban a Jesús que no les echase de donde estaban y que no anticipase su tortura infernal del fin de los tiempos.

Jesús entabla entonces un misterioso diálogo con el poseso. *¿Cuál es tu nombre?* A lo que responde éste: *mi nombre es legión, porque somos muchos*. Efectivamente, entre los antiguos exorcistas era corriente creer que el conocimiento del nombre del demonio que invadía el alma de una determinada persona daba un poder mayor sobre él al exorcista, que podía, por así decir, «agarrarlo» por su propio nombre. Por eso responde elusiva y metafóricamente el poseso.

Pero la escapatoria de poco le servía. Él mismo tuvo la sensación de estar ante alguien que iba a derrotarle. Por eso, como dice Lucas, *comenzó a suplicarle que no les diera orden de ir al abismo*. Y sugiere una escapatoria: *Envíanos a los cerdos, para que entremos en ellos*. Había efectivamente en los alrededores una piara, raro rebaño en un país donde el cerdo es un animal impuro (aunque estamos en Perea, donde la ley se cumplía con mucha manga ancha).

Hay en la frase de los demonios una mezcla de superstición y de ironía. Al pedir entrar en los cerdos renuncian a poseer a otros hombres y hacen, al mismo tiempo, un cierto chantaje a Jesús al pedirle que les envíe a algo que, para él, como buen judío, es despreciable. Parecen decirle: ése es un lugar apto para el demonio: ¿no son impuros los cerdos?, ¿no decís que el demonio es inmundo?

Jesús sonríe tal vez, y lo permite. Y, comenta el evangelista, *los espíritus impuros salieron del poseso y se fueron a los puercos; entonces el rebaño se lanzó desde la cima escarpada hacia el mar* (Mc 5,13).

El desenlace es demasiado sorprendente para que no se centre en él la polémica. Muchos racionalistas niegan sin más su historicidad considerándolo «poco edificante». Montefiore lo ve como un ejemplo de tradicional magia palestina que posteriormente se aplica a Jesús. Dibelius lo rechaza igualmente considerándolo contrario a la ética evangélica. Muchos comentaristas prefieren darle diversos sentidos simbólicos. Para algunos, los cerdos se asustaron con los gritos del endemoniado y con esas extrañas reacciones de los rebaños animales se arrojaron uno tras otro al mar. Para otros, simplemente Jesús quitó de la cabeza de aquel hombre

muchos viejos pensamientos impuros y expresó esta purificación con la imagen de unos cerdos que se arrojan al mar.

La verdad es que, por muchas vueltas que le demos, la historia permanecerá misteriosa y desconcertante, parte de esa zona de locura que encontraremos siempre en las páginas evangélicas. Ciertamente que, situándonos en la mentalidad de la época, el problema decrece e incluso muestra con toda claridad la lección final del milagro: que el mal es siempre destructor de sí mismo. Pero, aun así, el suceso sigue desconcertándonos.

Tal vez la clave pudiera estar en el verdadero desenlace de la historia. Porque ésta no termina con la muerte de los cerdos. Los evangelistas añaden el espanto de los pastores de la pira, la llegada de los gerasenos y su encuentro con el endemoniado tranquilo, su temor al enterarse de lo ocurrido a los cerdos. Y todo concluye con una frase terrible: *le rogaron que se alejase de su comarca, porque estaban poseídos de un gran temor*.

Éste sí que es un final desconcertante y fecundo en lecciones. Había sido éste el primer milagro hecho por Jesús cuyos frutos resultaban negativos para el bolsillo de los hombres. Habían visto el poder de Dios, la liberación de un ser humano torturado y, precisamente porque veían la grandeza de Jesús, le pedían que se alejase. Había tocado su bolsillo y preferían su negocio a este poder de Dios que tocaban con sus manos. Esto era lo que verdaderamente los hombres pensaban del milagro. No les importaba lo que tenía de manifestación de Dios. Sólo medían sus frutos. Si éstos eran turbadores, preferían renunciar a los milagros. Razón tenía Jesús al desconfiar de la fe que brotaba del prodigio. En no pocos casos era más agradecimiento al favor obtenido, que reconocimiento de la mano que lo concedía. «Llámame perro y dame pan» dice un cruel refrán castellano. Los gerasenos lo hubieran traducido: deja tranquilos a mis puercos aunque seas Dios. Pero no eran, al pensar así, una excepción. Desde el principio del mundo y hasta el final de él parece que los hombres preferirán al demonio con cerdos antes que a Dios sin ellos.

La fe victoriosa

Tal vez el exorcismo teológicamente más importante entre cuantos narra el evangelio sea el del muchacho epiléptico. En ningún otro se muestra con tanta claridad la fuerza con que el hombre cuenta para vencer a Satanás: la fe.

Ocorre la escena durante y después de la transfiguración. Mientras Jesús ha subido al Tabor, un padre de familia ha presentado a los discípulos, que permanecen en la ladera, a un hijo suyo que, poseído por un espíritu inmundo, parece padecer todos los síntomas de la epilepsia: se agita entre espumarajos, sus dientes rechinan, su cuerpo se pone rígido.

Y los discípulos han fracasado estrepitosamente en su intento, ante la burla de los fariseos. Acude ahora el padre a Jesús para que logre lo que no consiguieron sus

apóstoles. Y Jesús estalla en una dura frase contra ellos, porque sabe que *todo es posible a quien tiene fe* (Mc 9,23). Entonces el padre formula una conmovedora oración: *Tengo fe. Pero socorre tú mi incredulidad*. Esta fe, que renuncia al orgullo, que no está segura de sí misma, que se sabe débil, que pide ayuda al mismo tiempo que es proclamada, hará lo que no pudieron los esfuerzos anteriores. Con ella y con la orden de Jesús, el demonio agitará por última vez al pequeño y se irá definitivamente de él.

¿Por qué —preguntan los apóstoles— *no pudimos nosotros expulsarlo*? Y la respuesta de Jesús no dejará lugar a dudas: *Por vuestra falta de fe. Porque en verdad os digo que si tuvierais fe, al menos del tamaño de un grano de mostaza, diríais a ese monte: «pasa de aquí a allá» y pasará, y nada os será imposible*.

El demonio es invencible si con él se usan las armas del poder, del orgullo o la ironía. Sólo la debilidad del hombre, unida por la fe al poder de Dios, puede vencerle y lo hace, entonces, infaliblemente.

La gran tentación de Satanás es incitarnos a combatirlo con sus propias armas y no con las de Cristo. La gran tentación de la oveja frente al ataque del lobo es querer convertirse en lobo para defenderse. San Juan Crisóstomo lo entendió perfectamente: *Mientras sigamos siendo ovejas venceremos. Aunque estemos rodeados por mil lobos, venceremos. Pero en cuanto somos lobos, nos derrotan, pues entonces perderemos el apoyo del Pastor, que no alimenta a los lobos, sino sólo a las ovejas*. Fue la humilde fe del padre del muchacho, al regresar a su condición de oveja, la que les devolvió, a él y a su hijo, al gran rebaño contra el que Satanás nada puede.

IV. SEÑOR DE LA VIDA Y DE LA MUERTE

En este apartado vamos a pronunciar por vez primera la palabra clave del cristianismo: resurrección. Con razón escribía Ramsey que *el cristianismo es fundamentalmente resurreccionismo*.

Pero esta palabra no podremos entenderla a no ser que tomemos radicalmente en serio a la muerte. Entre los cristianos se ha difundido demasiado —probablemente con la intención de no caer en el llanto de los que no tienen esperanza— una visión menospreciadora de la muerte, que tiene mucho más de senequismo que de evangelio. Nos ha parecido incluso que era más «digna» de Dios una muerte serena, pacífica, en nada dramática, y hemos despojado a Cristo de todo su temor en Getsemaní y de sus gritos en el Calvario. Pero esa serenidad olímpica, la de quien espera a la muerte como la «amiga libertadora», corresponde al final de la vida de Sócrates, no al pensamiento de Cristo.

La verdad es que en Jesús no encontramos ninguno de los conceptos estoicistas que circulaban entre los paganos contemporáneos suyos (aunque muchas veces se venden ahora como cristianos). Frases como aquella de Epicteto: *¿Qué es la muerte*

sino una muñeca de trapo? Dale la vuelta y verás cómo no muerde. O la de Cicerón: Salgo de mi vida, no como de mi propia casa, sino como de una posada. O la de Lucano: La muerte es una felicidad. Esto sólo lo descubren quienes están próximos a morir. Los dioses lo ocultan a los demás para que la vida les resulte soportable. Nada de esto, tan típicamente pagano, podemos encontrar en el evangelio. Mucho más próximo está aquello de Cervantes: La figura de la muerte, en cualquier traje que venga, es espantosa. O lo de Antonio Machado: Un golpe de ataúd en tierra es algo perfectamente serio.

Así Jesús, ante su propia muerte, *ofreció oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte* (Heb 5,7). Y suplicó que le fuera ahorrado ese final. Y en la cruz gritó sintiéndose abandonado por su Padre.

No se trataba, como es claro, de un temor al dolor físico, sino a la muerte en cuanto tal, que, para Jesús, era la gran potencia del mal. La muerte no es para él algo divino, sino algo que debe ser derrotado, algo que es lo contrario de Dios, que es vida. Algo horrible, en suma. Jesús sabe que Dios es superior a la muerte, pero no cae por eso en el engaño de presentarla como dulce.

Si esto siente ante su propia muerte ¿sentirá algo diferente ante la muerte de los demás, él que era lo contrario de un egoísta? No, Jesús se conmueve, se revela, ante la idea de la muerte. Sus tambores le parecen —como a todos sus compatriotas— lo más negro de cuanto existe en el universo.

El clamor del pueblo

Efectivamente el gran clamor que surge en todas las páginas de la Biblia es para pedir a Dios que retrase la muerte, que salve de ella a los suyos.

Entre los judíos las ideas de la «trasvida» eran muy confusas y en todo caso muy tardías.

Escribe con exactitud A. Salas:

Sería falso suponer que el patriarca Abrahán se hubiera puesto al servicio de su Dios alentado con la esperanza de recibir un premio en el «más allá». No, en la época patriarcal la revelación bíblica estaba aún en los albores. Y, en tales circunstancias, jamás hubiera podido el hombre imaginar siquiera la existencia de una vida auténtica, cuyo horizonte rebasara la frontera infranqueable de la muerte.

La vida era el gran don para el hombre bíblico. Por eso la quería larga y fecunda al máximo. Llegar a ver los hijos de los hijos era la suprema bendición. Morirse sin haber dejado una larga descendencia era como haber perdido la vida.

¿Quiere decir esto que el hombre bíblico ignoraba todo sobre la inmortalidad? No, desde luego.

Escribe el mismo Salas:

En realidad el hombre bíblico nunca concibió la muerte como una desintegración absoluta de los individuos. Tenía la plena convicción de que éstos continuaban subsistiendo de alguna forma. La dificultad radicaba en precisar cómo era —extraña paradoja— nada menos que la vida de los muertos.

No consideraban que los muertos pasaran a ser la pura nada, pero no veían con claridad qué eran. Al otro lado, los muertos *vivían su muerte*, que era algo muy diferente de vivir una vida. Eran una especie de sombras o espectros que llevaban una vida muy lánguida, un sueño casi vacío. El lugar de esta semivida era el *sheol*, que concebían como una inmensa fosa subterránea, sumida en la oscuridad más espantosa, donde estos muertos, sin el hálito de Dios, dormían su largo sopor.

Pero aún peor que la de los habitantes del *sheol* era la «vida» de los muertos que no habían sido enterrados con decoro. La suerte del muerto estaba, para los judíos, ligada a la de su cadáver. Si éste quedaba insepulto, era presagio de terribles desventuras. Los muertos en combate no podían descansar ni bajar al *sheol* hasta que la sangre no quedara cubierta por la tierra.

¿Había una salida posible del *sheol*? No la veían los judíos hasta muy poco tiempo antes de Cristo. Para Job el *sheol* es el país sin retorno, rodeado de murallas y cercado con fuertes barreras, de modo que nadie puede escapar de él.

¿Y Dios? ¿Podía Yahvé quebrantar las puertas del *sheol* y vencer a la muerte? Para el judío era evidente que teóricamente Dios era superior a la muerte, pero hasta más allá de la literatura sapiencial Dios no parece dispuesto a infiltrarse en los dominios de la muerte. En la Biblia asistimos a un progresivo cambio en el concepto de Dios. Yahvé va perdiendo su condición belicosa y sanguinaria y revistiéndose poco a poco con los atributos de paz y bondad. La confianza del hombre en Dios va aumentando. Pero, aun así, *el hombre bíblico tardó mucho en comprender que la acción de Dios no se restringe a los dominios de la vida, sino que abarca también el horizonte mismo de la muerte.*

Dos regresos a la vida

De ahí que el concepto de resurrección fuera aún muy confuso entre los judíos en tiempo de Jesús. Tenían, sí, en la Biblia dos minuciosas descripciones de personas que, por medio de Elías y Eliseo, regresaron a la vida (1 Re 17,17-24 y 2 Re 4,31-37). En ambos casos los dos profetas se acostarán con sendos niños muertos, *poniendo su boca sobre su boca, sus ojos sobre los del niño, sus manos sobre las manos del niño*, y, tras una larga batalla de oraciones y conjuros, lograrán que los pequeños regresen a la vida.

Pero los judíos verán en ambos casos mucho más un retraso de la muerte que un

verdadero regreso a la vida y, mucho menos, una resurrección definitiva. En la mentalidad semita era común aceptar que el «hálito divino» permanecía merodeando en torno al cadáver hasta que éste recibía honrosa sepultura. Se suponía, incluso, que el *ruah* (lo que nosotros llamaríamos el alma) no se desprendía definitivamente del difunto hasta el comenzar del tercer día de su fallecimiento. Ésta era la frontera definitiva, antes de la cual la muerte no se adueñaba realmente del individuo. (Por eso se subrayará tanto lo del tercer día en las resurrecciones de Lázaro y de Cristo, que trataremos en otro lugar).

Los dos casos de Elías y Eliseo habrían sido así simples reanimaciones corporales, en virtud de las cuales, el profeta habría conseguido conservar la vida antes de que se escapara del todo.

Sólo en los siglos inmediatamente anteriores a Cristo percibiremos el crecer de la fe en la permanencia de los muertos y en su posible supervivencia. En Isaías (26,19), en Daniel (12,2) y sobre todo en el libro de los Macabeos (2 Mac 7,23) encontraremos ya claramente formulada esta posibilidad de victoria sobre la muerte. Pero sólo con Jesús tendremos luz completa. Y, aún en él, se manifestará por grados.

El hijo de la viuda

El primer paso lo da en Naín. Es ésta una aldehuela de la que nada sabríamos a no ser por esta escena. Nunca en ningún otro sitio la cita la Biblia. Hoy, en cambio, sigue existiendo sin que su nombre haya cambiado. Tiene en la actualidad unas 200 casas de población musulmana. Y no sería mayor por entonces.

El nombre de Naín (la bella, la graciosa) habla más de la situación de la aldea que de sus calles o plazas. Colocada en la falda del Pequeño Hermón, a unos doce kilómetros de Nazaret y unos cincuenta de Cafarnaún, se contempla desde ella la vasta y fértil llanura de Esdrelón y enfrente se levanta, majestuoso, el Tabor.

A la caída de la tarde se acercaba Jesús a la puerta de mampostería que tenían aun las menores aldeas de la época, cuando vio aparecer por ella un triste cortejo. Al frente de él iba el rabino del pueblo; tras él, cuatro mozos portaban un cadáver en unas angarillas. El cuerpo iba cubierto por unas sábanas que dejaban destapada la pálida cabeza de un joven, casi un muchacho. Tras el cadáver, una mujer enlutada. El Talmud decía: *Es la mujer quien trajo la muerte al mundo; justo es que las mujeres lleven hasta el sepulcro a las víctimas de la muerte.*

Pero había otra razón más para que aquella mujer presidiera el duelo y para que éste fuera tan numeroso que prácticamente recogía a todos los habitantes de la aldea: era viuda y viuda reciente. El hijo era, además, único. Una muerte así impresiona siempre en una aldea pequeña y allí estaban todos, asociados por un sincero dolor común. Publilio Siro había escrito por aquella época que *tantas veces muere un hombre, cuantas pierde a los suyos*. Esta mujer estaba, pues, muy muerta y era como si aquel entierro fuese doble. Caminaba como sonámbula, sin enterarse casi del ruido

que, en torno suyo, formaban las plañideras. Tampoco vio al otro cortejo que, presidido por Jesús, avanzaba en dirección contraria. El mundo había desaparecido para ella. Como escribió Eugénie de Guérin: *la muerte de una persona querida cambia completamente a nuestros ojos el aspecto del mundo*. Para ella, el mundo no era ya otra cosa que muerte.

Jesús lo entendió muy bien al acercarse a ella. Por eso *se enterneció*, como dice el evangelista. Pero no se limitó a la ternura. No echó a la madre un pequeño sermón explicándole que en la otra vida encontraría a su hijo. Él se encontraba —como a nosotros nos ocurre ante la muerte— desarmado de razones. Por eso se limitó a decirle suavemente: *No llores*. Eran palabras que la mujer había oído aquel día docenas de veces. ¿Y cómo no iba a llorar? Apenas levantó la cabeza, al oírlas. Pero, entonces, Jesús se acercó a la camilla y puso en ella su mano. Aquí sí hubo un movimiento de asombro. Interrumpir un entierro era casi una profanación. Por eso los portadores de la camilla se detuvieron asombrados. Ahora también la madre levantó los ojos sin comprender. En realidad hacía veinticuatro horas que estaba como vacía y nada podía comprender. Miró a Jesús. Pero para él ya ni la madre existía. Miraba el pálido rostro del muchacho caído sobre las almohadas, amarillo, casi violeta ya. *Joven, yo te lo digo, levántate*. Las palabras sonaron en un silencio terrible. Muchos, los que no conocían a Jesús, hubieran querido preguntar quién era. Pero el desconcierto se lo impidió. Todos tenemos un absurdo y misterioso terror a los muertos y no hay nada que nos impresione más que la posibilidad de que un cadáver se incorpore.

Por eso muchos se hubieran echado a correr si el mismo pánico que les impulsaba a hacerlo se lo hubiera permitido. Porque el muchacho se había incorporado en la misma camilla. Miraba a un lado y otro como sin comprender dónde estaba y qué hacía allí toda aquella gente rodeándole. Todo era, a la vez sencillo y asombroso. No había luces mágicas coloreando la escena, ni sonaban lejanos violines. Sólo la luz de la tarde que se ponía y aquel silencio que empezaba a parecer eterno.

Por fin rompió el silencio el muchacho. Preguntaba. Quería saber qué había pasado y dónde estaba. Jesús no respondió, le ayudó a incorporarse, le cogió de la mano y le llevó hasta su madre, que ni a abrazarle se atrevía.

Entonces, sí, estalló el griterío, casi histérico. El llanto de la madre y el hijo que se abrazaban, fue ahogado por los gritos de la gente: *Un gran profeta se ha levantado entre nosotros*, decían. *Dios ha visitado a su pueblo*. Alguien recordaba que a pocos kilómetros de allí, en Sulam, Eliseo había hecho un prodigio parecido. Y tocaban al muchacho para convencerse de que no era un fantasma, de que su carne estaba viva y caliente. Cuando Jesús se fue, aún seguían abrazados la madre y el hijo.

Una muchacha en la flor de la edad

El segundo suceso fue aún más llamativo, por ocurrir en Cafarnaún, una ciudad más

grande, y con la hija de un personaje muy conocido, llamado Jairo y que era jefe de una de las sinagogas de la ciudad.

Jesús acababa de regresar de la otra orilla del lago y la fama de la curación del endemoniado de Gerasa había corrido más que él. En Cafarnaún le esperaban impacientes, pero más que nadie Jairo, cuya hija de doce años estaba agonizante. Doce años eran la flor de la edad para una muchacha de aquel tiempo. Era entonces cuando se prometían y muy poco después se casaban. Tal vez los padres tenían ya buscado partido a la pequeña. Y ahora llegaba a desposarla la muerte.

En cuanto la barca de Jesús atracó, el padre angustiado corrió a él. Y esta vez él no se resistió y se puso en camino. Fue entonces cuando ocurrió la escena de la hemorroísa. Para Jairo esta detención fue, al mismo tiempo, una angustia —¡la muchacha podía morir de un momento a otro!— y una gran esperanza: si Jesús curaba a aquella mujer con sólo tocar la orla de su manto, mucho más podría detener la enfermedad de su hija.

Pero, apenas su corazón se había embarcado en esta esperanza, llegó la amarga noticia: *No molestes más al Maestro: tu hija ha muerto*. Jesús oyó la noticia y miró a Jairo. ¿Cómo hablar? ¿Qué decir? Había pasado tan rápido del entusiasmo a la más cruel amargura que ni las lágrimas llegaban a sus ojos. Fue Jesús quien habló: *No temas. Cree solamente y será salva*.

Jairo no entendía nada. Sabía que la enfermedad podía curarse. Pero estimaba imposible que alguien pudiera regresar desde el otro lado de la muerte. ¿O quizá...? Recordó las lecturas de Elías y Eliseo, que más de una vez habían glosado en su sinagoga. Y se agarró a aquel clavo ardiendo.

Cuando llegaron a la casa, oyeron esa algarabía oriental que tanto contrasta con el silencio con que nosotros rodeamos hoy a los muertos. Las plañideras mercenarias —que estaban como cuervos esperando la muerte de la muchacha para ganar unos denarios— habían acudido y mesaban sus cabellos entre gritos, como si tuvieran el corazón realmente desgarrado. Entonaban letanías de elogios a la pequeña. Todos los textos bíblicos parecían haberse escrito para ella. Los tañedores de flauta hacían oír sus aires estridentes y lúgubres.

Apenas se hizo un momento de silencio al ver aparecer en la puerta al apenado padre. Jesús aprovechó este silencio para hablar. *Retiraos*, dijo a plañideras y flautistas, que vieron, por un momento, en peligro sus esperadas ganancias. *La niña*, —añadió—, *no está muerta, sino dormida*. Ahora saltaron las carcajadas de burla. Aquella frase les pareció a todos una broma de mal gusto. El famoso taumaturgo debería tomarse, al menos, la molestia de ver a la muchacha antes de hablar. Lo sabrían ellos, que la habían amortajado con su blanco vestido de novia.

Pero Jesús no se inmutó ante las risas. Con sereno ademán de autoridad, hizo salir a todos de la casa y se quedó solo con los padres de la pequeña y con tres de los suyos. Se acercó entonces al lecho donde la niña «dormía». La tomó de la mano. Jairo pensó que tal vez se tendería, como Eliseo, sobre ella. Pero Jesús nada de eso

hizo. No prorrumpió en largas oraciones y conjuros. Simplemente se dirigió a la muchacha en arameo, la lengua familiar de todos ellos, y le dijo: *Talitha qumi*. Los evangelistas nos han conservado el sonido original de las palabras. Era una llamada en lenguaje cariñoso: *Chiquilla, levántate* (muñeca, levántate, traducen algunas versiones).

Todo fue así de sencillo. No hubo aspavientos ni gestos dramáticos. Fue como despertar a una persona dormida. La niña se incorporó, y se puso a andar. También esta vez los padres vacilaron un momento. Pero, luego, los abrazos parecían no concluir. Jesús debió de sonreír al ver la escena. Y, entre sonrisas, interrumpió los abrazos. ¡La muchacha estaba tan débil y pálida! *Dadle de comer*, dijo. Sólo ahora se dio cuenta de ello la madre. ¿Quién pensaba en eso cuando acababa de recobrarla de la muerte? Pero corrió a preparar algo. Y la muchacha miraba a todos, asombrada, mientras volvía a hacer esa cosa desacostumbrada que era el comer.

Guardad silencio sobre esto, pidió a los padres. Sabía que no le harían caso. Pero quería que, al menos, le dejaran salir tranquilo de la casa. Pero la multitud que, mientras tanto, se había acumulado a la puerta, entendió, sólo con ver su rostro al salir, que algo enorme había ocurrido allí dentro.

Aquella noche en Cafarnaún la gente tardó mucho tiempo en dormirse. No entendían. Desde hacía meses estaban ocurriendo en su alrededor tales cosas que empezaban a no saber qué era la vida y qué la muerte. Sabían, sí, que aquel extraño predicador era más que lo que parecía. Recordaban a Elías y Eliseo y comparaban. Éste hacía los prodigios con una naturalidad sorprendente. Y no explicaba nada. Les plantaba ante los hechos y se iba. Empezaban a sospechar que por sus calles caminaba alguien que era el Señor de la vida y de la muerte. Y esto les parecía tan hermoso que no se atrevían a creerlo.

V. SEÑOR DE LOS VIENTOS Y LAS OLAS

Y los milagros sobre la naturaleza ¿no son acaso gestos de poder? ¿No son afanes de ostentación el llenar de peces inútiles una red? ¿Para qué el andar sobre las aguas? ¿No es aparatosidad el calmar una tempestad que pudo sortearse con la simple habilidad de los marineros?

Son, ciertamente, tres extraños milagros. En ellos se multiplica la carga simbólica y son como tres parábolas en acción. La historicidad rigurosa de los hechos es mucho menos importante que la enseñanza que de ellos se desprende. Quedarse, una vez más, en el gesto ostentoso de poder es, evidentemente, malentenderlos.

Pescadores de hombres

Sólo Lucas cuenta la pesca milagrosa, y lo hace en una narración que, aun

literariamente, es un modelo de tensión y suspense, en la que todo se va descubriendo por pasos contados y en el momento preciso.

A la orilla del lago hay dos barcas amarradas. Los pescadores —aún no sabemos quiénes son— están en la orilla lavando las redes. Jesús sube a una de las barcas. Era la de Simón. La barca de Pedro, que, como un símbolo inmarcesible, cruzará desde este día el mar de la historia.

Tras haber predicado un rato desde ella, Jesús pide a sus discípulos que boguen mar adentro y que echen las redes. Pedro mira a Jesús con una sonrisa irónica. Se ve que Jesús sabe poco de pesca. La hora es mala y ellos lo saben muy bien. Han pasado la noche entera pescando y tienen su barca vacía. Mal van a coger de día lo que no lograron de noche. Pero Pedro no quiere contrariar al Maestro. No sospecha que Jesús pueda hacer un prodigio. Quizá ni el mismo Jesús ha decidido aún hacerlo. Lo que, probablemente, le conmueve es esta fidelidad de Pedro que echa la red simplemente por darle gusto.

La red, de pronto, se ha vuelto pesada. Pedro no cree a sus ojos. Sabe que en este mar de Genesaret son frecuentes los bancos de peces que aparecen donde menos se espera. Pero lo que la red registra es mucho más que la mejor de las redadas. Grita a sus compañeros que tiren de la red y ésta comienza a romperse. Pedro se asusta aún más. Grita ahora a los de la otra barca que vengan a ayudarlo. Tiran lentamente y con pericia de la red. Poco después, las dos barcas están llenas de peces hasta los bordes. Con poco más, se hundirían.

Pedro, como buen pescador, ha trabajado primero y se asombra después. Todos se miran los unos a los otros. Saben que lo que ha ocurrido no es algo natural. No recuerdan una redada así. En un momento han pescado más que en horas y horas de faena. ¿Jesús manda entonces a los peces como a los demonios y a la enfermedad? Pedro siente ahora el milagro en su carne. Ha visto muchos, pero éste le toca a él y le hace estremecerse. Cae, por ello, de rodillas. Todo su viejo orgullo parece muerto de repente. Grita: *Apártate de mí, que soy un pecador*. La frase que usa es dura: en su formulación hebrea no designa a uno que ha cometido algún pecado, sino a quien se dedica a pecar, a quien puede definírsele por su pecado. La gracia ha excavado ya grandes zonas del orgullo de Pedro. Jesús lo comprende y sonríe satisfecho. Abre entonces todo el sentido de su milagro. No lo ha hecho por demostrar qué grande es, ni tampoco por sorprender a Pedro y los suyos. No debe asustarles su poder: por eso dice *no temas*. Lo que ha querido es descubrirles el destino que les reserva. Lo que él acaba de hacer ante sus ojos es lo que ellos tendrán que hacer en el futuro. Pero no con peces, sino con hombres, con seres a quienes —como dice literalmente el evangelio— ha de «coger vivos» y no para la muerte, sino para lograr el que sería sueño de todo pescador: lograr presas que puedan vivir después de pescadas.

Pedro apenas entiende. ¿Cómo ha de pescar hombres y para qué? ¿Y cómo darles una nueva vida para que, al pescarles, no mueran como mueren los peces? Pedro no entiende, no puede entender. Pero Cristo está atravesando con sus ojos la historia. Ve

la gran red de su Iglesia. Ve a los hombres debatirse antes de entrar en ella como lo hacen los peces, temiendo morir, sintiendo que les falta el elemento en el que hasta ahora respiraban, sin sospechar aún el nuevo y gozoso aire que en esa red encontrarán.

Pedro no entiende pero acepta esa misión imposible que le encomienda quien puede mandar a los peces que corran a su red.

La tempestad calmada

También la narración siguiente hemos de leerla a doble luz, realista y simbólica.

Desde el punto de vista realista es una de las narraciones más dramáticas de los evangelios. Era ya tarde; Jesús había predicado durante todo el día y estaba cansado. Decidió dormir durante dos o tres leguas de mar que les separaban de la otra orilla. Es éste el único pasaje en que los evangelios nos pintan a Jesús durmiendo. Y fue un sueño muy especial.

El mar estaba en calma cuando partieron. Pero poco después, inesperadamente, estalló la tormenta. Estas tempestades abundan, sobre todo al final del otoño, en el mar de Galilea. Basta pensar en la situación geográfica de este mar para comprenderlo. Está situado en una hondonada, a 208 metros bajo el mar Mediterráneo. En torno a él, un círculo de montañas, abiertas por estrechos desfiladeros y gargantas por los que el viento se cuela violentamente de norte a sur. En cosa de minutos puede convertirse su lámina de aceite en un hervidero. Un geógrafo como Lortet escribe:

Hay que tomar siempre grandes precauciones cuando se navega en este mar pérfido, donde a menudo soplan ráfagas de viento de violencia extraordinaria. Dos veces hemos sentido profunda zozobra al vernos sacudir por furiosas olas. Cualquier maniobra falsa podía hacer volcar nuestra barca en la que penetraba tal cantidad de agua que apenas eran bastantes dos hombres para achicarla con cubos de hierro. Densas nubes negras se amontonaban en el horizonte; el viento que descendía de la montaña soplaba tempestuoso y la superficie del lago estaba cubierta de espuma.

Parecida a ésta es la descripción que nos hacen los evangelistas. Los mares, los paisajes, no cambian. El lago sigue aún cobrándose cada año el tributo de varias vidas humanas.

Aquel día los apóstoles vieron en peligro las suyas. Eran buenos pescadores; llevaban años y años luchando con aquellas aguas, amigas a ratos, hoy furiosas enemigas. Pero nunca se habían sentido en peligro tan grande.

Y, junto a su angustia, Jesús dormía. Esto es lo que menos entendían los apóstoles. Les sublevaba, casi les sacaba de quicio. ¿Fingía sueño? Casi les parecía

imposible que no se despertase con el agitarse del cascarón en que la barca se había convertido. El agua tenía forzosamente que salpicar su rostro. Pero él seguía durmiendo.

Molestos, casi irritados, le despertaron. *¿Es que no te importa que perezcamos? El duro reproche refleja bien su lenguaje de pescadores y nos parece oírlo en boca de Pedro. Era, por un lado, un reconocimiento del poder de Jesús; por otro una queja de que no pusiera en marcha ese poder. Pedro no pedía, exigía.*

Ahora Jesús se puso en pie y se dirigió al mar como si fuese una persona viva: *Cállate, —le dijo—, ¡guarda silencio!* Y en un instante el viento se apaciguó y se produjo una gran calma, ese dramático silencio que sucede a la tempestad. Luego se volvió a los hombres y ahora era él quien se quejaba: *¿Por qué sois tan miedosos? ¿Es que no tenéis fe?*

Tenían fe, por eso habían acudido a pedir su ayuda, pero su miedo era más grande que su fe. Habían visto docenas de curaciones, pero ahora el peligro de su vida les había hecho olvidarse de todo. Así es el hombre.

Y ahora *se llenaron de temor*. Se daban cuenta de que habían salido de un mar y entraban en otro: el misterio de Jesús. Aquél sí que era un piélago en el que se perdían y en el que todo podía suceder. *¿Quién es éste que hasta los vientos y el mar le obedecen?* Era un hombre como ellos, lo veían, pero también era mucho más. Caminar a su lado, entrar en su obra, era mucho más peligroso que adentrarse en el mar. Intuían que en aquella navegación perderían sus vidas. Pero, misteriosamente, se sentían felices de ello.

El mar de las almas

Porque, evidentemente, Jesús había hecho mucho más que calmar una tormenta. Algo quería explicarles con lo que acababa de hacer. Ellos sabían que en las páginas de la Biblia que oían comentar en la sinagoga, el mar era siempre un símbolo del mundo inquieto y pecaminoso y que el poder de Yahvé se expresaba precisamente diciendo que era Señor de los vientos y las olas.

Los que a la mar se hicieron, llevaron su negocio por las aguas inmensas, vieron las obras de Yahvé, sus maravillas en el piélago. Dijo y suscitó el viento de borrasca, que entumeció las olas; subiendo hasta los cielos, bajando hasta el abismo, bajo el peso del mal su alma se hundía; dando vuelcos, vacilando como un ebrio, tragada estaba toda su pericia. Y hacia Yahvé gritaron en su apuro, y él los sacó de sus angustias; a silencio redujo la borrasca y las olas callaron. Se alegraron de verlas amansarse y él los llevó al puerto deseado (Sal 107,23-30).

Y el salmo 89 decía: *Tú dominas el orgullo del mar; cuando sus olas se encrespan las reprimes (89,9). Acallas el estruendo de los mares, el estruendo de sus*

olas y el bullicio de los pueblos (Sal 65,7).

Y eran casi estas mismas palabras las que Jesús decía. Jesús «reprendió» al mar dice san Marcos (4,39) y le dijo: «Enmudece». Son las mismas palabras que según el mismo evangelista empleó Jesús para curar al endemoniado de Cafarnaún (1,25). Y es que para Marcos no hay diferencia entre exorcismos, curaciones y milagros de la naturaleza: es el mismo poder el que encadena a los endemoniados y el que agita las aguas del mar, aguas que son, a la vez, materiales y espirituales.

La tormenta de la persecución

Aún podemos leer la escena a una tercera luz, tal y como la leyó la Iglesia primitiva. Todo hace pensar que los primeros destinatarios del evangelio de Marcos fueron precisamente los cristianos de Roma, que vivían en aquel preciso momento bajo la persecución de Nerón. A los asustadizos podía parecerles que Jesús dormía mientras ellos morían. El evangelista estaba recordándoles con su narración que él estaba presente en su Iglesia y que, antes o después, se levantaría y vencería al demonio de la tormenta.

Escribe ya Tertuliano poco después:

Esta barquilla representó una figura de la Iglesia, mientras está perturbada en el mar, es decir, en el mundo, por las olas, es decir, por las persecuciones y tentaciones, mientras el Señor duerme pacientemente, por así decirlo, hasta que por fin se ve despertado por las oraciones de los santos. Él revisa el mundo y restaura la tranquilidad por sí mismo.

Todo esto es lo que los apóstoles entendían y no entendían cuando Jesús calmó la tempestad. Sólo a la luz de la pascua comprendieron que les tocaría vivir en aguas agitadas y que Jesús estaría siempre en su barca, aparentemente dormido, pero siempre presente y poderoso.

Creyeron que era un fantasma

La tercera victoria sobre las fuerzas de la naturaleza ocurre en la noche después de la multiplicación de los panes. El milagro había entusiasmado a la multitud y querían proclamar rey a Jesús, pero él logró escapar. Temía, probablemente, que la multitud estuviera esperándole a la orilla del lago y, además, quería orar con calma a su Padre. Por eso mandó a los apóstoles solos por delante. *Id a la otra orilla*, —les dijo—, y yo os encontraré allí.

A los apóstoles debió de sorprenderles esta decisión y se preguntaban en qué barca pensaba cruzar el lago a la mañana siguiente. Pero estaban ya acostumbrados a tantas cosas sorprendentes en la conducta de Jesús que no preguntaron. Se

embarcaron al anochecer y se adentraron en el lago. Habían cruzado ya 20 o 30 estadios (entre cuatro y cinco kilómetros) cuando vieron algo que se movía sobre las aguas. No era una embarcación. Más bien parecía una persona que caminase en pie sobre el mar. Creyeron ver visiones. Eran sobre las tres de la mañana y aún era de noche. Aguzaron sus ojos y vieron que sí, el bulto avanzaba sobre el agua, como un caminante a buen paso. Pasaba paralelo a ellos, como si fuera a adelantarles. Cuando estuvo más cerca percibieron que era efectivamente una persona. Andaba, golpeaba el mar con los pies, *se abalanzaba sobre el mar* como dice Mateo, caminaba sobre las aguas como puede un campesino hacerlo sobre su sembrado.

Soplaba un viento fuerte. Y la soledad de la noche y del mar multiplicó su miedo. Era sin duda un fantasma, pensaron. Y comenzaron a gritar.

Y entre el rugido del mar y el soplo del viento llegó la voz del caminante: Soy yo, *no tengáis miedo*. Era su voz, la reconocieron. Podían confundir todo menos aquella voz y aquellas palabras tantas veces oídas.

Y Pedro obró entonces como quien era. Su miedo se convirtió en ímpetu, sus temores en decisión. Y pidió una cosa absurda y maravillosa. *Si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas*. No tenía ningún sentido su petición. Pero, de pronto, había sentido la necesidad de unirse a su Maestro aunque sólo fuese en la locura. *Ven*, le dijo Jesús.

Pero andar en las aguas —y en el mar agitado— no era tan sencillo como para que bastasen unos gramos de locura. Pedro comenzó a hundirse. Se alejó el entusiasmo y regresó el temor. Y todas sus locuras parecieron volar de su cabeza ante la idea de morir. Gritó. Y Jesús ahora le tiende la mano: *¿Por qué tiemblas, hombre de poca fe?* Y Pedro reconoció al mismo tiempo la verdad de estas palabras y la nueva fuerza que le sostenía.

Cuando Pedro estuvo en la barca nadie se atrevía a hablar. A pesar de tantos milagros como antes habían visto, *estaban* —dice Marcos— *estupefactos en extremo, tanto más que no habían pensado bien el suceso de los panes, sino que más bien su corazón estaba petrificado* (6,51-52).

Era, sí, demasiado duro para ellos. Pocas horas antes habían visto cómo miles de personas se alimentaban con unos pocos panes. Esto les había desconcertado, pero no se habían parado a pensarlo. Entre la alegría y el dedicarse a repartir la comida para todos, apenas habían prestado atención al prodigio. Pero luego, aquella misteriosa huida de Jesús, el dejarles solos, la noche en la barca, el miedo por sus propias vidas, el fantasma que se acerca hacia ellos y les habla, la locura de Pedro, el nuevo terror de ver ahogarse al compañero, la dura frase de Jesús... Demasiadas cosas para poder entenderlas juntas.

Sólo más tarde, mucho más tarde las entenderían, cuando le vieron andar de nuevo, pero ya no sobre las aguas del mar, sino sobre las de la muerte. Entonces entendieron este caminar. Anunciaba otro triunfo en otra madrugada como aquélla.

Pero ahora nada entendían. Seguían tras él, entre la admiración y el miedo, entre

el desconcierto y la alegría. Se sabían llamados para algo terrible, pero no lograban entender para qué.

VI. EL SÁBADO

Hay, entre los de Jesús, toda una serie de milagros que se caracterizan por su aire polémico, milagros que son, en frase de Mussner, *manifestaciones de la ira de Dios frente al falso legalismo*. El mismo Jesús que, en sus exorcismos, combatía con el demonio, lo hace, en estos otros milagros, con su hijo mayor: la hipocresía.

Hay, efectivamente, un numeroso grupo de milagros que constituyen un «frente antirabínico o antifariseo». En ellos el centro no es la curación, sino lo que, a través de ella, se dice: que Cristo es el Señor del sábado, que Cristo es el verdadero sábado.

El sábado era, en sus raíces, no sólo una institución limpia, sino también un día sagrado. *Seis días trabajarás; el séptimo descansarás; no has de arar en él, ni has de segar* (Éx 34,21). El decreto del Éxodo buscaba, al mismo tiempo, el respeto a Dios y el respeto al hombre, no una nueva forma de esclavitud.

Y en todas las páginas de la Escritura permanecía esta visión noble y positiva del día de Dios: era un día *de fiesta* (Os 2,13; Is 1,13), fiesta en la que la alegría humana se unía a la religiosa (Lev 19,3; 26,2; Núm 28,9; Éx 35,2). Era el día de la asamblea comunitaria (Lev 23,3), apto para consultar a los profetas (2 Re 4,23), para reunir amistosamente a todos los miembros de la familia, criados y extranjeros (Éx 20,10; Dt 5,15), para ofrecer a Dios sacrificios especiales (Núm 28,9), para recordar la alianza que Dios ha hecho con el hombre (Ez 20,10-20; Is 56,4-6; 58,13).

Pero toda esta zona de gozo, descanso, amistad y servicio, se había sumergido, por obra y gracia de los fariseos, en un complejo tal de preceptos que la alegría había quedado aprisionada entre tan espesa red. Existían dos libros enteros (*Shabbath* y *Erubin*) dedicados a recopilar todas las prescripciones referentes al sábado, con nada menos que 39 grupos de actos prohibidos en ese día. Grupos que iban desde lo más grande (durante la persecución de Antíoco IV Epifanes algunos judíos se dejaron matar por no batallar en sábado) hasta mayores minucias como la prohibición de escribir dos letras seguidas, hacer o deshacer un nudo, encender o apagar una lámpara, dar dos puntadas de costura, andar más de 900 metros...

Muchas de estas prescripciones rabínicas eran simples interpretaciones fanáticas de la ley. Allí donde ésta prohibía transportar cargas —con el simple sentido de respeto al descanso humano— los rabinos interpretaban cosas como éstas: *Es culpable de violación del sábado el que transporte la cantidad de comestibles equivalente al peso de un higo seco, o la cantidad de vino que basta para la mezcla de una copa, la leche que se toma en un sorbo, la miel que se pone en una herida, el aceite necesario para ungir un miembro pequeño, el agua que se requiere para la unción de unos ojos*. Hasta estaba prohibido llevar encima el sábado el portamonedas.

Y una mujer no podía salir de casa llevando encima una aguja de coser, ni un anillo que tuviera algún engaste, ni una pastilla de perfume, ni una botella de bálsamo.

Todo este minuciosismo prohibitivo tenía como contrapartida la habilidad interpretativa para encontrar soluciones. Por ejemplo un nudo podía desatarse siempre que fuera con una sola mano; o en caso de que el nudo no fuera de cuerda, sino de tela o de cualquier otra cinta. El portamonedas no podía llevarse encima, pero podía llevarse sobre un animal de carga; o encargarse de llevarlo a alguien que no fuera judío.

Aún hoy, en los barrios ortodoxos de Jerusalén, se encuentra este tipo de juegos. En sábado no puede encenderse una cerilla, ni el televisor, ni la lumbre, ni la luz, ni poner en marcha el coche. Pero yo he visto en muchas casas una instalación de relojería complicadísima que se ponía en marcha el viernes para que el sábado a una hora precisa se encendiesen o apagasen las luces, los hornos, la radio o el televisor. Y amigos míos no podían encender una cerilla para prender su cigarrillo, pero podían encenderlo con el mío o prenderlo en cualquier vela encendida desde el viernes. Y he pagado en sábado más de un tranvía a amigos judíos que, no llevando dinero encima ese día, me prometían pagármelo ellos a mí al día siguiente.

Lo grave de este minuciosismo legalista es que se llegaba hasta el mismo terreno de la salud. Una herida no podía curarse en sábado fuera de caso de verdadero peligro de muerte. El Talmud permitía, por ejemplo, a quien tuviera dolor de muelas, enjuagarse con vinagre, pero a condición de tragárselo, ya que entonces era tomar alimento. Escupirlo hubiera sido, en cambio, medicarse y transgredir, con ello, el sábado. Quien tuviera dislocado el pie podía bañárselo en agua fría, porque esto era una ablución cotidiana; pero no moverlo dentro de la palangana, porque esto era una ablución medicinal.

La magnificación de este minuciosismo legalista llegaba a considerar estas leyes tan importantes como los mandamientos. Encontramos, por ejemplo, sentencias rabínicas como ésta: *Quien come pan sin lavarse las manos es como quien frecuenta a una meretriz; quien descuida el lavarse las manos será desarraigado del mundo.* Y son frecuentes las excomuniones para *los que comen manjares profanos y no en estado de pureza*, es decir sin lavarse antes de comer.

El sábado del corazón

Pero el gran problema es que todo este legalismo era la gran tapadera para olvidar obligaciones mucho más importantes. El fariseo colaba literalmente el mosquito y se tragaba el camello. Por eso encontramos en los profetas frases tremendas que anuncian la crítica de Cristo al sábado: *El incienso —dice Isaías poniéndolo en boca de Dios— me es aborrecible, y las neomenias, y los sábados y las fiestas solemnes; las fiestas con crimen me son insoportables... Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien* (Is 1,13-17).

Habían olvidado muchos judíos que lo importante es lo que san Agustín llamó el «sábado del corazón» porque, contrariamente a quienes piensan que sólo quien no guarda el sábado peca, lo cierto es que *quien no peca ése es el que verdaderamente guarda el sábado*.

¿Y en cuanto a Jesús? Entiende y vive como nadie ese «sábado del corazón». No desprecia el que se dedique un día a Dios y al descanso, no suprime violentamente la celebración. Al contrario: él mismo lo observa en su sustancia. Ese día acude a la sinagoga a orar más que en ningún otro día (Mt 4,23; Mc 6,2; Lc 4,15; Jn 18,20). Piensa que, además, ése es el día de la caridad: por eso casi gusta de multiplicar en ese día los milagros (Mt 12,9-14; Mc 1,21; Lc 13,10; Jn 5,1). Sabe y pregona que *el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado* (Mc 2,27). Y se proclama a sí mismo *Señor del sábado* (Mt 12,8) y esto no sólo porque él tenga autoridad para ponerlo y quitarlo, sino, sobre todo, porque sabe que, cuando llegue su Reino, allí todos los días serán sábado porque todos los días serán de Dios y de la alegría.

Primer choque con los fariseos

Desde estos puntos de vista el choque con los fariseos era absolutamente inevitable. La primera escaramuza tuvo lugar en Galilea y con un motivo fútil: los discípulos de Jesús, pasando junto a un trigal en sábado, se habían atrevido a coger unas espigas. Y los fariseos no reprochaban este gesto como un robo, ya que el caso estaba expresamente permitido por la ley, sino como una violación del sábado. Si no podía comerse una fruta caída en sábado de un árbol y si dudaban en comer un huevo puesto en sábado por las gallinas, ¿cuánto más reprobarían el que los apóstoles se atrevieran a «segar» media docenas de espigas?

Jesús responderá a sus adversarios desconcertándolos: ¿Acaso David no se atrevió en una ocasión a comer, él y sus soldados, los panes de la proposición, que sólo es lícito comer a los sacerdotes? (1 Sam 21,2). ¿No podía, pues, saltarse otra ley él, que era más que David?

Con su respuesta, Jesús elevaba el problema. No entraba en la minucia. Ponía en tela de juicio la interpretación rigorista de la ley y se autonabraba a sí mismo superior a todo cuanto estuviera legislado por y para el hombre.

Este primer enfrentamiento, aun puramente verbal, dejaba las espadas en alto. Y los fariseos de Galilea, aun siendo muchos menos en número y poder que los de Jerusalén, descubrieron dónde tenían al enemigo.

Pocos días después tuvieron la ocasión de comprobar el tamaño de su adversario. Era también sábado y Jesús predicaba en la sinagoga. Era frecuente que los asistentes pudieran hacer preguntas al que había interpretado la Escritura. Y aquel día el grupo de fariseos asistente se fue derecho al tema: *¿Es lícito curar a un enfermo en sábado?*, le preguntaron (Mt 12,10).

Esperaban, sin duda, que Jesús les contestaría con toda una teoría de distinciones explicando qué masajes podían hacerse y cuáles no. O pensaban que diría que sólo era lícito en caso de peligro de muerte.

Pero Jesús prefirió contestar con hechos y no con palabras. Había en la sinagoga un hombre que tenía una mano paralizada y Jesús le mandó que se adelantara. Fue entonces Jesús quien preguntó: *Decidme ¿es lícito hacer bien o mal en sábado, es lícito salvar o arruinar una vida?*

Ellos se dieron cuenta de que Jesús había trasladado de campo el problema. No entraba en debate de minucias, iba a la sustancia ética de las cosas. ¿Quién de ellos se atrevería a decir que en el día de Dios estuviera prohibido hacer el bien? Por eso callaron. Ése era un campo en el que se sentían perdidos. Y no se atrevían a confesar que ése era el verdadero centro del problema.

Ante su silencio Jesús pasó a la acción: *Extiende tu mano*, dijo al enfermo. Y la extendió —dice Mateo— *sana como la otra* (Mt 12,13).

El argumento era esta vez irrefutable: si Dios rubricaba una acción con un milagro era evidente que no se trataba de una acción moralmente mala. Pero la cólera de verse arrinconados pudo más en los fariseos que la luz de la verdad. Por eso, junto a la admiración de la gente sencilla, nació el silencio torvo de los fariseos que preferían dudar de Dios antes que de sus ideas. Por eso sacaron la más extraña conclusión que se puede sacar de un milagro: se reunieron para pensar qué podían hacer contra él, para estudiar cómo podían perderle.

Y esto lo hacían en el mismo momento en que descubrían que el poder de Dios estaba con él. Estaban en su contra precisamente por eso. En ese momento comenzó a parecerles verdaderamente peligroso. Mientras sólo predicaba, no resultaba un enemigo serio. Pero ahora que se mostraba como mucho más que un hombre es cuando comenzaba a resultarles intolerable. Era para ellos como si Dios se hubiera escapado de su jaula. Llevaban años, décadas fabricándole una cárcel a Dios. Habían trenzado toda una tupida red de prescripciones en las que Dios tenía la obligación de moverse y hacerse razonable. Pero he aquí que Dios parecía querer salirse de su jaula e invadir dominios en los que ellos mandaban. ¿Cómo podían soportarlo? Ellos estaban convencidos de hacer un servicio a Dios ayudándole a que los hombres le obedecieran. Dios debería pagarles al menos con su silencio, dejándoles trabajar, puesto que en su honor lo hacían. Si Dios se mostraba más grande de lo que ellos señalaban, habría que recortarle a Dios ese sobrante peligroso, que ya no era ley, sino locura. Por eso se reunieron. De ahora en adelante dedicarían tanto afán a acorralar y eliminar a ese nuevo Dios como el que habían puesto antes en fabricar las reglas de juego del Dios que les gustaba imaginar. La lucha había comenzado.

El paralítico de Bethesda

El encuentro frontal tendría lugar en Jerusalén en uno de los viajes que hizo Jesús a la

Ciudad Santa para celebrar «la fiesta de los judíos», como dice san Juan. Mientras Jesús permaneció en Galilea, los fariseos no pusieron en marcha su máquina de ataque. Que le siguieran grupos de aldeanos no les intranquilizaba demasiado. Pero que viniera a provocarles a su propia madriguera de Jerusalén era inaudito. Porque Jerusalén era su reino.

La escena ocurrió en la llamada Piscina Probática del barrio de Bethesda. Era éste un arrabal que —como ocurre hoy— estaba naciendo fuera de las murallas de la ciudad, al norte, y que era conocido con el nombre genérico de Ciudad Nueva o el específico de Bethesda, que algunos exégetas traducen por «casa del olivar» y otros por «casa de la misericordia». Había allí una gran piscina en la que se recogían, como en la de Siloé, las aguas de una fuente intermitente. En torno a la piscina, había crecido una gran edificación de cinco pórticos, medio hospital, medio templo supersticioso dedicado a divinidades paganas. Era, en realidad, un depósito de agua mineral a la que se atribuían propiedades milagrosamente curativas. La explicación científica más probable es la de que, en ciertos períodos, el calor subterráneo hacía subir a la superficie el concentrado de las sales metálicas del manantial, lo que acentuaba en aquellos momentos las propiedades curativas del agua. Pero el vulgo atribuía aquel inesperado borbollar a la mano de un ángel que removía, de tiempo en tiempo, las aguas. Lo demás lo hacía la esperanza de cuantos allí se arremolinaban. Porque los pórticos se habían convertido en un permanente lazareto en el que se acumulaban ciegos, tullidos o simplemente pobre gente que se acogía a aquel techo como su única propiedad.

Cuando Jesús entró en los pórticos de la Probática no se puso a discutir lo que de supersticioso había en la espera común. Sus ojos se fueron hacia un enfermo que parecía especialmente miserable: llevaba nada menos que treinta y ocho años paralítico, encadenado a sus miserables parihuelas, solo ante la vida y el dolor.

¿*Quieres curar?* La desconcertante pregunta no extrañó al enfermo. ¡Claro que quería curar!, pero ¿cómo hacerlo? Explicó a Jesús con humilde sencillez que no tenía a nadie que le ayudase a introducirse en el agua cuando borbollaba. Tenía que arrastrarse él solo, con un esfuerzo sobrehumano y, para cuando quería llegar al agua, el efecto curativo, para él milagroso, ya había cesado.

Jesús no discutió, ni aclaró los absurdos sueños del enfermo. Hizo algo mucho más sorprendente. Sin que el enfermo le pidiera nada, sin presentarse siquiera a él, sin que éste pudiera poner en marcha su fe, puesto que ni conocía a Jesús, el paralítico oyó la más extraña de las órdenes: *Levántate, toma tu camilla y anda* (Jn 5,8).

El enfermo debió de mirar asombrado a quien le hablaba y, al mismo tiempo, mucho más desconcertado aún, percibió un nuevo vigor en su sangre. Sin contestar, intentó moverse, y vio que podía hacerlo. Trató de levantarse, y podía. Como magnetizado, cogió su camilla, cargó con ella y salió saltando, sin detenerse siquiera, a dar gracias a Jesús.

Era día de sábado, dice ahora el evangelista, señalando lo que va a ser el centro

de su narración. Un hombre que, en pleno sábado, cruza las calles de Jerusalén con una camilla a cuestas era, en aquellos tiempos, tan sorprendente como un cielo estrellado a mediodía. Las gentes se detenían a mirarle y contemplaban su andar como un sacrilegio, pero nadie se atrevía a decirle nada, precisamente por tan enorme como su falta era.

El hombre, que ni se había detenido a pensar qué día era de la semana, tan alegre iba, se encaminó al templo para dar gracias a Dios. Y aquí la sorpresa, al verle aparecer cargado en el atrio, fue aún mayor. Alguien le salió al paso deteniéndole y pronto se formó en torno a él un corrillo de gente. *¿Cómo te atreves a llevar eso a hombros, siendo día de sábado?* Ahora entendió el buen hombre por qué todo el mundo lo miraba con tal desconcierto. Pero dio entonces una respuesta que para él era más que evidente: *quien me ha curado me ordenó que tomara mi lecho y anduviera*. Los rabinos no replicaron a esta argumentación del hasta hoy enfermo. Sabían que era absolutamente correcta. Ellos mismos lo enseñaban en el templo: *Si un profeta te dice: «Quebranta las palabras de la ley», obedécele, excepto en lo que toca a idolatría*. Por eso lo que pidieron al hombre fue el nombre de quien le había curado para comprobar si era un verdadero profeta. Pero el curado ignoraba hasta el nombre de su bienhechor y no pudo responderles.

Sólo más tarde quiso la casualidad, o la providencia, que Jesús y el paralítico se encontraran de nuevo en el templo. Y ahora el enfermo corrió hacia él, para preguntarle quién era y darle las gracias. *Bien, —le dijo Jesús—, ahora que has sido curado, no peques más, no vaya a acontecerte alguna desgracia mayor*. Jesús, que se había preocupado primero del cuerpo del hombre, completa ahora su obra ocupándose de su alma. Pecar, él lo sabe, es una desgracia mayor que la que aquejaba hasta hoy al pobre hombre.

Y éste se fue corriendo, ingenuo, a contar a los fariseos que era Jesús quien le había curado. No había en sus palabras nada parecido a una delación. ¿Cómo iba a suponer que los fariseos —mucho mejores que él— no iban a admirar a Jesús por aquella obra que a él le llenaba de entusiasmo?

Pero no fue precisamente admiración lo que los fariseos sintieron. Se fueron a buscarle con reproches y amenazas. *Le perseguían* dice san Juan (5,16).

Mas la respuesta de Jesús aún les encolerizó más: *Mi Padre sigue obrando todavía y por eso obro yo también*. Entendieron muy bien: estaba pintando sus milagros como una creación continuada, se estaba haciendo igual a Dios. Filón había descubierto esta naturaleza operante de Dios con hermosas imágenes: *Nunca cesa de obrar. Así como la traza del fuego es quemar y la de la nieve enfriar, así es propio de Dios el obrar*. Ellos le preguntaban por el sábado, por el día del descanso de Dios, y Jesús les contestaba que el descanso de Dios no era inacción, que podía descansar de hacer, pero no de amar. Por eso Jesús podía amar todos los días de la semana, sábado incluido.

Entendieron, entendieron muy bien. Y ahora la decisión que tomaron no se quedó

a medio camino: *Por eso los judíos buscaban con más ahínco matarle, pues no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía que Dios era su Padre, haciéndose igual a él (Jn 5,18).*

Ahora sí que el problema estaba planteado sin rodeos. No se preguntaron ya más por los milagros de Jesús. No les interesaba saber si éstos eran verdaderos o falsos, si probaban o no quién era su autor. Él no podía ser Dios porque no entraba en sus casilleros. En todo caso no era el Dios que ellos deseaban. Debía morir. Sólo faltaba esperar el momento y la ocasión oportunos.

VII. EL PERDÓN DE LOS PECADOS

Entre todos los milagros de Jesús, el de mayor colorido popular es sin duda la curación del paralítico de Cafarnaún. Tiene en su arranque un cierto aire de fábula picaresca, aunque, como veremos, gira de pronto y se va hacia las mayores profundidades teológicas.

La escena ocurre una mañana luminosa. Jesús acaba de regresar de una de sus correrías apostólicas por Galilea y, para descansar unos días inadvertido, se ha escondido no en la casa de la suegra de Pedro ni en ninguno de los lugares donde suele parar, sino en casa de un amigo desconocido. Pero la noticia de su presencia corre como pólvora por la ciudad. Y comienzan a llegar los hambrientos de su palabra. Jesús, una vez más, no sabe negar el pan de su mensaje. Y la casa va, poco a poco, llenándose de oyentes. Todos los rincones del cuarto donde habla están ya ocupados. Abren la puerta y los últimos venidos se agolpan en el patio frente a la casa. Desde allí oyen respetuosos la voz que llega desde el interior.

Es entonces cuando se acerca a la casa un grupo de cuatro que traen a hombros, sobre su camilla, a un joven paralítico. Intentan abrirse paso, pero la pequeña multitud ante la puerta no se mueve. Discurren unos segundos y se les ocurre la hermosa locura: si abren un boquete en la terraza y descuelgan por él a su amigo enfermo, Jesús se encontrará forzosamente ante él y se verá forzado a curarlo. Dicho y hecho. Por la escalera exterior, que es común en las casas palestinas, subieron al terrado. No era éste muy sólido sin duda. Como era corriente en muchas casas palestinas, sobre el entramado de las vigas de madera había, quizá sólo una cubierta de cañas y ramaje con una leve capa de arcilla apisonada fácil de remover (y que de hecho había que apisonar de nuevo cada vez que llovía).

Quienes estaban abajo oyeron, sin duda con inquietud, los ruidos en el techo. Vieron luego cómo se abría la luz y cómo en el agujero aparecían cuatro rostros humanos que retiraban tejas y ramas. Por un momento creyeron que eran simplemente cuatro oyentes más, excepcionalmente curiosos. Pero luego en el agujero apareció un gran bulto que al principio no identificaron. Algo bajaba del techo sujeto con cuerdas, algo extraordinariamente pesado. Hubo quizá un momento

de miedo ante los trozos de techo que caían junto al objeto que atado descendía. El corro que rodeaba a Jesús se abrió y, cuando estuvo a la altura de sus ojos, vieron todos sorprendidos que era un hombre lo que bajaba sobre el extraño atadizo de camilla que descendían.

Quedó el cuerpo del hombre ante Jesús y nadie se atrevía a decir nada. ¿Hacía falta pedir algo? ¿No decía ya suficientemente el gesto de los audaces, que ahora estaban medio avergonzados, medio orgullosos de su atrevimiento?

Pero no es el ingenio ni la osadía lo que impresiona a Jesús, sino la tremenda fe que el gesto suponía. Se acerca al paralítico. Le llama «hijo» con un gesto casi más maternal que paterno. Y, entonces, dice él algo que es más desconcertante que la audacia del enfermo y los suyos. *Hijo, —dice—, tus pecados te son perdonados.*

Pecado y enfermedad

¿Qué sintieron quienes escuchaban tan extraña «salida» de Jesús? ¿Qué sintió, sobre todo, el propio enfermo? Entre los judíos era frecuente unir el concepto de pecado con el de enfermedad. Pero Jesús los había distinguido claramente en el milagro del ciego. Y aquí mismo, con su gesto, los distingue: ha perdonado sus pecados al enfermo, pero éste sigue postrado en su camilla. ¿Sintió por ello una profunda decepción? ¿Nació quizá en él un movimiento de rebeldía, un deseo de gritar que él había venido para que sus piernas se moviesen y no para un fantasmagórico perdón de los pecados?

El dolor es un extraño árbol que produce muy diversos frutos según la tierra en la que se planta. En algunos es una misteriosa bendición, en otros una siembra de sal amarga o frívola. Rosales ha escrito bella y justamente que *las almas que no conocen el dolor son como iglesias sin bendecir*. Pero tampoco deja de ser cierto que el dolor, como la bendición, no llena esos templos, ni impide que un día queden ruinosos y cobijen sólo al viento. El dolor fecunda a algunos, atrofia a muchos. Hace que algunos descendan al centro de su alma para entender allí esa relación que existe entre la dramática trinidad del dolor-pecado-muerte, y ese misterio que hace que el dolor sólo sea negativo cuando a él se une la amargura. Para éstos el dolor es un acicate, no un freno; una fecundación, no una parálisis.

Pero también es cierto que a muchos la enfermedad sólo les conduce a la misma enfermedad, a girar y dar vueltas en torno de sí mismos, reduciendo toda la sustancia de su vida a una permanente lamentación o a una segregación de sueños. Entonces el dolor no conduce a la profundidad, sino a la frivolidad. Y a una superficialidad tan grande que ni siquiera puede descubrirse como tal. Viven así a la ligera, como la gente frívola, sólo que su pista de baile es el propio lecho.

Si el paralítico de Cafarnaún era de estos últimos debió de sentir, al oír a Jesús, una profunda rebeldía interior. No entendía ni qué era el pecado, ni para qué podía servir el que se lo perdonasen.

Pero, si era un enfermo vivificado por el dolor, debió de entender que Jesús, aun no curándole, había tocado el nervio de su vida y de su alma. Si, además, hubiera sido un verdadero creyente, habría entendido que, con aquella frase, Jesús entraba en el mismo núcleo del evangelio.

No hay, evidentemente, buena nueva allí donde no hay perdón de los pecados. Jesús lo dirá sin rodeos: *No vine a llamar a justos, sino a pecadores* (Mc 2,17). Esto —como comenta Guardini— *no quiere decir que excluya a los justos, sino que no los hay. Los hombres que no se consideran pecadores no existen para la Redención, o, mejor dicho, su redención consiste ante todo en que reconozcan ser pecadores.*

Los antiguos unían indebida y exageradamente las nociones de pecado y enfermedad. El suyo era un Dios vengativo que respondía con la enfermedad a las ofensas de los hombres. El enfermo o era un pecador o un hijo de pecadores.

Nosotros nos hemos ido hoy al otro extremo no sólo separando pecado y enfermedad, sino incluso reduciendo el pecado a una especie de neurosis más. Desde este planteamiento, mal podemos entender las curaciones de Jesús: forzosamente tenemos que reducirlos a puros gestos de poder. Pero en Jesús interesa mucho más el signo que el gesto. El brazo, la pierna o el ojo que se curan son siempre mucho más que eso. Y son importantes sólo en la medida en que significan que algo ha cambiado también en el alma del curado. Un Cristo que «arreglase» brazos o piernas, sería simplemente un curandero un poco mejor de lo normal. La salvación que Jesús trae es mucho más radical y profunda. Es del pecado de lo que viene a salvar. Del pecado y todos sus bordes.

Qué es ser pecador

Por eso urge antes que nada aclarar aquí qué sea ser pecador. ¿Haber transgredido una norma como quien hoy, en carretera, se salta un *stop*?

Escribe Guardini:

No sólo se es pecador por haber perjudicado a un hombre o a una causa, sino también a la verdad y a la justicia santas y eternas. Es estar en oposición no tan sólo con la ley moral eterna, sino con el Dios vivo y santo. El pecador repite el viejo ataque de Satanás: es la tentativa horriblemente insensata y profundamente arraigada en el alma, de destronar a Dios, de rebajarle, de destruirle... He aquí por qué el pecado ataca también la vida humana santa y surgida de Dios, y se convierte en destrucción de esa vida natural. No queda encerrado en el ámbito de la conciencia individual, sino que se convierte en culpabilidad social y destino colectivo. El pecado es todo eso.

Puede, por ello, que pecar no sea tan fácil como algunos creen, pero es, ciertamente, mucho más hondo e importante de lo que nos gustaría a todos creer.

Los escribas que aquel día de Cafarnaún escuchaban a Jesús, podían ser hipócritas pero no eran superficiales. Por eso entendieron muy bien la hondura de lo que acababa de ocurrir ante ellos. No les pareció absurdo el que Jesús diera perdón donde le pedían curaciones, lo que les pareció audaz es que se atreviera a conceder el perdón de los pecados: *¿Qué dice este hombre? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?* Pensaban en profundidad, aunque no se atreviesen a decirlo.

Jesús había logrado con su desconcertante frase lo que realmente quería: mostrar que, en sus curaciones, iba más allá, hasta el fondo profundo del pecado. Y quiso expresarlo visiblemente:

¿Qué es lo que estáis pensando en vuestros corazones? ¿Qué es más difícil: decir al paralítico: «Tus pecados te son perdonados» o decirle: «Levántate y anda»? Pues bien: para que sepáis que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados, «yo te lo mando —dice al paralítico—: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa».

Aquí hemos tocado verdaderamente fondo. Pero no debemos precipitarnos: a la pregunta de Jesús solemos contestar que es igualmente difícil que el enfermo quede curado y que el culpable ya no lo sea. Ambas cosas, pensamos, sólo puede hacerlas Dios. Perdonar, decimos, es tan difícil como crear.

En rigor tendríamos que decir —como intuye Guardini— que *perdonar* (tal y como Dios perdona) *es más difícil que crear. Sólo puede perdonar el Dios que está por encima de «Dios».* Esta frase es disparatada; sin embargo, su insensatez nos dice algo que es justo. Jesucristo vino efectivamente para revelarnos al «Dios que está por encima de Dios», no al «Ser supremo», sino al Padre. Efectivamente, para curar una enfermedad, sólo hace falta poder. Para perdonar los pecados hace falta además una infinitud de amor. Porque el *perdón verdadero rebasa el poder creador como el amor rebasa la justicia.*

La razón de que no entendamos esto es que solemos confundir el perdón de Dios con el perdón de los hombres. Cuando nosotros perdonamos algo, nuestro perdón no anula la existencia de la ofensa que nos han hecho: el ofensor sigue siendo ofensor; lo que sucede es que nosotros, benignamente, desviamos la mirada, no tenemos en cuenta esa ofensa, nos esforzamos en olvidarla, no nos irritamos contra ella ni la castigamos.

El perdón de Dios va mucho más allá. Un perdón como el de los hombres no hubiera necesitado una redención. Dios habría podido hacerlo «cómodamente» desde su cielo. Corazón mayor que el de los hombres no le falta.

Pero su perdón implicaba una muerte y una nueva creación. El pecado era sumergido en el amor y desaparecía como tal pecado. Al mismo tiempo, el hombre que fuera pecador resucitaba a una nueva vida. No se convertía en un «vacío de pecado», en un «expecador», sino en una plenitud de gracia, en un «justo». La justicia de Dios no sólo ilumina «desde fuera» mi alma, sino que, por obra de ese

perdonador, se hace mía, me pertenece verdaderamente.

Es evidente que esta obra —que resume toda la tarea redentora de Cristo— es más difícil que curar a un paralítico y que sólo puede ser obra de un Dios-Padre. Cristo se limitaba en esta página del evangelio a adelantar la idea. Era para él muy importante que nadie se quedase en la pura piel del milagro, olvidando que era a todas las almas paralíticas a quienes él venía a decir: «Levántate y anda».

Muchos lo intuyeron. Por eso se quedaron *extasiados*, por eso *daban gloria a Dios* y exclamaban: *Jamás hemos visto cosa semejante*.

El milagro y los inquisidores

El tema del perdón de los pecados reaparece en otro de los milagros, tal vez el más minuciosamente narrado en los evangelios. Lo cuenta san Juan con la mejor técnica progresiva del dramaturgo.

Había a la puerta del templo un ciego que pedía limosna. Era sin duda un personaje muy conocido, puesto que todos sabían que su ceguera era de nacimiento. Al pasar ante él, los discípulos preguntaron a Jesús: *Maestro ¿quién pecó para que éste naciera ciego, él o sus padres?* En pocas palabras resumían lo que era idea común entre los judíos de entonces. Pero Jesús, aunque en muchas ocasiones uniera las ideas de enfermedad y pecado, les invitó a ir más en profundidad: *Ni él pecó, ni pecaron sus padres. Está ciego para que se manifiesten en él las obras de Dios*. Jesús rechaza un planteamiento mecanicista y presenta al ciego como parte de esa humanidad doliente para la cual —formada toda entera por ciegos— va a ser Jesús la *luz del mundo*.

Se volvió entonces Jesús y, sin que nadie se lo pidiera, se dirigió al ciego, escupió al suelo, formó un poco de barro y restregó con él los ojos del ciego. *Ve*, —le dijo después—, *y lávate en la piscina de Siloé*. Jesús volvía a usar la técnica de curación progresiva, adoptando las técnicas entonces usuales entre los médicos.

El ciego, sin entender en absoluto lo que estaba ocurriendo y fiado sin duda en lo que de Jesús había oído, obedeció. Y sus ojos se abrieron.

La narración podía concluir aquí. Pero Juan la rodea de una nube de testigos que lo garanticen. Un auténtico proceso inquisitorial que garantice la realidad del hecho.

Conducido por la alegría, el ciego regresó a su barrio. Y su llegada fue una común sorpresa. Los vecinos discutían: ¿Era aquél el ciego a quien tantas veces habían visto pedir por sus calles? Unos decían: El mismo. Pero otros pensaban que se trataba de alguien parecido. En realidad, pocas cosas cambian tanto un rostro como la luz de unos ojos abiertos. Y le asediaban: *¿Cómo se te abrieron los ojos?* Y el ciego contaba lo que Jesús había hecho con él. Pero apenas sabía decir otra cosa de Jesús que su nombre. Por no saber, no sabía ni dónde estaba ahora.

Los vecinos le condujeron entonces a los sacerdotes y fariseos. El prodigio era para ellos tan maravilloso que lo presentaban como un triunfo común.

Y los fariseos reaccionaron según su lógica habitual. Podían haber concluido: «Hace milagros, luego es un profeta». Pero pensaban: «Cura en sábado, luego es un pecador».

Pero la solución no era tan sencilla. Alguno preguntó: «Y si es un pecador ¿cómo es que hace cosas tan prodigiosas?».

La pregunta hizo vacilar a los fariseos. Habría que comprobar ahora si el milagro era real. No fuera a ser todo una farsa inventada por los discípulos del Galileo.

Preguntaron a los padres del ciego. Y la respuesta de éstos fue la típica del pobre ante el poderoso: *Sabemos que éste es nuestro hijo y que nació ciego. Cómo es que ahora ve, eso no lo sabemos. Preguntádselo a él, que ya es mayorcito.*

Cerrada esta puerta, volvieron al ciego: *Nosotros sabemos que ese hombre que dices que te curó es un pecador. Reconócelo tú también.* El curado volvió a refugiarse en el lenguaje a la vez evasivo y retador. *Si es un pecador o no, yo no lo sé. Lo que sé es que estaba ciego y ahora veo.*

La lógica era aplastante. Pero ellos inquirieron de nuevo cómo había ocurrido la cosa. El ciego se volvió ahora irónico. Se sentía fuerte al ver retroceder a sus enemigos. *Ya os lo he dicho y no me habéis hecho caso. ¿Para qué queréis oírlo otra vez? ¿Es que acaso pensáis haceros discípulos suyos?*

La ironía de la última pregunta encolerizó tanto a sus adversarios que no encontraron otra respuesta que los gritos y los insultos: *Discípulo de ése lo serás tú. Nosotros somos discípulos de Moisés. A nosotros nos consta que a Moisés le habló Dios. Pero éste ni sabemos de dónde procede.*

El ciego ahora, con la fuerza de quien se sabe en la razón les atacó de frente: *Pues eso es lo raro: que no sepáis de dónde procede un hombre que ha podido abrirme los ojos. Es claro que Dios no escucha a los pecadores, sino al que es religioso y cumple su voluntad. Si éste no procediera de Dios no podría hacer lo que ha hecho.*

La respuesta era tan concluyente que no admitía vuelta de hoja. Por eso, continuaron en su «lógica» del insulto: *Tú, que naciste empecatado de los pies a la cabeza ¿vas a darnos lecciones a nosotros?* Y, muy en inquisidores, no encontraron mejor solución que excomulgarle, echarle del templo. Y lo hicieron precisamente en el momento en que aquel hombre encontraba la fe. Porque el encuentro con los inquisidores hace que pierdan la fe los que quieren perderla y que la encuentren los que quieren encontrarla.

A la puerta del templo el ciego se encontró con un desconocido que fue hacia él: *¿Tú crees —le preguntó— en el hombre que te curó?* El ciego nunca había visto al que le interrogaba, pero su tono le impresionó. Por eso respondió sumisamente: *Dime quién es, Señor, para creer en él.* Jesús le dijo: *Lo tienes ante tus ojos, es el que habla contigo.* Él dijo: *Creo, Señor.* Y cayó de rodillas.

Nuevamente se había arremolinado la gente en torno a ellos y no faltaban algunos de los inquisidores de antes. Jesús dijo entonces, dirigiéndose a todos: *Yo he venido al mundo para abrir un proceso. Muchos de los que no ven, verán. Y muchos de los que*

ven quedarán ciegos. Los fariseos preguntaron coléricos: ¿Somos también nosotros ciegos? Jesús no replicó a su sarcasmo. Dijo. Si fuerais ciegos no tendríais pecado. Pero, como os obstináis en que veis, vuestro pecado sigue ahí.

Ahora todo estaba claro: Jesús había venido a curar a los enfermos. La enfermedad huía ante su sola palabra. El problema era el de los incurables: los que no se creían enfermos, los que ni se planteaban la necesidad de ser curados, los que ante Dios no sentían deseo alguno de tender la mano de mendigos. Ésa era la verdadera ceguera, ése el verdadero pecado. Ésa era la única cerrazón ante la que Dios se sentía impotente.

VIII. DADLES VOSOTROS DE COMER

De todos los «signos» de Cristo el único que es narrado por los cuatro evangelistas es el de la multiplicación de los panes. Y no sólo coinciden en la casi totalidad de los detalles, sino, sobre todo, en considerarlo un milagro que simboliza mucho más de lo que dice, un milagro «abierto» a realidades más altas. Juan, que es el único que recoge las muestras de entusiasmo de la multitud ante lo que acaba de ver, pronto, en su posterior discurso sobre el «pan de vida», nos descubrirá la «trastienda» de esa multiplicación. Y ninguno de los tres sinópticos, que narran el milagro con una impresionante naturalidad, muestra su asombro ante lo ocurrido, ninguno acentúa el aspecto de «maravilla» de la multiplicación, más bien parecen indicar (Mc 6,52 y 8,17-21) que no acabaron de entender su verdadero sentido hasta después de la resurrección. Lo cuentan *mucho más como un misterio que como un milagro*. Tendremos, pues, que leerlo también nosotros de frente y al trasluz, si no queremos quedarnos sin su mejor sustancia.

Los evangelistas sitúan la escena en el tiempo más hermoso en las cercanías del lago. Eran las vísperas de la pascua. Primavera. Una estación que es larga en Palestina. Ya a finales de enero florecen los almendros. En febrero y marzo sigue la familia de las anémonas de todos los colores. A orillas del lago abren sus flores, en abril, las adelfas y los nenúfares rojizos afloran sobre las aguas azuladas. Los trigales se pueblan al mismo tiempo de amapolas.

Por este tiempo, además, no sólo la naturaleza sino también las ciudades se llenan de vida. La proximidad de la pascua multiplica el comercio. Y caravanas diarias comienzan a bajar con sus risas y sus cantos hacia Jerusalén. Las ciudades donde se juntan y hacen alto para pasar la noche —Cafarnaún era una de ellas— ven durante esas semanas doblarse y aún triplicarse su población.

Aquel año, además, la bajada a Jerusalén tenía para muchos un nuevo atractivo: habían oído hablar del profeta que predicaba en Cafarnaún. Contaban de él milagros y milagros. Algunos le pintaban incluso como el Mesías anunciado por los profetas, aunque no faltaban quienes se reían de esto y aun los que le veían como un enemigo

de la ley. La curiosidad llevaría a muchos galileos a unirse a las caravanas que pasaban por Cafarnaún; así matarían dos pájaros de un tiro: cumplirían con su deber de judíos y conocerían al extraño predicador.

Los apóstoles de Jesús acababan de vivir también una apasionante experiencia: por vez primera el Maestro les había enviado a predicar solos. Y habían regresado, a la vez, felices y cansados. Estaban hambrientos de soledad para comentar con Jesús esta su primera aventura apostólica. Pero el ir y venir de la gente no les dejaba en paz. *Eran tantos —comentan los evangelistas— los que iban y venían que no tenían tiempo ni para comer.*

Era lógico que Jesús sintiera necesidad de «huir» de Cafarnaún y de buscar un lugar tranquilo para poder charlar a gusto con los suyos de ese Reino que acababan de ver abríseles entre las manos.

Por eso decidieron embarcar hacia lugares más solitarios. Era de madrugada cuando salieron hacia Betsaida, la que está al otro lado de la ribera del Jordán.

Probablemente no se hicieron a alta mar y se limitaron a ir bordeando lentamente la orilla, de modo que la barca podía verse desde las alturas de la costa.

Cuando las caravanas del día llegaron a Cafarnaún y preguntaron por el profeta alguien debió de decirles que se había marchado. Y la decepción fue grande. Pero algún otro informador les dijo que no sería difícil encontrarle en Betsaida. Aquella dirección había tomado con los suyos. Bastaba, pues, con seguir el camino que bordeaba el lago y, al desembarcar, le encontrarían. La distancia —una legua— era prácticamente la misma a pie que por mar.

Y allá se fueron. Si le encontraban podrían oírle y, tal vez, ver algún milagro. Si no, seguirían simplemente su camino hacia Jerusalén.

Pero, con las prisas de alcanzarle, muchos debieron de olvidarse de reponer provisiones.

La multitud espera

La barca de Jesús bogó aquel día sin prisas. No iban realmente a ningún sitio y los discípulos tenían muchas cosas que contar a su Maestro. Por eso, cuando se aprestaron a desembarcar se encontraron con que quienes venían a pie habían llegado antes que ellos y que les esperaba una verdadera multitud: a las caravanas que bajaban del norte se habían unido todos los curiosos de los alrededores. La mayor parte eran varones —sólo ellos estaban obligados a peregrinar a Jerusalén— pero a bastantes les acompañaban sus mujeres y niños. Sumaban así varios miles.

Era ya más del mediodía cuando la barca tocó la orilla. Y Jesús se conmovió al ver el entusiasmo de aquella gente.

Escribe Willam:

Para un hombre que vive entregado a los demás no hay felicidad mayor que el

ver cómo los otros se imponen también sacrificios por su causa. Esto le incita a la entrega absoluta de sí mismo; el amor se desborda, triunfador de todos los diques que se le puedan oponer.

Por eso Jesús se olvidó entonces de sus deseos de soledad. No era cómodo para él este verse constantemente asfixiado por una multitud que le robaba toda su vida, pero ¿cómo no comprender que en todos ellos —junto a la curiosidad y el egoísmo— había también un deseo limpio de encontrar una verdad y un amor? Eran realmente *como ovejas sin pastor* (Mc 6,34) y Jesús no pudo menos de conmoverse. Bajó, pues, de la barca; subió a uno de los altozanos próximos a la orilla, se sentó y *comenzó a instruirles largamente*.

Ninguno de los evangelistas nos ha recogido lo que Jesús dijo en esta ocasión. Sólo Lucas nos precisa que *les hablaba del reino de Dios* (9,11). Este tema era para Jesús una obsesión. No se cansaba de anunciar ese Reino. Y las gentes no se fatigaban de oírle. Era el sueño de todas sus vidas. Y ahora alguien les decía que estaba a las puertas. Hablaba, además, con un tono tan sencillo que todos le entendían. No echaba discursos, conversaba. No exponía altísimas ideas abstrusas, iluminaba sus pequeños problemas de cada día. Y ni él ni sus oyentes se dieron cuenta de cómo pasaba el tiempo.

¿Cuántas horas estuvo hablando? No lo precisan los evangelistas. Pero debieron de ser varias porque dice Marcos que *la hora estaba muy avanzada*; Mateo comenta que *había llegado la tarde*; y Lucas escribe que *el día comenzaba a caer*. En terminología hebrea estas frases quieren decir las cuatro o las cinco de la tarde, hora evidentemente tardía para quienes no habían comido aún. Jesús, una vez más, enfrascado en asuntos del alma, se olvidaba o parecía olvidarse de lo material.

Dadles vosotros de comer

Tuvieron que ser, por eso, los apóstoles quienes le interrumpieran para llamarle la atención de la hora que era. *Se acercaron y le dijeron: «El lugar es desierto y la hora muy avanzada; despídelos para que puedan ir a las alquerías y a las aldeas de los alrededores a comprar algo que comer»* (Mc 6,35; Mt 14,15). En la frase de los apóstoles se unía el interés de aquella gente y una cierta cólera: ese «despídelos» tiene sabor de un «ya está bien de abusar de ti y de nosotros».

En la respuesta de Jesús hay una punta de ironía: *Dadles vosotros de comer*. «Lo exige, —viene a decirles—, nuestro sentido de la hospitalidad. Si han estado escuchándome y han venido aquí por mí, son mis invitados y debemos preocuparnos nosotros de su comida». (¿O quizá estaba dando una orden a todos los futuros cristianos que a lo largo de los siglos alzarán los hombros ante el hambre del mundo como si no fuera con ellos?).

A los apóstoles no les hizo mucha gracia la respuesta de Cristo. Respondieron

casi molestos: «¿De dónde vamos a sacar comida para tantos?». Le están acusando de pasarse la vida en las alturas. Cómo se ve que son ellos los que tienen que preocuparse de lo material, mientras él se dedica a predicar. ¿Pero se ha dado cuenta del número de los que le escuchan? ¿Qué quiere, que bajen a las aldeas próximas a comprar comida para tantos? ¿Y con qué dinero? Felipe, que se presenta como un gran calculador, dice que hacen falta, por lo menos, doscientos denarios para dar simplemente pan a aquella gente.

Una hogaza de pan costaba entonces un denario si era pan de trigo, y medio si era de cebada. Y con una hogaza podían comer más o menos unas doce personas. Tendrían pan para 4800 personas con doscientos denarios, y eso tratándose de pan de cebada, del que Plinio decía que era «*quadrupedum fere cibus*», comida casi de cuadrúpedos. Y todo ello sobre la base de darles sólo pan. ¿De dónde sacar, por otro lado, la, para ellos, astronómica cantidad de 200 denarios?

Andrés, más humorista que Felipe, o quizá más ingenuo, intervino en la conversación con una frase que a todos debió de parecerles una patochada: *Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces; pero esto ¿qué es para tantos?* (Jn 6,9).

¿Quién es este muchacho que parece ofrecer gratuitamente su comida? Los evangelios parecen gustar de dejarnos estas incógnitas. Es uno de esos «anónimos» que cruzan el reino de Dios sin dejarnos siquiera su nombre. Sin embargo, es posible que, sin su generosidad, no se hubiera producido el milagro. Jesús gusta de que el hombre ponga, en todas sus grandes cosas, algo que es, objetivamente, inútil o totalmente insuficiente, pero, sin lo cual, tal vez el milagro no se haría. Quien hizo el mundo de la nada, construye el milagro sobre nuestras naderías, pero no sin ellas. ¡Bienaventurado muchacho éste, verdadero soldado desconocido de las páginas evangélicas!

La oferta de Andrés era rigurosamente insuficiente. Pero como tenía en su raíz una gota de generosidad (quien da lo que tiene ha dado realmente el infinito) hay ya más que suficiente para que Jesús actúe.

Haced que la gente se siente por grupos de mesas como de cincuenta. Y ocurre el segundo milagro: ni los apóstoles le dicen que ya está bien de bromas, ni la gente parece extrañarse de que les hagan sentarse como para un gran banquete. Junto a esta maravilla de los corazones abiertos al milagro, nada será el que unos pocos panes alimenten a muchos. Al sentarse, los cinco mil hicieron un misterioso acto de fe común. Tenían verdaderamente hambre y, en lugar de ponerse en camino para llegar cuanto antes a donde pudieran comprar alimentos, aceptan la locura de obedecer a quien es más pobre que ellos. Tal vez a algunos les costó hacerlo. Pero estaban tan entusiasmados por la palabra que acababan de oír que ya todo les parecía posible. Obedecieron. Se pusieron en sus manos de taumaturgo o de loco. Es natural que luego, cuando su hambre se sació con el pan multiplicado, no se maravillasen en absoluto: el mayor de los milagros se realizó cuando los cinco mil se sentaron

confiados.

El festín

Lo demás fue ya sólo un añadido y asombra la naturalidad absoluta con que lo cuentan los evangelios. Jesús, cuando todos se hubieron sentado (separados los hombres, las mujeres y los niños, según la costumbre judía) actuó como el gran amo de la casa que prepara un festín para sus invitados. Tomó el pan y los peces que le ofrecían sus discípulos, recitó sobre ellos las tradicionales fórmulas de bendición, y se lo dio a sus discípulos para que comenzaran a distribuirlos.

Aquí los evangelistas no se preocupan por saciar nuestra curiosidad: no dicen si el pan creció entre las manos de Jesús, si aumentaba en las cestas de los que lo distribuían, si cada hombre iba pasando a su vecino una parte de lo que había recibido y era en estas terceras y cuartas manos donde crecía. No nos dicen siquiera que el pan aumentara de volumen. Sólo dicen que hubo para todos con sólo aquellos cinco panes; cuentan que todos se saciaron de comida; aseguran que las sobras llenaron doce canastos, mucho más que los cinco panes iniciales. Y todo esto lo cuentan con la más absoluta naturalidad, sin los detalles inútiles de quien trata de engañar o convencer al que escucha. Cuentan la cosa y la dejan ahí para que la crea quien se atreva a creerla. No tienen el menor interés en convencer o demostrar.

Los racionalistas

Naturalmente no han convencido a todos. He aquí un milagro ante el que es fácil trazar preciosas ironías. *¿Cómo imaginarse —escribe Strauss— un milagro semejante? Panes que engordan en las manos del que los reparte como setas húmedas, peces asados cuyos pedazos, al cortarse, se reproducen instantáneamente como las espinas del erizo. Todo esto no puede pertenecer al orden real, sino a otro campo.* Para Strauss pertenece, evidentemente, al campo del mito.

Pero no es un ejemplo de racionalidad analizar el milagro con armas como la ironía, el argumento más barato que imaginarse puede. Es claro que todo milagro visto con ojos de tierra resulta ridículo y parece imposible. No sería milagroso si pareciera posible. Frente a esas ironías los evangelistas nos cuentan la escena con humilde ingenuidad. Como diciendo: «pensad lo que queráis, pero así fueron las cosas».

Menos gruesa es la interpretación de Paulus que reduce el milagro a su valor simbólico: Cristo no habría multiplicado los panes sino la generosidad. Este milagro sería el de la caridad fraterna.

Evely —con un siglo de retraso— actualiza así la interpretación de Paulus: *Para mí, ahí está el milagro: Jesús convenció a un hombre para que se arriesgase a*

repartir su pan, y ese ejemplo arrastró a los otros a sacar sus provisiones disimuladas y a ponerlas en común. Esto hizo saborear a todos una alegría mucho más reconfortante que la abundancia: el descubrimiento de su fraternidad.

Éste hubiera sido un milagro muy bonito. Pero, desgraciadamente, no tiene más base que la imaginación de Paulus y Evely. En realidad es mucho más coherente quien niega que quien, al «interpretar», inventa lo que las fuentes no dijeron y niega lo que las fuentes dicen.

Este planteamiento puramente simbólico parte, además, de un apriorismo. *Es nefasto* —dice Evely en su comentario— *creer en el milagro de la multiplicación de los panes, si esto nos dispensa de repartir el nuestro.* ¡Claro! Y es nefasto creer en la santísima Trinidad si eso me dispensa de amar a mis padres. Y es nefasto creer que la tierra es redonda si, por temor a caerme rodando por ella, dejo de ir a mi trabajo. En la actualidad son demasiado frecuentes esas afirmaciones que son, al mismo tiempo, evidentes y sofistas. De que una falsa interpretación de un milagro pueda conducir a alguno —a alguien muy superficial y poco cristiano en todo caso— a un egoísta desentenderse de los problemas del mundo, nunca podrá deducirse que haya que reducir el evangelio a dimensiones puramente humanas. Porque alguien, adorando las raíces de un milagro, olvide sus frutos sociales, no tendré yo que menospreciar o reducir a puros símbolos esas raíces. Frente al milagro sin generosidad de los burgueses, levantan hoy muchos que se creen progresistas la generosidad sin milagro. Pero la Iglesia lleva veinte siglos predicando este milagro como fuente y acicate de nuestra generosidad.

El pan de la tierra

Por eso decíamos al principio de este capítulo que este milagro (¿o misterio?) debía leerse a doble luz, porque aún es mayor lo que enseña que lo que narra.

Enseña, en primer lugar, que a Cristo le preocupa el pan de la tierra y no sólo el del cielo. Su misión no era llenar los estómagos de los conciudadanos, pero sabía muy bien que su palabra redentora no saciaba el hambre. Sabía que «dar de comer al hambriento» era también una obligación para él y los suyos. Y, en definitiva, su «dadles vosotros de comer» era un mandato a los apóstoles no menos vinculante que el «id y predicad».

Así lo han interpretado cuantos comentaristas católicos han escrito en diversas épocas sobre este milagro.

San Gregorio Nacianceno centraba su comentario en la afirmación de que *la beneficencia es de precepto, no de consejo* y decía: *Avergonzaos los que retenéis las cosas ajenas. Imitad la equidad de Dios y de esta manera conseguiremos que ninguno sea pobre.*

San Juan de Ávila escribía: *Pues Dios dio su poder y su sangre ¿qué mucho haréis vos en dar vuestra hacienda?*

Y Massillon predicaba en uno de sus sermones:

El Señor utilizó a sus apóstoles para que repartieran el pan. Pudo hacer llover maná. Pero quería hacernos palpar la obligación de la limosna. A quien se desentiende y no toma parte en las calamidades públicas, una sociedad pagana le llamaría mal ciudadano; una sociedad de sabios le juzgaría vil y sórdido; una sociedad de cristianos le juzgaría justamente monstruo indigno del nombre de Cristo, de la fe de la que se gloria y de los sacramentos que recibe.

Sí, Jesús sabe unir el pan y la palabra. Los separatismos de quienes dan la palabra y se olvidan del pan o de quienes se obsesionan por dar el pan y dejan para tiempos mejores el dar también la palabra, poco tienen que ver con la integridad del evangelio. Jesús se preocupa de los «hombres» que le escuchan. No sólo de sus cuerpos. No sólo de sus almas. No separa lo que está unido. No dice: esto es espiritual, esto es material, éste es mi campo, éste no es mi campo. Ésas son nuestras tardías divisiones polémicas. Berdiáyev lo entendió perfectamente: *Si yo tengo hambre, es un hecho físico. Si tiene hambre mi prójimo, es un hecho moral.* Efectivamente: buscar pan para mí es un problema material; buscarlo para mi prójimo es un problema espiritual. Por eso Jesús unió predicación y alimento: en realidad la multiplicación de los panes no fue sino una continuación de su predicación sobre el reino de Dios. Su palabra se hizo pan. El pan fue la última de sus palabras.

El pan del cielo

El riesgo existía, sin embargo. Dar pan es necesario, pero dar pan es peligroso. Porque la naturaleza humana tiende a quedarse en el pan y olvidar la palabra. Los cinco mil que le oyeron, mientras sólo hablaba estaban felices y contentos, pero empezaron a pensar en nombrarle rey cuando sintieron saciados sus estómagos. Su palabra era tan milagrosa como su pan. Pero el hombre sólo entiende los milagros que toca.

Jesús lo diría con tristes palabras poco más tarde: *En verdad, en verdad os digo: vosotros me buscáis no porque habéis visto portentos, sino porque comisteis pan hasta quedar saciados. Trabajad, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que dura hasta la vida eterna, que os dará el Hijo del hombre* (Jn 6,26-27).

Se diría que otra vez juega Cristo a un doble juego: se preocupa del pan material, pero recuerda enseguida que hay otro pan más alto; señala a los suyos su obligación de luchar por la justicia, pero recuerda que aún hay otra justicia más alta; se expone a provocar una revolución que le proclame rey, pero huye porque su realeza es muy otra y porque no puede aceptar que su revolución se quede a medio camino. No separa, supera. El pan de los hambrientos es parte de su Reino. Pero su Reino es mucho más. Él y los suyos tendrán que dar pan a los que tienen hambre. Pero éstos,

una vez saciados, descubrirán que aún tienen un hambre mayor.

Carne de Dios

Pero ese pan de que Jesús habla no sólo es más que el pan material, es también más que un simple mensaje espiritual. El verdadero pan del cielo no es una idea, una caricia celeste. Cuando Jesús habla con los fariseos estos aluden al maná. Ése, piensan, sí que fue verdadero pan del cielo. ¿Por qué Jesús no les da algo así? *En verdad, en verdad os digo* —contesta Jesús— *que Moisés no os dio pan del cielo; es mi Padre el que os da verdadero pan del cielo, porque pan de Dios es el que bajó del cielo y da la vida eterna* (Jn 6,32). El maná venía del cielo, pero no era el verdadero alimento celeste. Calmaba el hambre por unas horas, pero no daba ni podía dar la vida eterna. Es otro pan más alto el que ofrece ésa garantía y no es un pan material, sino una persona, Jesucristo mismo, que viene de Dios y da la vida al mundo. Yo soy —dice sin rodeos— *el pan de la vida; el que viene a mí no padecerá hambre y el que cree en mí no padecerá sed jamás*.

Aquí los que oyen a Jesús vacilan y naufragan: entienden de pan material, pueden llegar a entender que haya ideales más altos que el pan y que alimenten al hombre mejor que ningún alimento. Pero ¿un pan hecho carne, una persona convertida en alimento del mundo? ¿Qué metáfora es ésta?

Jesús prosigue aún. No está usando ninguna metáfora: él es el pan vivo bajado del cielo. Y *el Pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo* (Jn 6,51).

Ahora sí hemos descendido al verdadero fondo. Multiplicar los panes no fue una grandiosa maravilla, fue un diminutísimo anuncio de una tremenda verdad: Dios ama al hombre hasta el punto de estar dispuesto a hacerse comer de él, hasta convertirse en su diario alimento. Reírse de unos panes que crecen cuando se bordea un volcán tan terrible, sólo puede ser signo de no haberse enterado de nada. Limitarse a abrir la boca ante unos panes que crecen, es tener un corazón demasiado pequeño para acercarse al evangelio.

LAS PALABRAS DE JESÚS, LEYES DEL REINO

Si un ángel, descendido hasta nosotros de un mundo superior, nos pidiese lo mejor y de más alto precio que tuviésemos en nuestras casas, la prueba de nuestra certidumbre, la obra maestra del espíritu en lo más alto de su poder, no le llevaríamos ante las grandes máquinas engrasadas, ante los prodigios mecánicos de los que estúpidamente nos envanecemos, siendo así que han hecho la vida más esclava, más afanosa, más corta; sino que le ofreceríamos el sermón de la montaña y, después, únicamente después, un centenar de páginas arrancadas de los poetas de todos los tiempos. Pero el sermón sería siempre el diamante único, refulgente en su limpio esplendor de luz deslumbrante.

Y si un día fuesen llamados los hombres ante un tribunal sobrehumano, en el que hubiesen de dar a los jueces cuenta de todos los errores cometidos y de toda la sangre salida de las venas de nuestros hermanos, y de todas las lágrimas vertidas por los ojos de los hijos de los hombres y de nuestra dureza de corazón y de nuestra perfidia, que únicamente con nuestra imbecilidad es comparable, no llevaríamos como atenuante, como compensación de tanto mal, como descargo de sesenta siglos de atroz historia, ni las razones de los filósofos, por sabias y bien hiladas que estén; ni llevaríamos las ciencias, sistemas efímeros de símbolos y recetas, ni llevaríamos nuestras leyes, turbias componendas entre la ferocidad y el miedo. No, mostraríamos como único atenuante de todas las acusaciones únicamente los pocos versículos del sermón de la montaña y los frutos que ha producido.

Porque el sermón de la montaña es el título más grande de la existencia de los hombres, la justificación de nuestro vivir, la patente de nuestra dignidad de seres provistos de alma, la prenda de que podemos elevarnos sobre nosotros mismos y ser más que hombres.

¿Exagera Papini al escribir estas, al parecer, tan hiperbólicas palabras? ¿Exagera al asegurar que en el sermón de la montaña —y en todas las demás palabras de Jesús, que en ese sermón alcanzan su cima— se encierra lo más alto, lo más sagrado, lo más radical para interpretar la condición humana?

No exagera, ciertamente, al menos si consideramos las palabras de Jesús tal cual son y no como suelen ser servidas entre nosotros. Porque a los cristianos del siglo xx el mensaje de Jesús nos ha llegado perdidas todas sus aristas. Siglos de mediocridad han embadurnado de crema piadosa cada una de sus frases y estamos acostumbrados a oírlas en nuestras iglesias con los dulcísimos tonos de los deliquios misticoides. La palabra «bienaventurado» nos sabe a confitería y un arte mediocre nos ha habituado a ver a un suavísimo Jesús que, sentado en un monte de mansas laderas, predica una dulzastira homilía a una multitud embobada en todos los sentidos de la palabra. Se diría que nuestras iglesias se han convertido hace tiempo en fábricas de azúcar; que hemos confundido «belleza» con «acicalamiento», «verdad» con «agrado», «amor» con «sentimentalismo», «reino de los cielos» con «siesta infinita». La palabra de Jesús ha dejado de ser, así, la proclama de una revolución que sólo puede ser vivida cuesta arriba, para convertirse en una colección de poemas declamables en las fiestas del colegio, algo que puede oírse sin que nos electrice el alma ni nos altere la digestión.

Y, sin embargo, el fuego sigue estando ahí: bajo las cenizas. Basta remover un poco para que salte la llama, para que descubramos que esas palabras son mucho más que palabras. En torno a ellas hace la humanidad su gran apuesta. Al otro lado de ellas está la humanidad nueva que Jesús anuncia. Del lado de acá las diversas formas —burguesas o violentas— en las que el hombre apuesta por lo que tiene de bestia o de rumiante. A un lado está la verdadera alegría; al otro el aburrimiento, disfrazado a veces de carcajada. Y, tal vez, si el mundo de hoy apuesta tan claramente por la mediocre frivolidad, es simplemente porque los cristianos hemos abdicado de esa herencia terrible o hemos preferido colocarla en las vitrinas de nuestros museos, donde pueda admirarse y no usarse, disecada, como una mariposa muerta. Y, sin embargo, esas palabras siguen estando ahí, en carne viva, en espera de que alguien se atreva a enarbolarlas como una bandera, una antorcha o una espada.

El murmullo de su voz

Pero, antes de enfrentarnos con el estudio de las palabras de Jesús, debemos plantearnos un grave problema de fondo: ¿tenemos realmente garantía de que los textos que los evangelistas colocan en boca de Jesús son palabras dichas por él mismo? ¿No serán más bien una creación de la comunidad primitiva que se ponen en los labios del Maestro para darles mayor autoridad?

Hay que empezar reconociendo que la crítica de las décadas pasadas —incluso en ambientes católicos— ha visto con un gran pesimismo este problema. Es, desde luego, un hecho que en tiempos de Jesús no existían cintas magnetofónicas que recogieran sus sermones; y hay que considerar una fábula ese personaje de Mateo, al que pinta Bulgákov siguiendo a Cristo a todas partes con un pergamino de cabra en el que anotaba cuanto el Maestro decía. Los apóstoles, en realidad, no descubrieron la

trascendencia de las palabras de Jesús hasta después de la resurrección y sólo muy tardíamente pensaron en la necesidad de trasmitirlas para que pudiera conservarlas la historia.

Así, puede afirmarse sin rodeos que no nos es posible ver y oír a Jesús de Nazaret más que a través de los ojos y oídos de los primeros cristianos. Pero ¿hasta dónde la transcripción de sus palabras fue un reflejo fiel y hasta dónde creación de la primera comunidad?

Toda la corriente de la «historia de las formas», desde Bultmann, nos ha acostumbrado a oír que *tenemos, cuando más, de las palabras de Jesús, un leve murmullo*. No es verosímil, piensan, que treinta años después de su muerte alguien recordase de él sino algunas ideas o palabras sueltas. Con lo que la Iglesia primitiva fue creando, con intenciones catequéticas, todo un mensaje de Jesús, poniendo en su boca palabras y sermones que los mismos discípulos creaban.

Hay en este planteamiento algo de verdadero, que nos precave contra un literalismo ingenuo. Es un hecho que si hoy, a veintitantos años del Vaticano II, pidiésemos a los mil obispos que de él sobreviven que nos resumiesen —sin acudir a sus libros o apuntes— lo que recuerdan del discurso inaugural de Juan XXIII o del conclusivo de Pablo VI, apenas recogeríamos algunas de sus ideas principales y tal vez alguna que otra frase, modificada siempre por el lenguaje del que la recuerda y mezclado todo ello con ideas de los propios testigos o con recuerdos de otros discursos de estos papas que la memoria atribuiría a esta ocasión.

Algo parecido ha de pensarse respecto a las palabras de Jesús, pues no es verosímil que la inspiración de los libros sagrados produjera milagrosas multiplicaciones de la memoria. De hecho, el evangelio de Marcos —el más antiguo según las actuales investigaciones— debió de escribirse hacia el año 65. Y aun suponiendo que la famosa Fuente Q —de la que tomaría Mateo muchos de sus «sermones» de Cristo— se pueda datar hacia el año 50, siempre quedaría un lapso de un par de décadas entre la muerte de Jesús y la transmisión escrita de su mensaje.^[*] ¿Existieron otros resúmenes escritos de sermones de Jesús anteriores al año 50? Hoy por hoy no tenemos datos científicos para asegurarlo. Por otro lado, la intervención de la comunidad cristiana en la «elaboración» de los discursos de Jesús, adaptándolos a las necesidades de la comunidad en la que surgía cada evangelio, es un hecho suficientemente claro. Así, no exagera J. Jeremias presentando el sermón de la montaña como un «catecismo de la comunidad primitiva» en el que se han agrupado una serie de recuerdos del Señor, formulados para ser leídos en clave litúrgica durante las celebraciones de la Iglesia.

Siendo todo esto verdad, hoy —como dice W. D. Davies— *no se está de acuerdo con el exagerado escepticismo que ha caracterizado a menudo la investigación moderna sobre la vida y la enseñanza de Jesús*.

Y el propio Davies aporta una serie de razones por las que puede aceptarse que el texto evangélico está mucho más cerca de lo que pensamos de las palabras dichas

realmente por Jesús.

1. La fidelidad para recibir y transmitir la tradición era una nota distintiva del ambiente en que Jesús se manifestó. Es conocido el fenómeno de la retentiva y repetición de las sentencias y los discursos de los grandes personajes en el mundo semítico de los siglos I y posteriores. Recordemos, por ejemplo, que las leyes actualmente codificadas en la *Mishná* fueron transmitidas y conservadas durante largo tiempo en forma oral.

2. En los textos más antiguos del nuevo testamento y en el propio san Pablo se citan de tal manera ideas de Jesús, que el apóstol diferencia muy bien de las propias, que obligan a pensar que ya él mismo manejaba colecciones, orales o tal vez escritas, de palabras de Jesús.

3. Hay que tener en cuenta que Pedro y otros apóstoles mantuvieron contactos muy estrechos con las diversas comunidades cristianas, de modo que la transmisión de los hechos y palabras de Jesús no se hizo de manera incontrolada. El nuevo testamento no se basa en una «vaga tradición popular» sino en una «tradición eclesiástica» muy dirigida y filtrada por los testigos que oyeron a Jesús.

4. En la Iglesia primitiva había una obsesión de fidelidad a Cristo y de distinguir su doctrina de los primeros movimientos heréticos, que obligó a la comunidad cristiana a cuidar especialísimamente la conservación de las palabras de Jesús.

Podríamos, pues, asegurar hoy que, aunque, como es lógico, la comunidad primitiva intervino en la «formulación» de las palabras de Jesús y en el orden o sistematización en que aparecen en los evangelios, tenemos la suficiente garantía de que nos acercamos, a través de esos textos, al verdadero pensamiento de Jesús y a su propia palabra.

Un río de aguas puras

El segundo gran problema con el que nos encontramos al tratar de presentar el pensamiento de Jesús es que el Maestro nunca hizo una exposición sistemática de su mensaje. Lo explicó viviendo, conversando, hablando y no como un filósofo que sistematiza sus exposiciones.

La predicación de Jesús era un río de aguas puras que iba adaptándose a la realidad de cada día y que de cada suceso sacaba ocasión para una enseñanza.

Los propios evangelistas se encontraron ya con esta dificultad y ellos mismos tuvieron que agrupar, coleccionar, reunir esas enseñanzas y «construir» —como es claro en el caso del sermón de la montaña que nunca se predicó todo seguido, como tal sermón— lo que nos transmitieron.

Porque no se debe deducir de esa falta de sistematicidad del mensaje de Jesús que no fuera una verdadera doctrina o no encerrara una visión del mundo. Con demasiada

frecuencia —como señala Tresmontant— *se repite que no existe una doctrina evangélica, que en los evangelios no hay realmente una doctrina, un contenido susceptible de ser enseñado, sino solamente una vaga moral filantrópica, unas «preocupaciones de fraternidad y de asistencia mutua» como escribía Émile Bréhier.*

Es cierto que Jesús no tuvo el menor interés en estructurar un sistema filosófico, en presentar con lenguaje intelectual toda una visión orgánica del mundo y del hombre. Habló en lenguaje popular para gente del pueblo. Formuló su pensamiento a través de refranes, de cuentecillos populares. Pero sería ingenuo no descubrir que, tras sus palabras, se presenta una visión del mundo y de la realidad tan honda como revolucionaria.

Debemos, incluso, agradecer la «pobreza» del lenguaje de Jesús, porque, sin él, *no habría podido* —comenta el mismo Tresmontant— *comunicar el contenido de su doctrina a hombres y mujeres campesinos, artesanos, pastores, soldados, pero nunca intelectuales.* Pero es que, además, *si su doctrina, llegado el momento de ser vertida a todas las lenguas humanas, estuviese envuelta en un lenguaje erudito, rico, complejo, un lenguaje de «mandarín», fruto de una larga tradición y civilización de gentes ilustradas, ¿cómo habría podido su doctrina ser traducida y comunicada, a lo largo de los siglos, al selvático mundo africano, al pescador irlandés, al granjero americano, al mozo de los cafés de París, Madrid o Londres?*

Es la pobreza del lenguaje de Jesús lo que garantiza su universalidad, la que permite que su doctrina no quede prisionera de ninguna cultura, la que la vuelve pan caliente para todos los hombres —pequeños y grandes, sencillos e intelectuales— del planeta. Sobre todo si se tiene en cuenta que esa «pobreza» no le quita ni un solo ápice de su riqueza interior: lo mismo que un grano de trigo es más inteligible que todos los discursos abstractos.

¿Una nueva ley?

El primer problema que debemos plantear para acercarnos al pensamiento de Jesús es el de sus relaciones con la ley. Jesús se presenta en el mundo como un predicador de la conversión. Pero ¿en qué consiste la conversión que anuncia? ¿Desea únicamente que la vieja ley de Moisés se cumpla *mejor*? ¿Trata de retocarla o adaptarla en detalles? ¿Intenta, más bien, promulgar una nueva y distinta ley? ¿O lo que propone es la liberación de «toda» ley, creando algo radicalmente diferente?

La respuesta a estas preguntas no es tan simple como suele creerse y decirse. Influidos tal vez por la polémica antifarisaica de san Pablo —con su oposición entre ley y gracia— se cae a veces en un ingenuo animismo, en una visión del mundo convertida en puro subjetivismo y en la que al final todo queda sometido a... otra nueva ley: el capricho. En nombre de una supuesta libertad evangélica. Será por ello necesario acercarnos para matizar más nuestra respuesta. Y para esto hará falta dibujar, al menos en esencia, las coordenadas de la visión que de la ley tenían los

judíos.

Así la resume Antonio Salas:

La religión judía se fraguó en una ética inspirada en la obediencia a Yahvé. Los designios divinos eran inapelables, siendo la ley su expresión más directa. Todo judío debía poner la máxima diligencia en secundar los deseos divinos (Miq 6,8), adoptando una actitud de obediencia sumisa, fuente de luz y bienestar. Por eso el resto de la humanidad, al no acatar los designios divinos, respiraba aires de tinieblas (Sal 147,19-20). Para el judaísmo, interesaba ante todo cumplir los preceptos que Dios estampara en la ley, norma suprema del comportamiento humano (M. Hengel). En caso de duda o conflicto, debía salvarse siempre la supremacía de la ley mosaica, la única que reflejaba el sentir de Yahvé. Así se explica que el pueblo judío siempre se distinguiera por la estricta observancia de la ley.

El planteamiento era, teóricamente, perfecto. Y así hubiera sido reconocido por Cristo si no se hubieran registrado, ya desde el comienzo, dos graves desviaciones o parcializaciones. La primera referente al concepto de Dios: esa obediencia no se debía, para los judíos, al Dios-Padre que anunciaría Jesucristo sino al Dios-temor, a un Dios siempre amenazante, sólo justiciero, al que *no se podía ver sin morir* (Éx 33,20).

A esta desviación se unió la segunda: el desmesurado «culto a la norma». La obediencia al Dios vivo fue, primero, identificándose con el simple cumplimiento de las normas legales; pasó después a reducir la entraña de esas normas a su pura aceptación externa; y así hasta conseguir que lo que se señaló como un camino de libre encuentro con Dios se convirtiera en un corsé ortopédico.

Los profetas intentaron mitigar estos dos peligros con su insistente llamada a una «obediencia del corazón», pero al llegarse a la época de Jesús lo que imperaba era esa religión del temor y ese culto al formalismo legal, multiplicado por el incumplimiento de la ley en grandes sectores del pueblo judío, decepcionado de una religión que le ataba, más que acercarle verdaderamente a su Dios.

Frente a este abandono generalizado se levantan, en tiempos de Cristo, muchos «profetas de la conversión». Con muy diversas posturas ante el tema de la ley:

- Están los saduceos, que aceptaban exclusivamente la ley escrita y rechazaban toda la tradición oral que había ido surgiendo en torno a ella. Eran lo que son los conservadores de hoy. Y Cristo coincidirá con ellos en su rechazo de la maraña surgida en torno a la ley, pero no en convertir, como los saduceos, la ley en un museo de antigüedades. Jesús rechazará la «tradición de los padres», pero para sustituirla con una nueva «tradición viva», la nueva interpretación de Jesús.
- Frente a ellos está la actitud liberal o progresista de los fariseos. Éstos,

deseosos de hacer «adaptable» la ley a todos los aspectos reales de la vida «moderna», han introducido todo un magma de explicaciones y añadidos. Su preocupación —escribe Davies— *consistía en aplicar la ley a la vida, de manera análoga a como los socialistas y liberales cristianos de nuestro tiempo buscan aplicar el cristianismo a la vida*. Hay muchos indicios de que Cristo quiere, inicialmente, comprender a los fariseos y acercarse a ellos, ya que comparte su postura creadora ante la ley, pero pronto será con ellos con quienes más duramente chocará, porque éstos, en su afán de «adaptar» la ley, se olvidan de todo el espíritu profundo de la misma.

- En una tercera postura estarían los esenios, que serían el equivalente a nuestros integristas. Éstos son «radicales» ante la ley. Quieren cumplir «toda» la ley (sus escritos repiten mil veces la palabra «todo») y, para ello, renuncian a todo y constituyen una comunidad cerrada, llena de excomuniones hacia todos los demás. Interpretan la ley «desesperadamente» y acaban cerrándose, en espera del fin de los tiempos. Jesús coincidirá, en parte, con su radicalismo. Sólo que el de Cristo, lejos de centrarse en una interpretación «literal» de la ley y en la férrea manera de vivirla, consistirá en una superación de la misma «por arriba». Jesús no pide «menos» obediencia que los esenios, pero pide «otra» obediencia a «otro» Dios.

¿Podemos preguntarnos ya ahora cuál es la postura de Jesús ante la ley? ¿Es un conservador, un liberal, un radical? No es ninguna de las tres cosas y es las tres cosas a la vez.

En cierto modo parece ser un conservador en su conducta y en su doctrina. Le vemos aparecer en las sinagogas en día de sábado; sumarse a los peregrinos a Jerusalén con ocasión de las fiestas prescritas; mostrarse en el templo; celebrar todos los ritos de la pascua; aceptar los ritos sacrificiales y ciertas prácticas, como el ayuno, la oración y la limosna al estilo judío; llevar la vestimenta tradicional de la gente piadosa; cuidarse de reconocer la autoridad legítima de los sacerdotes; y en los Hechos oiremos a san Pedro vanagloriándose de no haber comido en toda su vida — ni durante los años que estuvo con Jesús— ningún animal impuro.

Y le oiremos decir tajantemente:

No penséis que he venido a abrogar la ley y los profetas: no he venido a abrogarla, sino a consumarla. Porque, en verdad os digo que, mientras no pasen el cielo y la tierra, ni una jota, ni una tilde pasará de la ley hasta que todo se cumpla. Si, pues, alguno descuidase uno de esos preceptos menores y se lo enseñare así a los hombres, será tenido por el menor en el reino de los cielos. Pero el que practicare y enseñare, éste será tenido por grande en el reino de los cielos (Mt 5,17-20).

Pero, junto a esto, veremos a Jesús comportándose a veces ante la ley como un

liberal: transgrediendo él y permitiendo que sus discípulos transgredan la materialidad de algunos de sus preceptos, en lo referente al día del sábado, a las purificaciones rituales antes de las comidas, a las espigas comidas en día prohibido. Hasta la formulación radical de un novísimo precepto: *No ha sido hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre* (Mc 2,27). Y en forma aún más radical y personalizada: *Aquí hay uno que es mayor que el sábado, que es señor del sábado* (Mt 12,8).

Y Jesús es, al mismo tiempo, un radical. No viene a abolir la ley. Viene a «consumarla». ¿Y a qué llama «consumarla»? Viene a darle su verdadero sentido, su madurez. La «ley» de Jesús es, a la ley antigua, lo que el adulto al niño. El niño no se ve en el adulto, pero está en él... conducido a su madurez, a su plenitud. Así Jesús conduce a su madurez todo cuanto de limpio y positivo había en esa ley de obediencia impuesta por Dios. Respeta la tradición, pero conduce sus gérmenes a su desarrollo, después de quitar todas las excrescencias que se le han pegado con el paso de los siglos. Porque cambiar el espíritu con que se vive una ley es, con frecuencia, mucho más revolucionario que cambiar una ley por otra.

Para Jesús la ley del Sinaí es sagrada, es el alimento de su vida. Por eso sabe que ni un solo átomo de cuanto hay de Dios en esa ley debe perderse. Ni una letra minúscula, ni un acento, ni un punto sobre una «i». Pero va mucho más allá que los escribas: descubre que esa ley es, ante todo, una vida.

¿Y cómo hace esto? Cambiando, ante todo, el concepto de Dios. Pasando del Dios-temor al Dios-amor y descubriendo, por consiguiente, que el eje central de toda ley tiene que ser ese amor. Así ya no pide una obediencia-vasallaje, sino una obediencia-amor. Porque al amor de Dios ya no se puede responder con el simple cumplimiento, sino con otro amor, con una fe hecha vida. Así Jesús, en la ley, introduce tres cambios fundamentales: la personaliza, la relativiza, la radicaliza.

La *personaliza*: se pone él en lugar de la ley. *El cumplimiento de la ley es Cristo*, dirá con exactitud san Pablo (Rom 10,14). Cumplir la ley ya no será realizar tales o cuales gestos, sino amarle, participar de su vida. *Cristo* —ha escrito Cabodevilla— *es la ley del cristiano, como el amado es la ley del amante*. Cuando dos se aman, entre ellos no hay ley, el amor sustituye a toda ley. Los amantes no se obedecen, sino que se pertenecen, luchan por ser una sola voluntad y una sola carne. *Vosotros* —escribe san Pablo— *habéis muerto a la ley por el cuerpo de Cristo, para ser de otro que resucitó de entre los muertos* (Rom 7,4).

Jesús, en segundo lugar, *relativiza* la ley. Ésta se vuelve esclavizadora cuando se la convierte en absoluto. Y Jesús somete la ley al «relativismo» del amor. La ley es confirmada o suspendida según sirva, de hecho, a la maduración o al encadenamiento del hombre.

Para Jesús la ley no es un absoluto. Absoluto sólo es Dios.

Y, además, la *radicaliza*. Es necesario subrayar esto, porque hay quienes piensan que relativizar la ley es, sin más, implantar el libertinaje. Pero esto sucede cuando, en

lugar de la ley, se coloca el capricho. Pero todo se hace más arduo, más cuesta arriba, más radical, cuando la ley es sustituida por la fe y la caridad. La fe va mucho más allá que la obediencia material; la caridad es mucho más exigente que el simple cumplimiento. Porque la ley dice de dónde no se puede pasar y el evangelio hasta dónde hay que llegar: hasta ser *perfectos como es perfecto nuestro Padre*, es decir, hasta el imposible. Así Jesús, ni recorta, ni suaviza la ley: la lleva hasta sus límites, hasta la locura, hasta la entrega total, hasta la muerte. Pide algo que, en rigor, nunca podrá alcanzar el hombre por sí solo y para la que precisará inevitablemente el sostén y la ayuda de Dios.

Un novelista contemporáneo, Nikos Kazantzakis, en el prólogo de su tremenda *Carta al Greco*, se dirige al pintor, a quien ve como el padre de su patria cretense, y le pide una orden que dirija su vida y aclare su tormenta interior:

—Abuelo amado —dije— dame una orden.

Tú sonreíste y pusiste la mano sobre mi cabeza. No era una mano sino un fuego multicolor. Y este fuego llegó hasta las raíces de mi espíritu.

—Llega hasta donde puedas, hijo mío.

Tu voz era grave, sombría, como si saliese del profundo abismo de la tierra. Llegó hasta las raíces de mi cerebro, pero mi corazón no se había enternecido.

—Abuelo —grité entonces con voz más recia—, dame una orden más difícil, más cretense.

Y, bruscamente, no bien lo había dicho, una llama desgarró el aire, silbando. El antepasado indómito de cabellera entrelazada con raíces de tomillo desapareció de mi vista: sólo quedaba en la cumbre una voz hecha para ordenar y que hacía temblar el aire:

—¡Llega entonces hasta donde no puedas!

Difícilmente podría resumirse mejor el mensaje de Jesús. Dios, en el Sinaí, había pedido a los hombres que llegaran hasta donde pudieran. Era la ley que el hombre tenía que cumplir. Pero Jesús, en un monte de Galilea, iba a lanzar a gritos una consigna más radical, más difícil, más cristiana: llega hasta donde no puedas. Es decir: aquí estoy yo, con mi gracia, para que juntos lleguemos hasta lo humanamente insoñable, hasta algo que, de tejas abajo, sólo podría calificarse de locura.

Así es como Jesús no trae una ley «mejor», una ley «más alta». Trae el evangelio, trae su amor, su redención.

¿Cómo hemos podido echarle azúcar a todo esto? ¿Cómo el hombre no se siente sobresaltado (sobre-exaltado) ante palabras a la vez tan magníficas y tan hermosas?

Si el haberlas oído predicar mil veces quita a estas palabras lo que tienen de escalofrío, tendremos que volver a descender a su fondo, como a una gruta en cuyas paredes tal vez nos dejaremos trozos de nuestra piel. Pero en cuyo fondo —o cuya cima— le encontraremos a él. Todo menos confundir esas locas palabras de Dios con

piadosas recetas de cocina religiosa.

I. AMARÁS

Ya hemos señalado que la gran revolución de Jesús comienza por un cambio de eje de la moral: la palabra «amarás» pasa a ocupar el centro.

Por eso Jesús, en el sermón de la montaña, comienza por atacar de frente el mismo núcleo del corazón humano: va a derribar de su trono al egoísmo y a poner en su lugar al amor. Y, como Jesús es un radical, empezará por pedir el más absurdo amor: el dedicado a quienes no lo merecen teóricamente, a los enemigos. Quiere, desde el primer momento, que quede claro que él no pide «un poco más de amor», que «su» amor no es «ir un poquito más allá de lo que señalaría la justicia», sino hacer, por amor, lo contrario de lo que exigiría la justicia, yéndose al otro extremo por el camino del perdón y del amor. Estamos, efectivamente, en el centro de la locura. Es decir: en el centro del cristianismo.

Habéis oído que fue dicho: «Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo». Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre los malos y buenos y llueve sobre justos e injustos. Porque, si amáis a los que os aman ¿qué mérito tendréis? ¿No hacen también eso los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también eso los gentiles? Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial (Mt 5,43-48).

Haced bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiere en una mejilla ofrécele otra, y a quien te toma el manto, no le impidáis tomar la túnica. Tratad a los hombres de la manera que vosotros queréis ser tratados por ellos... Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir ¿qué gracia tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos igual favor. Pero amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada... Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso (Lc 6,27-36).

El día que estas palabras sonaron por primera vez en el mundo giraba la historia de la humanidad, comenzaba —al menos en esperanza— la primera, la única gran revolución que conoce o podría llegar a conocer el mundo. La gran revolución en realidad nunca empezada, salvo, tal vez, en unos pocos corazones y a ráfagas perdidas.

Algunos profetas

Antes de Jesús algunas voces habían sonado en el mundo hablando de amor, voces anunciadoras de lo que sólo en él sería revelación plena.

En la historia de la humanidad hay, desde el principio, un instintivo amor a los que llevan la propia sangre. La familia, el clan, los vecinos son amados y, a veces, hasta el sacrificio. Hay después una especie de tolerancia, de connivencia para quienes viven en la propia ciudad o forman la propia nación. Y hay, finalmente, un odio abierto y declarado hacia todos los demás: el extranjero es sinónimo del enemigo potencial o real. El mundo del antiguo se divide en tres grandes círculos a los que dedica sentimientos diversos: amor hacia los próximos, justicia hacia los connacionales, odio y guerra hacia quienes viven fuera de los confines nacionales.

A lo largo de los siglos comienzan a levantarse voces que piden que al connacional se le conceda algo más que justicia: un poco de amor. Y que al extranjero se le otorgue, al menos, indiferencia o justicia. Pero nadie sueña con pedir amor al extranjero o al enemigo.

No hay, puede asegurarse, una sola voz en toda la antigüedad que predique con tanta rotundidad el amor a los enemigos; mucho menos hay quien convierta este amor en centro de su propio mensaje, en contraseña de los propios seguidores.

Hay, sí, voces proféticas que apuntan indicios de este amor. Cuatro siglos antes de Cristo un sabio chino, Mozi, escribió todo un libro —*el Kie-Siang-Ngai*— para explicar que los hombres deberían amarse:

El sabio que quiera mejorar el mundo sólo podrá mejorarlo si conoce con certeza cuál es el origen de ese desorden. ¿Por qué nacen los desórdenes? Nacen porque no nos amamos los unos a los otros. Los súbditos y los hijos no tienen respeto filial por los príncipes y los padres; los hijos se aman a sí mismos, pero no a sus padres y hacen agravio a sus padres en provecho propio. Los ladrones aman a su cuerpo y no aman a los hombres, y por eso roban a los hombres por amor a su cuerpo. Si los ladrones considerasen los cuerpos de los demás hombres como el propio cuerpo ¿quién robaría? Los ladrones desaparecerían... Si se llegase al recíproco amor universal, los estados no se harían la guerra, las familias no serían turbadas, los ladrones desaparecerían, los príncipes, los súbditos, los padres y los hijos serían respetuosos e indulgentes y el mundo mejoraría.

Aquí estamos más cerca ya de Cristo que de la violencia, pero ¡qué lejos aún de Cristo! En el fondo Mozi pide más cortesía y respeto que verdadero amor. Y, por otro lado, la razón de ese buen trato está en conseguir un mayor bienestar común, no en el hecho de que esas personas merezcan objetivamente amor. El amor de Mozi es una especie de argamasa para que el mundo marche mejor, un egoísmo mucho más alto que no deja de ser egoísmo.

Toda la doctrina de Confucio se basa también en la rectitud de corazón y en el amor al prójimo. Pero Confucio, que predicaba este amor filial y esta benevolencia

universal, no pensaba en condenar el odio, sino en ordenarlo. *Sólo el hombre justo — se lee en el Ta-hio— es capaz de amar y odiar a los hombres como conviene.*

En el budismo hay una larga predicación del amor, pero también este amor budista termina de algún modo en una forma altísima de amor propio. Amar a los demás es un magnífico ejercicio para anegar el alma personal en un alma universal, en el nirvana, en la nada. El hermano no es amado por amor al hermano, sino por amor a sí mismo, por ahuyentar el dolor, para dominar el egoísmo, para prepararse al aniquilamiento que suprime todo dolor.

En el *Libro de los muertos*, el gran ritual de los egipcios, se hace el elogio del hombre bueno:

¡Yo no he hecho pasar hambre a nadie! ¡No he hecho llorar! ¡No he ordenado el homicidio a traición! ¡No he cometido fraudes contra nadie! He dado pan al hambriento, agua al sediento, vestidos al desnudo, una barca a quien se había detenido en viaje, sacrificios a los dioses, banquetes fúnebres a los muertos.

Hay aquí la alegría de no haber hecho daño a nadie, hay incluso un apunte de obras de misericordia, pero aún estamos infinitamente lejos del amor y más aún del amor a los enemigos.

También en el mundo griego encontramos aproximaciones al amor que Jesús predica. En el *Ajax* de Sófocles, cuando la diosa Atenea dice a Odiseo que *la risa más placentera es reírse del enemigo*, éste contesta:

Yo le compadezco aunque sea enemigo, porque le veo tan desventurado, ligado a una mala suerte. Y mirándole pienso en mí. Porque veo que cuantos vivimos no somos otra cosa que fantasmas, sombras ligeras...

Aquí hay ya una compasión al enemigo, pero en realidad Odiseo está compadeciéndose a sí mismo; el enemigo es, para él, un simple espejo. Es a sí mismo a quien compadece al compadecerle.

También en Sócrates encontramos pasos hacia ese amor: *No se debe —dice a Critón— devolver a nadie injusticia por injusticia, mal por mal, sea cual sea la injuria que hayas recibido.* Una vez más estamos en la justicia, pero aún no en el amor.

En Séneca nos encontraremos la afirmación de que *el sabio no se venga, sino que olvida las ofensas.* Pero el olvido aún no es el verdadero perdón, mucho menos es aún el amor.

En el antiguo testamento

En las páginas del antiguo testamento nos encontraremos también con un camino hacia esa ley de amor. Pero es un camino a ciegas, que unas veces parece acercarse a

las formulaciones de Jesús y otras termina casi por santificar el odio. En el Éxodo nos encontramos el «ojo por ojo» que no es, como suele creerse, una incitación a la violencia, sino una invitación a no sobrepasarse en la justicia. Pero el perdón está muy lejos. En el Deuteronomio los judíos reciben esta dura consigna: *Tú devorarás a todos los pueblos que el Señor Dios pondrá en tu poder. No se apiade sobre ellos tu ojo.*

La cautividad comenzará a ablandar el corazón de este pueblo. *No harás daño ni afligirás al forastero porque también vosotros fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto*, leemos en el Éxodo. Y el Deuteronomio aún dará un paso más: *Si un forastero habita en vuestro país y mora entre vosotros, no le reprochéis; mas esté entre vosotros como si entre vosotros hubiese nacido.*

Pero en los salmos volveremos a oír tremendas imprecaciones contra los enemigos:

¡Sobre la cabeza de los que me rodean, recaiga el daño de sus labios! ¡Caigan sobre ellos carbones encendidos; sean precipitados en el fuego; en abismos de donde no puedan salir más! ¡Sorpréndales la ruina imprevista y caigan en la red que han tendido; en la fosa que han cavado, se precipiten en perdición! ¡Entonces mi alma se regocijará en el Eterno!

Sólo más tarde, en el libro de los Proverbios, encontraremos frases que parecen anunciar ya las de Jesús: *No digáis: yo devolveré el mal; espera en el Señor y él te salvará.* El enemigo, piensa el escritor bíblico, debe tener castigo, pero de manos más importantes que las de los hombres. Y llega incluso a las obras de misericordia: *Si el que te odia tiene hambre, dale pan que comer; y si tiene sed, dale de beber agua.* Aquí estamos ya en las puertas del sermón de la montaña.

En los mismos tiempos de Jesús había en el aire la expectación de esa gran revolución amante. Hillel, el gran rabino de los tiempos de Jesús niño, el maestro de Gamaliel que será a su vez maestro de san Pablo, también había intuido ese tiempo nuevo y resumía toda su doctrina en esta frase: *No hagas a los demás lo que a ti no te gusta: ésa es toda la ley y lo demás no es sino comentario.* El precepto de Hillel era aún negativo; aún no dice: haz el bien, pero dice ya que no se haga el mal. No es aún el absoluto mandato de amar, pero estamos ya en las cercanías.

El gran mandato

Pero es en Jesús donde estalla el gran mandato. Surge neto, vibrante en el sermón de la montaña. Toda la vida de Jesús no será sino una ampliación, una profundización, una puesta en práctica de lo que allí se enuncia.

Ésta es la novedad decisiva de la doctrina y la moral de Jesús, enlazada con la otra gran novedad teológica de que Dios es Padre y es amor. En estas dos

afirmaciones podría resumirse toda la aportación hecha por Jesús a la historia.

Pero para medir las dimensiones de esa aportación hay que subrayar, aunque sea muy rápidamente, la hondura y la anchura de la misma.

La hondura recordando que, en Jesús, el amor no es una aportación teórica, no es el consejo de un moralista, una especie de «superávit» del ser humano. Para Jesús el amor no es una actitud moral, ni siquiera la suprema actitud moral, es una verdadera ontología, una condición imprescindible para «ser». Para él, amar es estar vivo; no amar es estar muerto. No es vivir «mejor», es «empezar a vivir». Y amar es estar con Cristo. No amar es estar lejos de él. Y el amor, para Jesús, es la verdad, la condición imprescindible para que algo sea verdad. Descubrir el amor, es descubrirle a él. Y descubrir a Jesús en el amor es encontrar el camino, la verdad y la vida.

Por eso tiene razón absoluta —y no es sólo retórica— lo que escribe Papini:

Esas palabras del sermón de la montaña son la carta magna de la nueva raza, de la tercera raza que va a nacer. La primera fue la de los bárbaros sin ley, y su nombre fue «guerra». La segunda fue la de los bárbaros desbastados por la ley, y su más alta perfección fue la justicia y es la raza que dura todavía, pues la justicia aún no ha vencido a la guerra y la ley no ha terminado de suplantarse a la brutalidad. La tercera debe ser la raza de los hombres verdaderos, no sólo justos, sino santos; no semejantes a las bestias, sino a Dios.

Es cierto: de esta tercera raza que proclama el sermón de la montaña sólo ha existido un espécimen total: Jesús, y algunos parciales, en los santos.

Esta nueva raza quiere cambiar el concepto del hombre desde sus cimientos. Por eso pone amor donde había egoísmo. Porque es precisamente sobre el egoísmo sobre donde reposa el hombre viejo, la argamasa que le sostiene y que jamás han podido modificar las revoluciones de los hombres, por bien intencionadas que sean. Por eso Jesús no se preocupa de los pequeños cambios en la corteza del mundo. Ataca el nervio vivo. Y sólo cuando se haya extirpado esa última raíz de todos los males humanos que es el egoísmo, sólo entonces podrá cambiar el hombre y, con ello, el mundo.

El mandamiento «doble»

Pero hay que contemplar también la «anchura» del amor que Cristo proclama. Porque hoy —entre los cristianos— el gran peligro no está tanto en el posible olvido de esa centralidad del amor, cuanto en reducirlo a una de sus dimensiones. Porque el amor evangélico es tridimensional: hay un amor que viene de Dios al hombre (Jesús descubre que Dios nos ama); hay un amor que sube del hombre a Dios (Jesús recuerda que ese Dios quiere ser amado); y hay un tercer amor de los hermanos entre sí (Jesús recuerda que el amor al hermano y a Dios son inseparables). Y hoy, en la

Iglesia de nuestros años, parece que nos hubiéramos repartido ese triple amor en lugar de sumar los tres amores. Ciertos grupos de tipo carismático parecen poner todo su entusiasmo en exaltar el amor de Dios al hombre. Están luego los «piadosos» que sólo se preocupan por su amor a Dios. Y están los «sociales» que centran y reducen todo al amor a los hermanos. Tres maneras de mutilar —y por tanto de falsificar— el amor evangélico.

Por eso hay que recordar hoy más que nunca que una de las aportaciones fundamentales de Jesús es la relación que tienen, entre sí, los amores de Dios y del hombre. En el cristianismo ¿es separable el amor a Dios y a los hermanos? ¿Hay que amar «primero» a Dios y «después» al hombre? ¿El amor al hombre es pura «consecuencia» del amor a Dios puesto que el hombre es hijo suyo? O, por el contrario ¿amar al hombre «a quien ve» es el «único» modo que tiene el hombre de amar al Dios «a quien no ve»?

Responder a estas preguntas es fundamental para entender el evangelio y para conocer el mensaje de Jesús.

Comencemos por afirmar que, por de pronto, Cristo une ambos mandamientos como inseparables. A la pregunta de cuál es el mayor de todos responde: *El primero es: Amarás al Señor, Dios tuyo con todo tu corazón... El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento mayor que estos* (Mc 12,29-31). Jesús está uniendo aquí lo que el antiguo testamento formula en lugares muy distintos: toma el mandamiento del amor a Dios de Deuteronomio 6,5 y la formulación del amor al prójimo de Levítico 19,18. Los une en un único mandamiento, en un mandamiento «doble» e indivisible. El amor a Dios aparece con Jesús como fundamento y origen del amor al hombre. Pero, a su vez, el amor al hombre concreta y determina el amor a Dios. Jesús no presenta el amor entre los hermanos como la «única» forma de amor a Dios, pero sí como una condición imprescindible. No es posible ofrecer a Dios sacrificios si no hay una previa reconciliación con quienes nos han ofendido (Mt 5,23; Mc 11,25).

En segundo lugar es en el nuevo testamento donde aparece definitivamente claro que el amor cristiano a los hombres no tiene ningún tipo de fronteras si quiere ser cristiano. Incluye al extranjero, al enemigo, al increyente. En el antiguo Israel podía aceptarse por benevolencia el amor a un no israelita, pero el fundamento y la esencia de la teología y la ética judías no era el amor, sino la justicia. La parábola del buen samaritano es una explicación perfecta: mientras el sacerdote y el levita creen cumplir su deber prefiriendo su pureza a la ayuda al herido, Jesús presenta como verdadero cumplidor a quien no pone límites a su amor.

Las formulaciones de amor al enemigo adquieren en Jesús una rotundidad que se desconocía en el antiguo testamento. El mismo Cristo lo resalta: *Habéis oído que se dijo: «Ojo por ojo, diente por diente». Pues yo os digo que no resistáis al mal. Habéis oído que se dijo: «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo». Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos para que seáis hijos de vuestro Padre celestial*

(Mt 5,43-47). Con estas palabras Jesús está seguramente aludiendo a Qumrán. En ningún lado del antiguo testamento se encuentra, efectivamente, esa fórmula: odiarás a tu enemigo, aun cuando en los salmos existan arrebatos alarmantes de odio al enemigo. Pero es en Qumrán donde este odio se presenta como un deber: los enemigos de la comunidad son enemigos de Dios y deben ser positivamente odiados. Es esta falsa pureza la que resulta para Jesús más insoportable.

La tercera característica del «nuevo» amor que Jesús enseña es su radicalmente nueva fundamentación. El Dios del antiguo testamento es bueno y clemente, pero es, sobre todo, justo. El Dios del nuevo es, sobre todo, padre; es el Dios que perdona y que crea, en Jesús, una nueva familia. Ley de esa familia es el amor. Por eso dice: *Amad a vuestros enemigos para que seáis hijos de vuestro Padre celestial*. El que no ama no es hijo. El que excluye a alguien de su amor, se excluye a sí mismo de la familia de Dios.

«Agapé»

La novedad de este amor la subraya el nuevo testamento por la elección de una nueva palabra para designarlo. En la cultura griega existen tres palabras para hablar de amor: *eros*, *filia* y *agapé*. *Eros* es el amor apasionado y pasional con que el amante desea al otro para sí. *Filia* es la inclinación que los dioses sienten hacia los hombres, la que el amigo siente hacia otro amigo. *Agapé* es una palabra nueva que aparecerá únicamente en la literatura bíblica y que designará un amor completamente distinto. La palabra *eros* nunca aparecerá en el nuevo testamento. *Filia* aparecerá pocas veces y sólo en un sentido negativo: amor al mundo, amor mundano (Sant 4,4). *Agapé* aparecerá en cambio cientos de veces.

K. H. Schelkle explica así el sentido de este amor:

Para el amor bíblico no hay más realidad que el tú: el tú de Dios o el tú del hombre. El amor no es la referencia a un valor apetecible, sino que es siempre una relación personal... El amor en sentido cristiano es distinto del *eros* porque no solicita, sino que regala... Al volverse Dios hacia lo que carece de valor, lo hace valioso... Se vuelve al pobre para hacerlo rico. Si el *eros* tiene que decir: te amo porque eres así: valioso, la *agapé* puede afirmar: te amo sencillamente porque eres tú. El amor en sentido cristiano se distingue también de la simpatía y del amor que procede del sentimiento y del afecto. El amor de simpatía es un amor de preferencia y elección; el fundamento y norma de la elección es la propia ventaja. El amor al prójimo tal y como aparece en la Biblia no es un amor de elección: el prójimo no es éste o aquél con quien me une la simpatía, sino todo aquel que me sale al encuentro y necesita ayuda. El amor derivado del sentimiento y el afecto conoce, junto a la negación del amor, el odio, una tercera postura: la indiferencia. Tal posibilidad no existe para el amor bíblico al prójimo. Cuando uno se encuentra

con otro, no puede retirarse indiferente. Sólo hay amor o rechazo. Porque este amor no es un afecto que elige su objeto; el mandamiento neotestamentario reza así: debes amar. De entenderse el amor como un sentimiento, sería absurdo mandar que alguien amase. Si se manda amar es porque se entiende el amor como una actitud de la voluntad.

Es este amor el que clama en todas las páginas del evangelio. Un amor que no es una opción libre. La fe tiene que producir forzosamente el amor o no es fe. Optar por el amor es optar por Cristo, optar por Cristo es optar por el amor. Y por un amor sin fronteras. Por un amor en el que Dios y el hombre se unen inseparablemente: *Si alguno dice: «Yo amo a Dios», al paso que aborrece a su hermano, es un mentiroso. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo podrá amar a Dios, a quien no ve?* (1 Jn 4,20).

II. AMOR DE DIOS, AMOR A DIOS

Y el amor es el centro porque Dios es amor. Ésta es, ya lo hemos dicho, la gran revelación de Jesús. No vino a mostrar «otro» Dios, pero sí a descubrírnos su verdadero rostro, el jamás imaginado por los hombres hasta entonces.

Aristóteles —resumiendo todo el pensamiento griego— escribe en su *Ética a Nicómaco* que *no tiene sentido hablar de un amor de los dioses a los hombres, porque los dioses no necesitan de ningún bien para su felicidad*. Y, como consecuencia, escribe también en su *Ética mayor*: *sería absurdo que uno pretendiera afirmar que ama a Zeus*.

Esta visión de Dios, que había empezado ya a girar en un antiguo testamento que señala, como primer mandamiento, el «*amarás a Dios con todo tu corazón y toda tu alma*», encuentra su nueva plenitud en la palabra y en la vida de Jesús. Dios, para él, es *el único bueno* (Mc 10,18), el *Padre amoroso* (Mt 5,45; 6,9) que *busca la oveja perdida* (Lc 15,4-7), porque es un Dios que *busca y acoge lo que se había perdido* (Lc 15,2).

Pero será san Juan quien profundizará definitivamente en esta «naturaleza» de Dios como Amor. *Y en esto está la caridad: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó primero a nosotros* (1 Jn 4,10). Los creyentes somos los que *hemos conocido y creído el amor que nos tiene Dios* (4,16). Porque el amor es lo que constituye la misma esencia de Dios. Y san Juan lo resume en la frase definitiva: *Dios es amor* (4,8-16). Por eso *el que permanece en el amor, en Dios permanece y Dios en él* (1 Jn 4,16).

Mas este amor de Dios no es un amor teórico y abstracto: se realiza en la historia. Se muestra esplendente en la creación del mundo y del hombre. Se mantiene a lo largo de los tiempos en su providencia. Se concretiza cada día en cada hombre y

privilegia únicamente a los que más necesitan ese amor: a todos los pobres y desgraciados.

De esta visión de Dios como amor se deduce una infinidad de consecuencias. No puede haber un «culto al Dios del amor» que no sea un culto de amor. Por eso ya Oseas clamaba —y Cristo lo repetirá— que este Dios *miserericordia quiere y no sacrificios* (Os 6,6; Mt 9,13). Y Jesús aún concretará más esta condición esencial de todo culto al Dios verdadero: *Si, al ir a presentar tu ofrenda ante el altar, te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda*. Porque una ofrenda sin amor a un Dios-Amor no es otra cosa que una blasfemia.

Y para este Dios no hay otra circuncisión salvadora que la *circuncisión del corazón*. Ni hay una celebración del sábado que no pase por ayudar en ese día a quien lo necesita.

Este reconocimiento del Dios que ama es la clave más profunda del misterio, del gozo de la fe. ¿Cómo puede un ser humano sentirse amado por Dios y no ser feliz?

Jesús vivió como nadie este gozo. Lo que hace esplendente la vida del Maestro, lo que le da esa tremenda seguridad que a todos impresionaba, lo que ilumina su muerte, es esta seguridad de saberse amado. Tú —dice en el evangelio de Juan— *me has amado desde antes de la creación del mundo* (Jn 17,24). Y durante toda su vida luchará porque los suyos se sepan amados, se sientan amados. *Yo estoy en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad y para que el mundo sepa que tú me has enviado y les has amado a ellos como me has amado a mí* (Jn 17,23). Es este amor el objetivo central de la predicación de Jesús: *Y yo les he hecho conocer tu nombre y se lo haré conocer para que el amor con el que me has amado esté en ellos y yo en ellos* (Jn 17,26). Y todo el amor de Jesús en su vida no es otra cosa que el reflejo de ese amor de Dios al hombre: *Como el Padre me ha amado a mí, así os amo yo a vosotros* (Jn 15,9).

A este sentirse amado por el Padre, responde Jesús *fiándose del Padre*. Jesús sabe que el mayor pecado del hombre es no fiarse de Dios y sabe que el pecado entró en el mundo porque Adán y Eva no se fiaron de su palabra. Por eso Jesús *reconstruye en su persona la confianza en Dios Padre*. No cederá a las tentaciones del demonio en nombre de *lo que está escrito*. Y rezará así antes de resucitar a Lázaro: *Padre, te doy gracias porque me has escuchado. Yo sabía que tú siempre me escuchas, pero lo digo por la gente que me rodea* (Jn 11,41). Y, aunque parezca que Jesús vive habitualmente solitario, sabe que no lo está: *Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo* (Jn 16,32). Y se siente acompañado tanto en los momentos de gozo como en los de dolor. Los que le rodean en la cruz le echarán en cara esa su confianza en el Padre: *Ha confiado en Dios; que lo libre ahora si le quiere bien* (Mt 27,42). Pero Jesús sigue confiando, porque incluso cuando se siente abandonado —y clama contra este abandono desde la cruz (Mt 27,46)— sabe que el Padre sigue estando con él y amándole en medio del dolor y, por eso, añade a continuación: *Padre, en tus manos*

encomiendo mi espíritu (Lc 23,46).

Con todo ello, Jesús está explicando con obras que al descubrimiento de que Dios es nuestro Padre debe responder el hombre viviendo su filiación, experimentando su filialidad, sabiéndose querido, sintiéndose amado.

Y, como primera consecuencia visible, no siendo esclavo de la preocupación y menos aún de la angustia.

Es extraño: se predica poco esa despreocupación que es una de las características más llamativas de la predicación de Jesús y del espíritu evangélico. Tal vez porque, en este punto, Jesús fue poco «moderno».

Sí, hay en el aire un afán tal de «modernizar» el mensaje de Jesús que cuesta asumir aquellas actitudes en las que Jesús —¿por qué no decirlo?— asume posturas radicalmente contrarias a lo que parece típico del que llamamos «espíritu moderno». Una de esas características de nuestro tiempo es la angustia, el ver a los hombres —como enseña Heidegger— como *seres arrojados al mundo*, *seres para la nada*, *para la muerte*. El dolor, el sinsentido de la realidad, la sensación del absurdo, se han metido en la médula del hombre contemporáneo. Y, ante ese terrible descubrimiento, el hombre moderno se ha dividido en dos posturas: la de los que piensan que el mundo rueda nadie sabe por qué ni para qué y, consiguientemente, se encierran en la angustia; y la de los que piensan que, como ya sabemos que el mundo es absurdo y no tiene remedio, no hay realmente por qué seguirse preocupando y mejor es practicar el *comamos y bebamos, porque mañana moriremos*.

Pero Jesús no vive en la inquietud, no se autoflagela con el tormento o la angustia. Sabe, se atreve a creer, que el hombre no es *una pasión inútil*, sino que es *un hijo de amor* y que nunca cesará de ser querido. Por eso no incita al temor y al temblor, mucho menos a la angustia —que es radicalmente anticristiana—. Reconoce la existencia del mal y del dolor humanos, pero sabe que éstos serán vencidos y que, un día, entenderemos *el otro lado del tapiz* de cuanto hoy nos parece absurdo e incomprensible.

Por eso predica la despreocupación más absoluta:

No os preocupéis por vuestra vida: qué vais a comer, o qué vais a beber; ni por vuestro cuerpo: con qué lo vais a vestir. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran ni siegan ni recogen en graneros; sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros, por mucho que se preocupe, puede añadir una sola hora a su existencia? Y, acerca del vestido ¿por qué os preocupáis? Observad los lirios del campo, cómo crecen; ni se atarean, ni hilan. Pero yo os digo: ni Salomón, en todo su esplendor, se vistió como uno de ellos. Pues, si a la hierba del campo, que hoy existe y mañana se echa al horno, Dios la viste así ¿no hará mucho más por vosotros, hombres de poca fe? No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué vamos a comer, o qué vamos a beber, o con qué nos vamos a vestir? —pues todas esas cosas las buscan ansiosamente los paganos—, porque bien sabe vuestro Padre

celestial que tenéis necesidad de ellas. Buscad primero el Reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura. No os preocupéis por el día de mañana; que el día de mañana traerá su propia preocupación. Bástele a cada día su propio afán (Mt 6,25-34).

El hombre moderno ha entronizado la «añadidura». Y no se ve por parte alguna que los que se dicen cristianos piensen de manera diferente. Y no es que Cristo invite a la pereza. Él acepta el trabajo, vive el trabajo. Pero sabe que el trabajo es sólo un medio. Y no debe convertirse ni en esclavitud, ni en alienación. Porque hay una manera no cristiana de trabajar: creer que todo depende del trabajo y rodearlo de angustia y preocupación. Y hay una manera cristiana de trabajar: la del que sabe que, después de haber aportado sus manos a la tarea, es el Padre quien construye de verdad.

Un cristiano es alguien que trabaja en paz. Que no vive como un atormentado. Y en cuya alma —por encima de todo dolor— sobrenada la alegría de saberse amado. En esto deberían conocer que somos cristianos.

Un Dios que quiere ser amado

No basta con saberse amados, hay que amar. Porque si la primera gran revelación de Jesús es que Dios nos ama, la segunda es que Dios quiere ser amado. Este «deseo de amor» es como la segunda cara de Dios.

Todo el antiguo testamento —en cada una de sus páginas— no es otra cosa que la historia de este Dios que *quiere tener relaciones con el hombre*, que no se limitó a crearle y olvidarle, sino que, al crearle, desencadenó una doble dialéctica de amar y ser amado, que va y viene del cielo a la tierra y de la tierra al cielo. A lo largo de toda la Biblia se nos muestra a Dios como un «mendigo de amor», como un Dios que no soporta no ser amado y que está dispuesto a todo —incluso a la encarnación de su Hijo primogénito— para reconquistar el amor perdido por el pecado. Por eso su primer y central mandamiento es ése: *Amarás a Dios con todo tu corazón y toda tu alma*.

Ese amor «de vuelta» se realiza en el nuevo testamento por tres caminos: por la fe, la oración y la obediencia.

¿Qué es la fe para Jesús? El evangelio nos explica, primero, que *no* es la fe. Con duras palabras reprende Jesús a los que le rodean y les llama *generación incrédula y perversa* (Mt 17,17; 12,39; 16,4). ¿Por qué? Los judíos contemporáneos de Jesús creían creer. Pronunciaban dos veces cada día la confesión de la fe judía: *Escucha Israel, sólo hay un Dios y ningún otro fuera de él*. Pero Jesús les llama incrédulos porque eso lo dicen sólo con la boca y se puede formular constantemente la profesión de fe y ser incrédulo. La fe no está en palabras.

Tal vez el lugar en que Jesús nos explica mejor lo que, para él, es la fe, sea la

narración de Pedro caminando sobre el mar (Mt 14,28-31). Una noche, los discípulos navegan por el lago de Genesaret. Y, cuando ya están fatigados, en la cuarta vigilia, se les aparece Jesús. Los discípulos se asustan y tienen miedo. Le ven y no le ven. Le ven y no le reconocen. Pero, a invitación de Jesús, Pedro se baja de la barca y se lanza al abismo inquietante.

La fe empuja al creyente a descender a un terreno en el que no hace pie. La fe no es suponer que el agua puede sostenernos. Es atreverse a creer en una palabra que invita, y apostar por una realidad que se juzga más real que la misma realidad visible. No es apostar por la irrealidad. Es apostar por *otra realidad más sólida* que el agua. Es la opción audaz en favor de una palabra que promete y que lo hace en medio de un mundo amenazante.

Y, como la fe es débil, no excluye los miedos ni los gritos de petición de socorro. En momentos, incluso con fe, parece que la realidad visible fuera más dura y que se resquebrajara esa palabra prometedora. Pero la fe es un modelo de existencia que camina entre miedos y dudas, pero que ella misma no es ni miedo ni dudas. La fe, en definitiva, para Jesús es la convicción de que Dios está siempre cerca, más de lo que aparenta y sentimos; y que está cerca, con sólo que el hombre esté dispuesto a convertirse a él. Dios es el rico todopoderoso que sólo precisa que el hombre se deje obsequiar.

Por eso la fe es, de algún modo, omnipotente. *Tened fe en Dios* —dice Jesús—. *En verdad os digo que cualquiera que dijera a este monte: quítate de ahí y échate al mar, y lo dijera no vacilando en su corazón, sino creyendo que cuanto dijere se ha de hacer, así se hará. Todo es posible para el que cree* (Mc 11,23; 9,23).

¿Estamos en el mundo de la locura? Estamos, al menos, en el mundo de lo sobrehumano. Estamos en el mundo de la omnipotencia del amor, que es Dios. Porque esta fe es más que humana. Sólo podemos vivirla «en Cristo». Creer, en definitiva, es abrirse a la acción salvadora de Dios que ha acontecido en Cristo. Porque *fe es la confianza que tenemos en Dios por Cristo* (2 Cor 3,4). Esta confianza total es el primer paso imprescindible de todo amor a Dios.

La oración

Esta fe tiene una expresión: el diálogo amoroso, la oración. Hoy —¿por qué negarlo?— vivimos en una crisis de oración. ¿No es —dice un mundo secularizado— una pérdida de tiempo? Aun cuando alguien nos escuchase al otro lado ¿no es preferible gastar la vida en la acción, en la lucha por mejorar el mundo? Y, entre los mismos cristianos, se ha difundido un extraño sofisma: del hecho —real y verdadero— de que todo trabajo puede ser oración, han deducido algunos que no hay otra oración verdadera más que el trabajo. El ídolo de la eficacia (y de la eficacia tangible) se ha adueñado del hombre y, como muchos comprueban o creen comprobar que no son «mejores» por oír misa o rezar, concluyen que deben abandonar ese camino. Tal vez

porque durante mucho tiempo se predicó una *oración sin historia* (una oración que no influía ni iluminaba la vida), los secularistas creyeron que podrían y deberían levantar una *historia sin oración*. Para completar el círculo, acudieron a los tópicos de siempre: la oración era «alienante», alejaba de la lucha, era un puro consuelo «interior»: habría que abandonarla para volcar la fe exclusivamente en «la praxis». Y podría, cuando más, «tolerarse» la oración comunitaria, más por lo que tenía de comunitaria que de oración. La misa se cambió en asamblea; en una asamblea que, teóricamente, era «del pueblo de Dios», pero que, realmente, era sólo del pueblo con minúscula. Dios se había ido. Y a veces todo esto se camuflaba con el calificativo de «evangélico».

Pero el evangelio es testimonio de todo lo contrario. Jesús, en sus enseñanzas y en su vida, es, ante todo, un orante. Recojamos cuatro testimonios:

Para el recogimiento fervoroso de la oración empieza una nueva época con Jesús (Heiler).

La interioridad en sentido personal fue creada propiamente por Jesús (Söderblom).

Jesús es quien ha rezado con más vigor en toda la historia (Wernle).

La oración de Jesús en el Huerto es la palabra religiosa más profunda que jamás haya sido pronunciada (Höfdding).

Mas ¿qué mejor testimonio que el propio evangelio? Si tuviéramos que recoger aquí todas las citas en que se nos presenta a Jesús orando o hablando de la oración necesitaríamos páginas y páginas. Elijamos sólo algunas:

Habiendo sido Jesús bautizado, y estando en oración, sucedió el abrirse del cielo (Lc 3,21).

Por la mañana muy de madrugada salió fuera a un lugar solitario, y hacía allí oración (Mc 1,35).

Mas no dejaba él de retirarse a la soledad y de hacer allí oración (Lc 5,16).

Y, despedidos éstos, subió solo a orar en un monte y, entrando la noche, se mantuvo allí solo (Mt 14,23).

Subió al monte (de la transfiguración) para orar allí (Lc 9,28).

Por este tiempo se retiró a orar en un monte, pasó toda la noche haciendo oración. Así que fue de día llamó a sus discípulos (Lc 6,12-13).

Esta raza de demonios por ningún medio puede salir, sino a fuerza de oración y de ayuno (Mc 9,28).

Y tendríamos que citar todos los milagros, antes de los cuales, levanta siempre los ojos al cielo en oración. Y recordar, sobre todo, los tres grandes momentos de oración de Jesús: la oración sacerdotal en la última cena; la del Huerto de los olivos; y sus siete palabras en la cruz. Realmente podemos concluir con Cabodevilla que *la vida*

entera de Jesús fue vida de oración: o hablaba al Padre, o hablaba del Padre.

Pero ¿cómo es la oración de Jesús? Respondamos primero, negativamente, diciendo cómo *no* es la oración, cuáles son las formas de oración que Jesús rechaza:

a) Rechaza la oración del fariseo que, más que un diálogo con el Dios del amor, es una simple autoafirmación del «yo» egoísta y está, por ello, viciada en su misma raíz. Es por eso una oración que separa, una oración de autoengaño narcisista. Es una oración que no parte de lo fundamental: el reconocimiento de la propia pobreza ante Dios.

b) Rechaza las oraciones de los que multiplican las palabras, con una mecánica y mágica repetición palabrera de las fórmulas. Ésta es la oración de los paganos que querían, con ella, *fatigar a los dioses*.

c) Rechaza la oración egocéntrica de quienes olvidan que la oración pasa por la voluntad de Dios y se somete a ella. De quienes no recuerdan que *el Padre ya sabe lo que necesitan* e intentan, no someterse ellos a los deseos de Dios, sino doblegar esta voluntad de Dios adaptándola al capricho del hombre.

d) Rechaza la oración de los que, para entrar en el reino de los cielos, dicen «Señor, Señor», pero *no hacen* la voluntad del Padre que está en los cielos. Rechaza la oración desprendida de la vida, que se vuelve, con ello, vana y verdaderamente alienante.

e) Rechaza la comercialización de la oración, la de quienes quieren hacer de sus plegarias mercancías, un «*do ut des*»^[*] y convierten, así, la casa de oración en *cueva de bandidos*.

Resumiendo —con palabras de Jon Sobrino—: Jesús rechaza *los falseamientos típicos de la oración: narcisismo espiritual, hipocresía, palabrería, instrumentalización espiritualista alienante, instrumentalización opresora, mixtificación de la sensibilidad o de la sensiblería*.

¿Cómo es, en cambio, la oración de Jesús? Repasando el evangelio nos encontramos tres niveles en la plegaria de Cristo:

a) En un primer nivel nos encontramos a Jesús asumiendo la oración propia del pueblo judío. Jesús bendice la mesa como era típico entre sus compatriotas (Mt 14,19; 15,36; 26,26); observa el culto sabático y ora junto a la comunidad (Lc 4,16); conoce y practica los tres ratos de oración prescrita para todos los judíos; es reconocido por la multitud como un «judío piadoso».

b) En un segundo nivel encontramos a Jesús rezando siempre ante todo momento histórico importante en su vida: antes del bautismo, al ir a elegir a sus apóstoles, al enseñar el padrenuestro, antes de cada milagro, en las horas decisivas ante su pasión.

c) Pero el nivel decisivo de la oración de Jesús es el que impregna su vida toda,

cuando Jesús «ora por orar» o cuando muestra que *toda* su vida es una *convivencia* con el Padre. Aquí descubrimos ya un dato fundamentalísimo: la oración que vive Jesús no es un contacto teórico con una divinidad teórica, sino una verdadera convivencia con el Dios-Padre con quien forma una total unidad. Aquí descubrimos el que es *el meollo de la oración verdadera de Jesús* —como señala Karl Adam—: *la afirmación incondicional de la voluntad divina. Una oración que se inhibiera de cumplir esa voluntad y se encaminara sólo hacia algo personal, o quisiera torcer violentamente la voluntad clara, manifiesta de Dios, o esquivarla, no estaría a la altura de la oración de Jesús.*

Lógicamente esta oración es gozosa. Porque para Jesús —escribe el P. Congar— *orar es comulgar con la alegría, la sumisión, la acción de gracias, en este misterio de Dios en sí mismo y en nosotros; es comulgar con la fuente única y ofrecerse, tanto para acoger lo que esa fuente nos brinda, como para ser, si Dios lo quiere, los transmisores de lo que destina a otros y aun al mundo entero.*

Por eso la oración de Jesús —aun cuando gustaba de orar solo— era la oración de todo el pueblo de Dios e, incluso, la oración del mundo entero. En su oración se resumen los *gemidos de parto* de la creación entera en espera de la redención (Rom 8,18-25).

Esta entrada en Dios-Padre no es, no puede ser alienante. Así lo confiesa el propio Gustavo Gutiérrez:

La oración es una experiencia de gratuidad. Ese acto «ocioso», ese tiempo «desperdiciado» nos recuerda que el Señor está más allá de las categorías de lo útil y lo inútil. Dios no es de este mundo. La gratuidad de su don, creadora de necesidades más profundas, nos libera de toda alienación religiosa y, en última instancia, de toda alienación.

Porque la oración de Jesús, y la del cristiano, no es una fuga. Ni una fuga hacia adelante, ni hacia atrás. Es una profundización en lo sustancial, un encuentro con lo radical, un «paso» de Dios por nuestra alma que nos despoja, nos desnuda y nos descubre el último y más verdadero rostro de la realidad total.

La obediencia amorosa

Tendremos que dar —después de la fe y la oración— un paso más. Porque a Dios no se le ama sólo en la actividad interior. El verdadero amor a Dios tiene que mostrarse en *toda* la vida. Y aquí debemos dar el paso decisivo sobre las relaciones de Jesús con su Padre.

Y de nuevo volvemos a encontrarnos en otro apartado en el que hay que decir que Cristo es radicalmente «antimoderno». ¿Acaso hay alguna palabra que repugne tanto al hombre contemporáneo como la palabra «obediencia»? Nuestro orgullo de

hombres del siglo xx parece consistir en habernos liberado de todos los yugos, en poder proclamarnos retóricamente libres. ¿Libres? ¿Fue alguna vez el hombre más esclavo? ¿Es libre el parado, el drogadicto, el atado al sexo, el uncido en la vanidad? Pero ya hay quienes, como sólo «obedecen» a su capricho, se creen que no obedecen a nadie. Sin descubrir que no hay amo más esclavizador.

Jesús, que fue un hombre libre, el más libre de toda la historia —de ello hablaremos más tarde—, supo, sin embargo, que realizaba esa libertad apostando sin vacilaciones por la obediencia. Precisamente porque esa obediencia que elegía no era la obediencia del siervo, sino la del hijo, la del enamorado.

En el primer volumen de esta obra se dedicó ya un capítulo entero a subrayar cómo una de las notas más características de la personalidad de Jesús fue su condición de «enviado». Lo recordaremos sólo aquí en breves líneas. Para reafirmar que nada de la vida de Cristo puede comprenderse si se olvida que él entendió su existencia como la de un embajador que actúa con las cartas marcadas: alguien que tenía que realizar una misión que su Padre había dibujado en todos sus detalles. Fue libre porque la asumió voluntariamente. Fue obediente porque jamás se salió del cauce señalado.

Por ello hay que afirmar, sin rodeos ni distinciones, que la vida del cristiano o es centralmente obediencia a la voluntad de Dios, o no es vida cristiana. Seguir a Jesús es vivir como él: avizorando constantemente —a través de los acontecimientos, de la palabra de Dios, de la conciencia— qué es lo que el Padre quiere de nosotros en cada momento. El amor que no se concreta en esta búsqueda, es sentimentalismo amoroso, no amor.

El amor a un Dios que se nos ha mostrado en Jesús

Y aquí podríamos cerrar el que suele llamarse «apartado vertical del amor cristiano», en contraposición del «apartado horizontal» del amor al hombre. Pero, si el amor del cristiano a Dios no puede ser más que amor «en» Jesús, si ese Dios al que se ama se ha hecho realmente hombre ¿hasta dónde ese amor es ya vertical y desde dónde horizontal?

El hecho de que Dios, nuestro Dios, se nos haya mostrado en Jesús, condiciona sustancialmente nuestro amor a él. Al amar a Dios ya no amamos a una divinidad abstracta, amamos al Dios que *es nuestro hermano*, amamos en él también a la humanidad que en él consigue su pleno cumplimiento.

Se ha insistido mucho en la unión de los dos amores, a Dios y al hombre. Pero con frecuencia se apoya esta unión en factores externos. Mas, a la luz de la encarnación, no sólo no pueden ya contraponerse los dos amores, inseparables: se trata ya de un único amor o, si se prefiere, de dos formas de un solo amor.

Tras la venida de Jesús ya no se puede amar a Dios sin amar, por ello mismo, al hombre. Los intereses de Dios y del género humano no son ya separables. Dios ha

«invertido» a su hijo en el negocio y la aventura humana. Es accionista. Por esa «acción» definitiva que es la encarnación de Dios. Esta encarnación es el modelo visible del diálogo de amor entre Dios y los hombres. Y toda fe, toda oración, todo amor que no esté «calcado» de la convivencia entre Dios y el hombre que se realiza en Cristo, no son ni fe, ni oración, ni amor cristianos. Ése es el gran «misterio» de nuestro amor a Dios.

III. AMOR AL HOMBRE

Aquí tendremos que comenzar formulándonos una pregunta radical: ¿qué es el hombre para Jesús? Según su doctrina ¿qué debe hacer el hombre para ser verdaderamente hombre? ¿Cuáles son los valores que sostienen la condición humana y cuáles los que la destruyen?

Si se me permite anticipar una respuesta provisional comenzaré diciendo que, para Jesús, el hombre es un ser cuya grandeza consiste en su apertura y entrega (a Dios y a sus hermanos) y cuya destrucción proviene del autoenclaustramiento en su propio egoísmo. Para él, ser hombre es amar.

Pero, si nos acercamos a los evangelios, comenzaremos descubriendo que no hay en ellos una antropología teórica. Que Jesús no ofrece una filosofía sobre el hombre. Su planteamiento es histórico: se limita a ver y descubrir al hombre como es y a señalar lo que podría llegar a ser. Desde un punto de vista conceptual, Jesús es simplemente un heredero y un seguidor de la visión del hombre que es propia del antiguo testamento (y concretamente de los profetas) y su gran aportación personal está en haber ofrecido, en su propia persona, el modelo ideal y perfecto de ese hombre nuevo que será el habitante de ese reino de Dios que él anuncia. Por ello, la visión que Jesús tiene del hombre no puede encasillarse ni en un optimismo ingenuo («el hombre es bueno; es la sociedad quien lo corrompe»), ni en un pesimismo desesperado («el hombre es un animal para la muerte y su vida es un sinsentido»). Más bien podría definirse por la suma de tres coordenadas:

- un optimismo radical y original
- mitigado por un realismo histórico
- e iluminado por una esperanza escatológica.

Intentaremos analizar el proceso de estas tres coordenadas en el pensamiento del Maestro.

Jesús recibe del antiguo testamento un original optimismo metafísico: el hombre ha sido creado por Dios, ha sido creado por amor, ha sido hecho a imagen de Dios, y el Creador vio, después de ponerle en el mundo, que el hombre era bueno.

Escribe O. González de Cardedal:

El cristianismo vive de lo que podríamos llamar un fundamental optimismo metafísico a la vez que de un realismo histórico. El primero se funda en la fe, en la creación, en el Dios que hizo surgir de la nada toda realidad, que declaró muy bueno todo cuanto había hecho y que constituyó al hombre soberano de todo el resto y responsable de él, imagen de su propio ser, y con capacidad de llegar a ser semejante a él, con una semejanza que será el fruto de una libertad acreditada en el tiempo. En el principio están la vida, la libertad y la historia abierta. En el principio están la palabra creadora de Dios, la acción animadora y sustentadora del espíritu sobre la faz informe del mundo. En el principio no está la muerte, ni el pecado, ni la confusión de la libertad en la incomunicación de los hombres entre sí.

Esta visión serena de la naturaleza original del hombre se respira en todo el evangelio. Sólo Dios es el autor de la vida del hombre, sólo él podría quitársela (Mt 10,28). Este Dios, de hecho, está cuidando del hombre y de su vida, que, por eso, vale más que la del resto del mundo, que la de las flores o los pájaros (Mt 6,25-32). Este Dios hace llover sobre los hombres, aunque éstos sean malos y pecadores (Mt 5,45). Por eso los hombres no deben vivir acongojados como hacen los gentiles que no creen, pues Dios sabe muy bien lo que necesitan (Mt 6,32). Y esta grandeza del hombre es tal que todo está subordinado a él: el mismo sábado, el mismo culto, es inferior a él y se dirige a su perfeccionamiento como hombre (Mt 12,12; Mc 2,27).

Pero la verdadera, la definitiva grandeza del hombre está en la apertura de su alma. Creado a imagen de un Dios que es amor y apertura, también el hombre es apertura y amor. El hombre no puede ser entendido en una visión individualista cerrada, el hombre es sustancialmente —y esto es lo mejor de su alma— *relación*, relación con Dios, con los demás.

Citaré de nuevo a Olegario González de Cardedal:

El hombre sólo existe como persona; y, por ello, no en erguida distancia, cerrada soledad o enfrentamiento indiferente, sino en apertura y relación. Lo que diferencia a las cosas de las personas es que aquéllas son y están condenadas a la autonomía, es decir: a la incomunicación y soledad, mientras que las personas están destinadas a la relación, a la existencia interdependiente, a una libertad que no nace frente o contra el prójimo, sino desde la aceptación, ofrenda y acogimiento del otro, igualmente libre y soberano.

Es urgente subrayar que hay que partir de este principio porque todo el pensamiento moderno —en esto radicalmente anticristiano— ha venido a acentuar indebidamente la individualidad del hombre, igualándola a la soledad frente a sí mismo, frente al mundo y frente a Dios. La acentuación de la subjetividad y de la autonomía del hombre, la reivindicación arisca de la libertad individual parece comprensible como defensa frente a los poderes exteriores, contra las diversas formas de dictadura que en las últimas décadas han querido invadir el interior de la persona.

Pero esta conquista de la libertad personal —que es legítima y necesaria— ha ocultado con frecuencia la otra zona sustancial del hombre y ha condenado al hombre moderno a una soledad metafísica en la que ya no se comprende a sí mismo y que no tiene otra desembocadura que la angustia.

Prosigue González de Cardedal:

Ese planteamiento junto a legítimas conquistas, ha arrastrado consigo trágicas sombras en la comprensión del hombre. Le han hecho comprenderse no desde la relación, la comunidad, la solidaridad y la entrega al otro, que es donde realmente la vida humana puede llegar a realizar sus ideales más profundos: la comunicación en la reciprocidad, la compañía en la aceptación mutua, la superación del egoísmo por el ejercicio del amor absolutamente gratuito, la responsabilización de las tareas colectivas. No se es libre sin los otros, o contra los otros, sino con los otros y a favor de los otros.

Esta visión del hombre como apertura, como relación —como amor, en definitiva— es una de las claves del pensamiento de toda la Biblia y de Jesús en torno a la condición humana.

Escribe Bernhard Anderson:

Para la concepción bíblica el hombre es verdaderamente una persona sólo cuando se encuentra dentro de una comunidad, en relación con Dios y con su prójimo. Cuando el hombre se aleja de la comunidad —como Caín en su exilio— el hombre sufre una soledad y una miseria extremas.

El hombre bíblico consigue el equilibrio entre la personalidad individual y la comunitaria del hombre. El hombre es —como individuo— responsable de su vida y de sus obras. Pero deberá vivir esa vida «abierto» a la trascendencia y a la fraternidad.

En Jesús se encuentra la perfección de este equilibrio.

El hombre es, ante todo, apertura, relación con Dios. Jesús no vacila en recordar que el hombre es siervo de Dios y que en esta servidumbre está su mayor título de nobleza. En sus parábolas, reiteradamente se señala esta necesidad de relación de dependencia con Dios (Mt 13,27; 18,23; 24,45; 25,14; Lc 12,37). Y, siguiendo su doctrina, los primeros cristianos no vacilan en reconocerse y llamarse a sí mismos «siervos de Dios» (Hech 4,29; Tit 1,1; Sant 1,1; 1 Pe 2,16).

Pero esta servidumbre no es esclavitud, porque el señorío de Dios no es ni arbitrario, ni violento. El hombre depende de él como un hijo de su Padre y esta filiación le enriquece en lugar de encadenarle (Mt 5,16; 6,1; 5,48; 6,9; 6,32; 7,11). De ahí que el hombre es tanto más hombre cuanto más se abre hacia la realidad del sobrenatural.

El hombre es, después, apertura a la fraternidad. Y hay que subrayar que el amor,

en Cristo, *no es una condición para que el hombre sea bueno, sino para que sea hombre*. En Jesús, el hombre que ama se humaniza, el que odia se deshumaniza. Recordemos aquel texto tremendo de san Mateo: *Amad a vuestros enemigos para que seáis hijos de vuestro Padre celestial* (Mt 5,44). Es decir: el que no ama no es que sea un mal hijo, un mal hombre, es que *no es hijo, no es hombre*. El que odia se degrada, entra en «otra» humanidad. *Quien odia al hermano pertenece al reino del demonio* (1 Jn 3,10), en cambio, quien le ama *camina en el reino de la luz* (2,10) y *de la vida* (3,14). Es decir, quien no ama está muerto, no es verdaderamente hombre. Y *es un mentiroso* (1 Jn 4,20).

Por eso el primer y el segundo mandamiento son *amarás* a Dios y al hombre (Mc 12,29-31). El prójimo no es un añadido para el hombre. Su alma se mide por su apertura al prójimo (Lc 10,29).

La gran apuesta

Pero, si el hombre *es relación*, también *es libertad*. Y aquí entramos en la segunda coordenada de la visión de Cristo. Porque, junto a esa primera nota de optimismo metafísico sobre la bondad natural del hombre, recibida en la creación, hay, en todo el pensamiento de Cristo, una nota preocupada de realismo histórico. El hombre que «puede» ser un hombre abierto, «puede» también ser un hombre cerrado y, de hecho, lo es en una grandísima parte de la condición humana.

Añade también González de Cardedal:

El creyente reconoce el otro polo de la historia. En ella lucha no sólo lo que Dios puso en marcha desde el origen, sino lo que el hombre introduce a lo largo de la historia: bien y mal, luz y tinieblas, libertad curvada sobre el hombre como si él fuera el único y supremo centro de la realidad y libertad abierta al Origen y entregada al prójimo. En el destino de Cristo aparece en luz suprema el drama de la historia como drama de la libertad del hombre acosando al Revelador de Dios hasta llevarle a la muerte.

Esta presencia del «realismo histórico» impresiona en los evangelios. Jesús no tiene una visión utópica e idealista del hombre. Sabe lo que tiene de grandeza en su alma, pero sabe también cuántas veces, de hecho, pisotea o malgasta esa grandeza.

Y aquí podríamos hablar casi del «pesimismo» con el que Jesús ve la realidad de los hombres que le rodean. No vacila en repetir varias veces, sin atenuantes y generalizando, que *vosotros sois malos* (Mt 7,11; Lc 11,13); que quienes le rodean son una *generación adúltera y perversa* (Mc 8,38; 9,19); sin olvidarnos del más terrible de los textos en que se habla de la visión que Jesús tiene de los hombres reales: tras los primeros milagros de Cristo, algunos creen en él, pero el evangelista apostilla con frase vertiginosa: *Pero Jesús no se fiaba de ellos porque los conocía a*

todos. Y no tenía necesidad de que nadie diera testimonio del hombre, porque él conocía lo que hay en el hombre (o, como dicen otras versiones: *porque él conocía al hombre por dentro*). No debemos suavizar ingenuamente esta frase pensando que con ella sólo descalifica a los fariseos. Aquí se habla «del hombre», del hombre en cuanto tal. ¿Qué es lo que hay en el hombre, qué conocía Jesús en su interior, para no fiarse de él, ni siquiera cuando dice creer?

Lo que hay en el hombre —y Jesús lo conoce muy bien— es el pecado, el mal uso del don prodigioso de la libertad. El hombre, que es, por naturaleza, apertura, puede cerrarse. Cerrarse a Dios, cerrarse a sus hermanos. Adorarse a sí mismo. Encastillarse en el egoísmo de su corazón. Y ésta es la gran tragedia de la historia, en la que Jesús viene a intervenir.

Porque el hombre puede ser apertura o cerrazón, la vida del hombre es *riesgo, opción, apuesta*. Y éste es el tercer concepto central en la antropología de Cristo. Tal vez el concepto más original de Jesús.

A fin de cuentas, *Jesús es centralmente un predicador de la conversión*. No es sólo el anunciador de un Reino. Es el profeta que grita que si el hombre quiere entrar en ese Reino, tiene que cambiar.

El significado principal del mensaje de Jesús debe buscarse en la exigencia de transformación del hombre; no se trata de esperar, sino de hacerse seres nuevos (Machovec).

Pero, probablemente, aún nos falte señalar lo más radical del planteamiento de Jesús: No sólo invita a cambiar. Dice que, de hecho, el hombre *puede* cambiar. El gran mensaje de Jesús es *la reformabilidad del hombre*, no por sí solo, sino porque la misericordia de Dios le concede el don de entrar en el Reino. La verdadera sustancia del alma del hombre es que tiene capacidad para recibir el don de Dios, su verdadera dimensión constitutiva es su posibilidad de trascenderse a sí mismo.

El hombre no es un ser condenado al mal. El hombre puede evolucionar, cambiar. Y es grande por lo que es —esto ya lo sabíamos por la creación—, pero —y éste es el mensaje original de Jesús— es mucho más grande por lo que puede llegar a ser. Su capacidad de llegar a ser ciudadano del Reino, su posibilidad de convertirse en hombre nuevo, es la más definitiva de sus grandezas.

Todo el evangelio está lleno de ese grito que invita al hombre a apostar, a superarse, a asumir el riesgo de su propia grandeza, de esa invitación a incorporarse a la «vida». Lo comentaremos ampliamente al hablar de todas las parábolas que hablan de esa vida del hombre como un grano de trigo que puede dar ciento por uno; de ese banquete al que está invitado y al que basta con acudir; de esa red que puede sacarle del mar de la superficie de su vida para conducirlo a la verdadera vida de los «peces que pueden vivir después de pescados». Ese riesgo, esa gran apuesta, es la mayor de las grandezas de la condición humana.

Si el hombre da ese «salto», puede ser las tres grandes cosas que debe ser un

hombre:

a) debe ser *libertad realizada*, gracias a la cual consiga realizar lo que es el sentido último de su existencia.

b) debe ser *gracia*, yendo, por obra de la misericordia de Dios, mucho más allá de lo que parecía anunciar la piel externa de su naturaleza.

c) debe ser *comunión*, centrando su vida en el supervalor: el amor como elección voluntaria, tanto referido a Dios como a sus hermanos.

La encarnación como iluminación definitiva del hombre

Pero Jesús no se limitó a «anunciar» el hombre ideal o a invitar al hombre a conseguirlo (cosa que éste nunca lograría con sus solas fuerzas); Jesús, ante todo y sobre todo, inauguró con su vida ese hombre nuevo.

Y ésta sí que es la definitiva aportación de Cristo a la visión del hombre. No con palabras, sino mostrando en su persona lo que es verdaderamente ser hombre. Pilato no sospechó lo que hacía y decía cuando, al mediodía de aquel viernes, sacó al balcón el cuerpo destrozado de Cristo y gritó a la multitud: *Ecce homo*, «he aquí al hombre». Por su boca hablaba el propio Cristo que gritaba al mundo: «¿Queréis saber lo que es el hombre, lo que es ser hombre? Pues bien: el hombre es esto que yo soy, ser hombre es serlo como yo lo soy». Porque en su vida, en su persona tenemos la gran respuesta definitiva.

Ser *hombre a imagen de Dios* es serlo como lo fue Cristo. Es identificar su voluntad con la del Padre. Es convivir con él. Es participar de su vida íntima. Es vivir su filiación como lo mejor de nosotros mismos. Es saberse obediente, pero no siervo; sometido, pero hijo. Ser hombre es *estar abierto* como Cristo lo estuvo. Abierto en plenitud a Dios y expropiado por utilidad pública para los hermanos. Estar abierto es ser antiegoísta como lo fue Cristo. No buscar nada para sí mismo, dar la vida por los demás. Y amar es eso: no sólo «amar un poquito más», sino «ser amor», no ser más que amor.

Ser hombre *libre* es serlo como lo fue Cristo. Que fue libre *porque* estuvo al servicio. Que fue libre porque, al apostar por Dios y por sus hermanos, no apostó por sí mismo y, por tanto, no pecó, ni mancilló su libertad.

En Cristo tenemos los cristianos el ejemplo personal de lo que es una libertad auténtica, la que no es sinónimo de egoísmo y distancia, autonomía y dominación frente al resto, sino de entrega y solidaridad. Su vida y su muerte son la realización de una libertad entendida como servicio y obediencia al Padre hasta el límite, en solidaridad con los hermanos y haciendo de la muerte infligida una oración por ellos (González de Cardedal).

Ser hombre sin fronteras, *sin miedo a la muerte* es ser también como Cristo. En Jesús se realiza el hombre pascual porque el hombre que ha vencido al pecado ha vencido también a la muerte. La muerte es frontera para el hombre, pero sólo es un tránsito para el hombre nuevo.

En Jesús podemos, pues, decir que ese hombre-total no es sólo un anuncio, un sueño, una esperanza, una promesa. En su vida podemos clamar que el hombre nuevo ya existe, que existe una «vida realizada», que existe un amor hecho vida y una vida hecha amor.

Y así es como Jesús es no sólo testigo del «realismo histórico» de unos hombres incompletos y mutilados, sino también el testigo del tercer factor: la esperanza escatológica de un hombre libre y liberado.

Jesús no oculta que aún estamos en ese período del realismo histórico. En su visión del mundo anuncia que siempre habrá ovejas y cabras (Mt 25,31), vírgenes sabias y necias (Mt 25,1), siervos trabajadores y holgazanes (Mt 25,14), oyentes de la palabra de Dios y dispersadores de la misma (Mt 13,3), buen grano y cizaña (Mt 13,24), peces buenos y peces inservibles (Mt 13,47).

Pero también recuerda que el hombre puede elegir, optar, apostar por la luz. Y que, para quienes hagan esta apuesta, habrá un mundo y un hombre diferente. Porque los sufrimientos de este mundo desaparecerán (Mt 11,5), no habrá más llanto (Mc 2,19), la muerte será vencida (Lc 20,36) y los muertos resucitarán (Lc 11,5). Los fundamentos de este mundo serán sacudidos. En el Reino los últimos serán los primeros (Mc 10,31), los pequeños serán grandes (Mt 18,4), los humildes serán los maestros (Mt 5,5), los enfermos serán curados (Mt 11,5), los oprimidos serán liberados. Y, ante Dios, también cambiarán las cosas: porque los pecadores serán perdonados (Mt 6,14), los elegidos, hoy dispersos, serán reunidos (Lc 13,39), los hijos de Dios encontrarán la casa paterna (Lc 15,19) en la que todo hambre será saciado, toda sed será calmada y llegará el tiempo gozoso de la liberación (Lc 6,21).

Jesús es así el profeta del hombre verdadero. El testigo vivo de que ese hombre verdadero puede empezar a nacer, ya, en cada uno de nosotros. Basta con apostar.

El cambio empieza en el corazón

Y ¿en qué zona del hombre debe comenzar esa apuesta?, ¿dónde debe iniciarse ese cambio? La respuesta de Jesús no deja lugar a dudas: en el corazón de cada hombre.

Jesús reconoce que este mundo, tal y como está, no puede ser el lugar del reino (1 Cor 15,50) y que tendrá que sufrir un cambio desde sus fundamentos. Pero añade que lo que salva es el amor y que la clave está en el propio corazón de cada persona. Porque todas las cosas malas de este mundo salen del corazón. *Del corazón del hombre salen las malas obras: fornicaciones, robos, homicidios, adulterios, envidias, codicias, fraudes, la impureza, la blasfemia, la altivez, la insensatez. Todas estas maldades salen del hombre y manchan al hombre* (Mc 7,21-23).

Hay que subrayar esto porque hoy no está de moda. Hoy el planteamiento suele ser el inverso:

El moralismo de la conversión individual aparece ahora como un gran yerro histórico de los cristianos, que han dimitido masivamente de su tarea de proclamadores de una redención estructural y se han limitado a exhortar a una *metanoia* (conversión) individual, dejando el mal empotrado en las estructuras (J. M. González Ruiz).

El «convertíos» no se puede reducir al cambio de las personas: lo que importa son las modificaciones sociales. La conversión es el nombre cristiano de la revolución. La revolución es la conversión de las sociedades. El antiguo moralismo pensaba con cierta simplicidad en la suficiencia de las conversiones individuales. La teología actual parece saber que no hay cambio en el hombre sin transformación de la sociedad. La conversión real a un hombre nuevo pasa, como necesario trámite, por la revolución (A. Fierro).

Todo esto es verdad y no es verdad. Es cierto que «no basta» la conversión individual, pero es un tremendo error bascular hacia el exceso contrario y posponer todo esfuerzo individual con la «disculpa» de que vivimos en un mundo injusto y en unas estructuras opresoras. *El antiguo error* —comenta con justicia Pikaza— *no justifica el nuevo y quizá más destacado error de los que intentan trasvasar el mensaje de Jesús a unas medidas puramente socialistas.*

Es cierto —y se comentará en el apartado siguiente— que un mundo injusto dificulta gravemente el cambio de las personas. Pero sería un *alibi*, una coartada, atribuir todo el mal a unas impersonales estructuras que serían el chivo expiatorio de todos nuestros errores personales. Habrá que subrayar —y lo haremos en su momento— la importancia de los pecados sociales, pero nos engañaríamos si olvidásemos que Jesús coloca como primario y fundamental el tema de la responsabilidad personal de cada hombre en ese cambio necesario.

En rigor no es muy correcto distinguir demasiado los pecados individuales y los sociales. *Todo* pecado es individual y social. Todo pecado implica tres factores:

- *Factor teológico*: ruptura del orden establecido por Dios. Con él se destruye el proyecto de Dios sobre el hombre y sobre el mundo.
- *Factor antropológico*: el hombre no realiza su verdad humana, al buscar una realización no auténtica.
- *Factor social*: destrucción de esa apertura a Dios y al prójimo que es sustancial para realizar el verdadero hombre y, consiguientemente, falseamiento de la realización comunitaria.

Por eso la reconstrucción del hombre debe comenzar por donde comienza la herida: por el corazón que se prefiere a sí mismo. Sólo hombres transformados,

transformarán el mundo. Por eso el «convertíos» de Jesús no termina en mí, pero en mí comienza o no comenzará nunca.

Jesús, liberador del hombre

Y Jesús no sólo «enseña» cómo debe ser el hombre. Ni sólo «muestra» en sí mismo qué es un hombre. Comienza ya en toda su vida a liberar al hombre de todo aquello que le impide ser hombre plenamente.

Libera al hombre de la *idolatría de las cosas*. Porque el hombre adorador de las cosas abdica de lo mejor de su condición de hombre, esclavizándose al dinero, al placer, a la comodidad, a la carrera, al interés. Convierte a las cosas —que son medios— en fines. Renuncia a ser hombre libre para ser esclavo y dejar de ser hombre. Así Jesús redime a Zaqueo, que sólo cuando renuncia a sus riquezas adquiere su verdadera estatura humana (Lc 19,5). E intenta liberar —y fracasa— al joven rico que prefiere ser rico a ser libre. Porque el corazón tiene la llave por dentro y ni Cristo puede abrir un corazón que se niega a cambiar (Mt 19,16).

Libera al hombre de la *idolatría de las personas*. Jesús se encuentra en su camino a muchas personas que se creen humanas, pero son esclavas. Así las mujeres que habían quedado prisioneras de un amor inmaduro e incompleto porque creían que amar era darse físicamente (Jn 8,1; Jn 4,1; Lc 7,36). Jesús devolverá a estas mujeres su verdadera dignidad humana, liberándolas.

Libera al hombre de la *idolatría de sí mismo*. También se encuentra con personas que tienen como ideal el éxito, el imponerse a los demás, el ser los primeros en la mesa o en el mismo Reino. Jesús a todos éstos les recordará que hay que renunciar a sí mismo, que hay que perder la propia apariencia para salvar la vida para siempre (Jn 12,25).

Salva al hombre de la *idolatría de los falsos dioses*. Muchos en torno a él vivían aterrados ante un Dios tirano o egocéntrico que no deseaba otra cosa que tributos y sacrificios de los hombres. Y les redescubrirá a todos el Dios del amor cuya gloria es conseguir que sus hijos alcancen la plenitud de su propia grandeza.

Liberó al hombre *de todo pecado* con su vida y, especialmente, con su muerte redentora. Tras el viernes santo, tras el domingo de resurrección el hombre podía empezar a ser hombre del todo. Porque él había muerto *para que los hombres tuvieran vida y vida abundante* (Jn 10,10).

Verdaderamente, con Jesús empieza un capítulo nuevo en la historia del hombre. Pero es el hombre —cada hombre— quien debe apostar por ingresar o no en esa nueva humanidad.

IV. JESÚS ANTE LA REALIDAD SOCIAL

Subrayada ya la prioridad de la conversión del corazón, debemos dar un paso más: ¿Quiere *también* Jesús un cambio del mundo? ¿Valora como imprescindible, como indispensable, un cambio de estructuras que permita, o, cuando menos, facilite, a las personas el cambio del corazón?

Hoy —ya lo hemos dicho— serían muchos los cristianos que se dirigirían a Cristo para decirle: «todo lo que tú anuncias de cambio de las personas es *científicamente* imposible en un mundo de opresión. Ni los oprimidos podrán cambiar mientras estén oprimidos, ni los ricos opresores cambiarán si no empiezan por dejar de ser ricos y opresores. Sólo el día en que se implante una igualdad económica entre los hombres podremos comenzar a hablarles de alma. Lo urgente hoy es el estómago, la cultura, la distribución de la propiedad. Cuando hayamos concluido todo eso —y sólo lo lograremos a través de la revolución— puedes tú venir al mundo para hablarnos de tu Padre celestial. De momento, de tu Reino lo que nos interesa es lo que nos ayuda a un planteamiento revolucionario. Y no te extrañe si nosotros te “utilizamos”, si “adaptamos” tu predicación a nuestras ideologías: lo mismo viene haciéndose desde hace dos mil años. Los poderosos de siempre también “recortaron” tu mensaje para hacerlo digerible para ellos y adormecedor para los pequeños a quienes dominaban. No te quejes. Cállate. Permítenos seguir siendo tan hipócritas como fueron nuestros predecesores para poder creer, además, que, con esas adaptaderas estamos construyendo tu Reino».

¿Es que siempre Jesús será utilizado? ¿Es que su evangelio no podría ser —no un escudo de defensa, ni una lanza de ataque— sino un espejo en el que, al mirarnos, todos nos avergonzásemos?

Podríamos intentar, de momento, leer sin prejuicios los textos evangélicos. Intentar descubrir su mensaje, sin pretender que nos den la razón para nuestros planteamientos personales o de época; no tratar de «meter» en Jesús nuestras ideologías. No añadir, ni dulcificar. Afrontar sus oscuridades y sus aparentes contradicciones, sin ocultarlas ni engañarnos.

Y empezar por reconocer que nunca han sido ni son sencillas las relaciones entre progreso humano y reino de Dios.

El propio concilio Vaticano II trata con exquisita cautela la cuestión buscando el equilibrio de las palabras: *Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios (Gaudium et spes, 39).*

Un paso más dan los obispos iberoamericanos en su documento de Medellín: *Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que, hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de «todas» las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano (Justicia 52).*

Pero ambos textos, como se ve, pasan al margen del problema hoy más debatido:

¿vino Cristo a hablar del Padre, a combatir el pecado, a luchar contra las injusticias sociales, a cambiar las estructuras económicas del mundo, y puso todos estos factores *en el mismo nivel* de su interés? ¿O, más bien, proclamó un mensaje centralmente religioso, que, *como consecuencia*, haría, por sí solo y con su simple aplicación, reventar las estructuras injustas del mundo? Dicho más tajantemente: ¿Promovió el nacimiento de santos que, con la fuerza revolucionaria del amor y la fraternidad, acabarían cambiando el mundo? ¿O pensó que ni los santos, ni el amor, ni la fraternidad son realmente eficaces y prefirió darnos las leyes económicas sobre las que podría comenzar a construirse un mundo más justo en el que los santos «empezaran» a ser «posibles»?

Ante esta pregunta se dividen hoy los comentaristas. La primera de estas opciones —llamémosla «la revolucionaria»— es aceptada, con más o menos matices, por todos o casi todos los teólogos de la liberación. Por elegir el caso más extremo citemos el planteamiento de F. Belo para quien el centro del mensaje de Cristo es «materialista».

Jesús es mesías «porque» sació el hambre de la muchedumbre. Ésta es la verdadera prueba de su mesianismo. Y, como quiere un mundo fraterno, acepta la inevitable lucha de clases para conseguirlo, por lo que el comunismo, como superación de toda propiedad privada, es signo de Jesús y realidad del Reino.

En una obra posterior el propio Belo dará un paso más y ya no será el comunismo sino el anarquismo, como superación de todo poder, el camino anunciado por Jesús para el Reino.

Frente a este radicalismo se sitúa la mayoría de los intérpretes que siguen fieles a un planteamiento tradicional: el mensaje de Jesús es centralmente religioso, aunque lo religioso no deja de tener graves consecuencias sociales. Jesús, así, promovería *indirecta* (pero verdaderamente) un cambio en el mundo. Respecto a él, sin embargo, no hay en el evangelio ni el más leve intento de reclamar para él o los suyos el derecho a organizar la economía o las estructuras sociales. Enseña que éste es un campo entregado a la autonomía y la responsabilidad de los hombres y, al mismo tiempo, ataca de base algunos de los grandes conceptos humanos —la idolatría del dinero, el dominio del hombre sobre el hombre—, de los que sus seguidores deberán sacar las consecuencias que les permitan construir un mundo justo.

Pero dejemos de lado las opiniones y acerquémonos a los textos para intentar descubrir qué es lo que piensa exactamente Jesús. Dejaremos, de momento, de lado los aspectos políticos del problema y nos centraremos en los ángulos sociales del mismo.

Y empezaremos por encontrarnos con una ambivalencia.

Hablaba como un profeta

El primer dato visible es que Jesús inscribe su predicación en el estilo y la trayectoria del profetismo del antiguo testamento. Así lo entienden todos los que le rodean y le ven obrar o le oyen hablar. Lo confiesa la samaritana: *Señor, veo que eres profeta* (Jn 4,19). Lo reconoce el ciego curado a quien los fariseos preguntan: *¿Qué dices tú del que te abrió los ojos?* Y el responde: *Que es profeta* (Jn 9,17). Lo proclaman entusiasmadas las multitudes después de sus predicaciones y milagros: *Glorificaban a Dios diciendo: «un gran profeta se ha levantado entre nosotros»* (Lc 7,16). *Verdaderamente éste es el profeta que había de venir al mundo* (Jn 6,14). Sus propios enemigos tratan de descalificarle como tal profeta: *Investiga y verás que de Galilea no salen profetas* (Jn 7,52). *Si éste fuera un profeta sabría qué mujer es la que le está tocando* (Lc 7,39). Pero la multitud sigue, terca, proclamándolo todavía el domingo de ramos. Cuando alguien pregunta quién es el que entra sobre el borriquillo, la gente contesta: *Éste es Jesús, el profeta* (Mt 21,11). Y si los enemigos se detienen antes de apresarle —tanto Herodes como los fariseos— es porque *temieron a la muchedumbre que le tenía por profeta* (Mt 14,5; 21,46).

Ahora bien, para los judíos del tiempo de Jesús, el profeta era, al mismo tiempo, un testigo de Dios y un denunciador de las injusticias sociales. Estos dos datos son inseparables en todo el antiguo testamento. Para los profetas, la infidelidad a Dios y la injusticia con el hermano son dos realidades inseparables. Y una parte altísima de su predicación se dedica precisamente a la «teología de la denuncia», a desenmascarar diversos tipos de opresores. Este personaje, el opresor (*resa* en hebreo, *resa'im*, en plural) parece ser el objetivo central de sus denuncias. Sus atropellos al débil son, para los profetas, tan graves como la idolatría.

Este tipo humano —que tiene mil rostros en el antiguo testamento— es presentado así por J. Alonso:

Ese personaje siniestro (esos *resa'im*) están descritos o identificados en los salmos como «los que practican la violencia en perjuicio del débil» (Sal 11,5; 18,49; 25,19); «hombres de violencia» (18,49; 140,5); son los que despojan al huérfano y a la viuda (Sal 10,14-15; 82,3-4); son los sanguinarios (5,7); los opresores (62,11); los despojadores (35,10); los que practican la astucia (10,7; 72,14); los que dicen falsedades al prójimo y lo engañan (12,3; 5,7) mediante fraude y dolo (5,7); son los que aceptan soborno (26,10), los que no restituyen lo prestado (37,21); son los inmisericordes (12,1; 43,1; 109,16) los que practican la injusticia (37,1). Sobre todo en los salmos hay un término muy expresivo (que recurrirá en el evangelio en boca de Jesús, cf. Mt 7,23) que es el de «agentes de la iniquidad», «artífices de injusticia» que aparece 16 veces en el salterio y 23 en la Biblia en general.

¿Asume Jesús esta línea de denuncia «mixta» que recusa tanto los olvidos de Dios como las opresiones del prójimo? Es evidente que sí. Y más tarde comentaremos sus tremendas invectivas contra los ricos abusadores (Mc 10,17) y las duras palabras que

dirige a los fariseos que *devoran la hacienda de las viudas, so capa de largas oraciones* (todo el capítulo 23 de san Mateo) y que pagan el impuesto de la menta y del comino y *descuidan lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad* (Mt 23,23).

Pero, dicho esto, no estará de más señalar que en todos los casos estas denuncias de injusticia están vistas centralmente desde el punto de vista religioso y que, más que la ofensa social propiamente dicha, se subraya lo que tienen de hipocresía, de incoherencia con la vida religiosa que se practica. E, incluso, que estos ataques parecen centrados en los fariseos que, ciertamente, no eran, en aquel momento, los grandes acaparadores de la propiedad en Israel.

Ciertas posturas reticentes

Mas, junto a esta apuesta clara por la justicia, tenemos que recordar otros textos que parecen hablar de una inhibición de Jesús —o al menos una lejanía de interés— por los problemas económicos. Es un hecho que él vivió en un mundo injusto, tan injusto o más de lo que hoy pueda ser el nuestro. En el primer tomo de esta obra se habló ya de las grandes diferencias de clases imperantes, del acaparamiento de la propiedad en manos de pocos, del brutal y fraudulento sistema de impuestos, de la esclavitud aún existente, de la inicua distribución de la cultura y de la salud, de las injustas leyes en el reparto de las herencias. ¿Clamó Jesús contra todas estas estructuras o lo hizo, al menos, con tanto vigor como el que usó para denunciar el falso culto religioso, el torpe entendimiento del sábado o las hipócritas extrapolaciones y exageraciones de la ley?

La respuesta no es probablemente la que nos gustaría a los cristianos de hoy. Pero no debemos hacer decir a Jesús lo que no consta que dijera. Acerquémonos a los textos.

Jesús, que había proclamado sin rodeos que *su Reino no era de este mundo* (Jn 18,36), no parece mostrar un excesivo interés por las leyes económicas que lo rigen. Recordemos la impresionante escena que narra san Lucas (12,13-15):

Díjole uno de la gente: «di a mi hermano que parta conmigo la herencia». Respondió Jesús: «¡Hombre! ¿Quién me ha nombrado a mí juez o particionero vuestro?». Y añadió dirigiéndose a él y a todos los presentes: «Mirad de guardaros de toda avaricia, porque aunque se tenga mucho no está la vida en la hacienda».

No podemos precisar con exactitud qué pedía a Jesús aquella persona. El derecho judío concedía al primogénito el doble de la herencia que a los demás hermanos. Y, en la práctica, muchos primogénitos se quedaban con todo y no dejaban nada a los demás hermanos. ¿Era éste el caso que proponían a Jesús? Es muy probable. Y acudían a Jesús como era normal pedir a los rabinos que dictaminasen en estos casos

y obligasen al primogénito a dar lo que era suyo a los demás. Se diría, pues, que lo que se pide a Cristo es una obra de justicia. Así lo garantiza la seguridad que muestra en sus palabras el peticionario. Pero Jesús casi se indigna de la petición: ¿Qué le piden a él? ¿Que se dedique a arreglar herencias, que se ponga a hacer partes entre los hombres? Para eso, parece decir, están los tribunales. Ése es el campo de la autonomía de los hombres. De él lo que se puede esperar es otra cosa: el recuerdo de que el dinero no es un absoluto y que la avaricia, del que retiene y tal vez del que pide, es algo que no sirve para la vida verdadera. A Jesús, de aquel litigio, sólo parece importarle la relación que ese problema puede tener con la salvación del alma. Ahí, sí, es tajante. Pero se desentiende de lo jurídico y social.

Este mismo deslindamiento de campos es tercamente expresado en todas las parábolas. Si las leemos con atención percibiremos que Jesús es perfectamente consciente de que en su sociedad hay muchas injusticias. Habla de ellas, alude a ellas, pero, al hacerlo, se detiene mucho menos en lo que tienen de injusticia social que en la lección de fondo religioso que hay en esos casos. Vemos algunos ejemplos:

- En la parábola del acreedor Jesús cuenta que éste tiene derecho a vender como esclavos a los deudores insolventes y a sus mujeres e hijos.
- En la parábola del señor que está de viaje vemos que éste, al regresar, hace azotar a los criados haraganes como si fueran esclavos y propiedad suya.
- En la parábola de los viñadores vemos que Jesús conoce el terrible paro que hay en la Palestina de su tiempo. Sabe que los obreros se exponen como mercancías para ser elegidos y que los amos van escogiendo —como si de animales se tratase— a los más vigorosos, mientras que los más débiles y viejos se quedan sin trabajo o para la última hora.
- En otra parábola vemos el poco interés por el trabajo que tienen muchos criados, cómo abandonan las ovejas del amo y huyen sin molestarse en defenderlas contra el lobo.
- Vemos en otras parábolas a usureros que cobran cantidades disparatadas de intereses. Vemos a administradores que hacen trampas, que malversan fondos públicos.
- Vemos historias de colonos y arrendatarios en las que, por el pago de la renta, se llega a las manos y hasta se produce sangre.

En ninguno de estos casos Jesús emite un juicio moral o hace una denuncia de estas injusticias. Las cuenta como hechos, señala que en el Reino no será así, pero parece convivir pacíficamente o tolerantemente con la injusticia de las leyes vigentes o, cuando más, se limita a criticarlas desde perspectivas claramente religiosas.

Más llamativa parece ser aún su postura ante los publicanos. Todos los datos históricos que tenemos muestran que tal vez la más grande de las injusticias en la Palestina de los tiempos de Cristo era la recaudación de impuestos. Ésta era una gran herida para todos sus contemporáneos, tanto por el monto de los impuestos como por

el modo de recaudarlos. Y eran los impuestos lo que esquilma a las clases medias y humillaba a las humildes.

Sabemos por el historiador Tácito que el año 17, viviendo Cristo, los judíos enviaron una delegación a Roma para protestar por sus sufrimientos a causa de la agravación de los tributos. Conocemos también —a través de los escritos de Filón— los sistemas que usaban, en aquella época, los recaudadores. Alquilaban bandas de rufianes que exigían tan elevadas sumas que sus víctimas frecuentemente huían presa de la desesperación. Cuando acontecía esto, los recaudadores de tributos torturaban a la familia del fugitivo en potros, ruedas y otros instrumentos de tortura para que descubrieran los escondrijos del fugitivo o hicieran el pago en su lugar. El suicidio era frecuente para evitar la tortura. Y, cuando fallaban estos medios, se vendía a las víctimas y a sus familias como esclavos.

A todo esta montaña de crueldad se añade el hecho de que algunos judíos se vendían a los romanos y estaban dispuestos a colaborar con este expolio de los extranjeros contra su pueblo y lo hacían para quedarse con una parte del botín. Se entiende que sus compatriotas les considerasen los máximos criminales.

Frente a todos estos datos —históricos—, desconcierta el buen trato que se da a los publicanos en el evangelio. Jesús les invita como a los demás a la conversión; la consigue en alguno de ellos —como en el caso de Zaqueo— y logra la correspondiente restitución económica de las víctimas. Pero es evidente que las denuncias de los publicanos son muchísimo menos violentas de lo que merecen y de lo que Jesús solía decir a los fariseos, que acusarán siempre a Jesús de excesiva camaradería con aquellos criminales.

¿Cómo interpretar todas estas —reales o aparentes— omisiones?

Antes de emitir cualquier juicio, parece que hay que tener en cuenta una serie de datos importantes:

1. Conocemos únicamente de Jesús lo que los evangelistas nos contaron. Y no puede excluirse que éstos suavizasen un tanto la figura de Jesús en su relación con el orden público. Es un hecho que el evangelio de Marcos se escribe muy poco después de la persecución de Nerón en Roma, y es muy probable que el evangelista tuviera un gran interés en demostrar a los romanos que Jesús no fue un revoltoso ni un enemigo de la autoridad. Esto explicaría, en cierto modo, la benignidad con la que todos los romanos —el propio Pilato— son tratados en el evangelio. Parecidamente el evangelio de Mateo surge en plena polémica entre las primeras comunidades cristianas y los fariseos. Esto explicaría que se cargasen las tintas más de lo debido en la crítica a este último grupo. No sería, pues, incorrecto aceptar que las palabras de Jesús, en el campo social, hubieran sido más duras, pero que los evangelistas hubieran subrayado más abiertamente lo permanente del mensaje de Jesús, lo referido a todos los tiempos y lugares: los contenidos religiosos, sobre todo cuando sabían que la aplicación de esa ley de amor y fraternidad podía llegar, como consecuencia, a lo social.

2. El segundo dato que ha de tenerse en cuenta es que la separación que hoy hacemos entre lo religioso y lo social no existía en tiempos de Jesús. En este aspecto tiene razón A. Fierro cuando subraya:

En un sistema social hondamente penetrado por la tradición religiosa y en el que el orden implantado por los sacerdotes pertenece a la razón de Estado, la crítica al culto se convierte en crítica política.

Ésta es una realidad que aún hoy comprobamos en todos los sistemas dictatoriales: cualquier frase evangélica centrada en la fraternidad se convierte, casi automáticamente, en crítica de las estructuras sociales.

Así, de hecho, es evidente que incluso la palabra más religiosa de Jesús fue interpretada por sus enemigos como revolucionaria y entre las acusaciones que le llevaron a la muerte estuvo la de que «revolucionaba al pueblo» con su predicación. En todo caso es claro que sus contemporáneos descubrieron que Jesús no se avenía al juego de quienes unían a lo religioso un estado de cosas y de clases ciertamente injusto.

3. En la predicación de Jesús hay un coeficiente escatológico que no debe olvidarse nunca. En toda la obra del Maestro —ya desde el primer momento— hay una clara sensación de «urgencia». Jesús tiene la certeza de que su vida y su predicación van a ser cortas y, desde el primer instante, acepta que hay una tarea que harán sus sucesores. Esto le obliga tanto a no salir de los límites de Israel, como a concentrarse en lo sustancial de su mensaje, sin bajar prácticamente en nada a la casuística.

4. En cuarto y fundamental lugar habrá que destacar que Cristo tiene un «modo» muy especial de afrontar los problemas. Nunca los plantea teóricamente, nunca descende a la «receta». Su técnica no es ni la del maestro doctrinal, ni la del demagogo que prefiere atender a lo «urgente» más que a lo «importante».

Es, pues, posible que su ataque a las realidades sociales sea radicalísimo, pero que no lo hiciera como nosotros hubiéramos preferido hacer.

Intentemos concretar cuál es este modo de exponer su mensaje en Jesús. Sintetizando mucho, lo reduciremos a los siguientes puntos:

- Jesús prefiere «vivir» una doctrina a explicarla con palabras.
- A Jesús le interesan más las raíces que las ramas de los problemas.
- Jesús no valora tanto lo que se piensa como lo que se hace.

Veamos ahora cómo aplica esta técnica a la realidad social.

Jesús apuesta y elige la vida de los pobres

Jesús sabe que más que mil palabras vale un hecho. Y, por ello, en un mundo de injusticia, más que clamar contra la humillación de los pobres, elige voluntariamente el compartir la vida de los humillados. Él, que fue el único ser humano que ha podido con absoluta libertad escoger la familia en que nacería, no se prepara ni la riqueza y ni siquiera un buen pasar, sino la total indigencia: una familia obrera que vive de sus manos, que «malvive» de sus manos como de hecho malvivían entonces cuantos vivían de ellas. Es más: elige una familia venida a menos. Gente de estirpe real a quienes ya nada les queda de real y son, de hecho, pobres vergonzantes y trabajadores eventuales sin propiedad alguna que se les conozca.

Del mundo obrero lo acepta todo: la inseguridad, la vivienda lóbrega, la pobreza cultural, la opresión. Acepta el nacimiento más desvalido que pueda imaginarse. La compañía de los animales, la soledad.

Elige también la persecución política. Jesús fue, literalmente, el exilado político más joven de la historia. Muchos niños de pecho han huido al destierro junto a sus padres perseguidos. Pero aquí el perseguido era el propio bebé que se ha convertido en amenaza para el poderoso. Y, en el destierro, conoce las dificultades de todo exilado en tierra extranjera: la falta de amigos, el desconocimiento de la lengua, el miedo de los cobardes que prefieren no ayudar al perseguido para no meterse en líos.

Conoce después la orfandad, el trabajar con sus manos, el tener que luchar, siendo un muchacho, para sacar adelante a su madre y a su casa. Y esta oscura pobreza no será un juego: durará treinta años.

Y la pobreza se prolongará en su vida pública. Verdaderamente *nunca tuvo dónde reclinar la cabeza*. Dormía en los descampados y comía lo que ocasionalmente encontraba o lo que le ofrecían. Su vida no tenía ese lujo brillante del *hippy* que sabe que, en cualquier momento, puede regresar a la lujosa residencia de «papá». Ni tampoco la pobreza del religioso que sabe que, a la hora de comer, tendrá quien se ocupe de su comida y, el día de mañana, de su ancianidad. El vagabundeo de Jesús era el de quien nada tiene y tampoco aspira a tenerlo. Y no hay en él ni un solo momento de preocupación por el futuro, un afán de construir o de ahorrar. Es pobre. Es decir: es libre.

Y pobre muere. No dejará otra herencia que su madre y su palabra. Su lecho mortuario será una cruz de palo, su sepulcro será de prestado. Y hasta, antes de morir, se desprenderá de sus vestidos, repartidos o sorteados. Sus labios, en la cruz, arderán de sed y, sobre su cabeza de rey, no habrá otra corona que la de espinas, como en su mano no hay otro cetro o propiedad que unos clavos.

Puede asegurarse que en la historia ha habido millones de millones de pobres, tan pobres como él o tal vez más en lo material. Pero ninguno, ninguno, *eligió* con tanta libertad la pobreza, en la que sólo algunos seguidores suyos le han imitado. La historia tardía le vestirá de oro en los mosaicos y ceñirá su frente de coronas imperiales. Pero nada hubo más ajeno en su vida.

Ésta fue su primera y decisiva gran respuesta al problema de la realidad social.

No gastó mucho tiempo en decir palabras a los humildes. Toda su vida fue esa gran palabra.

Sus compañeros

Pero no se limitó a lo personal. También los pobres fueron sus preferidos. Y aquí su opción se hizo descarada. Pobres fueron sus padres que tuvieron que mendigar posada para su nacimiento y que en el templo pagaron el rescate de los pobres.

Pobres fueron los primeros en conocer la noticia de su nacimiento: los pastores. Pobres los elegidos para acompañarle en vida y prolongar su obra tras su muerte: los apóstoles. Se «jugó» incluso la perennidad de su obra eligiendo unos continuadores que carecían de toda cultura y de todo prestigio social. Y nunca pensó que su tarea sería más «eficaz» acudiendo a los núcleos influyentes de la sociedad. No pensó que debiera centrarse en la clase que se llama intelectual porque ésta sea la guía de la sociedad por su instrucción o por su prestigio social. Escogió como primeros destinatarios de su mensaje a los humillados y analfabetos. Y pobres fueron la casi totalidad de los beneficiados por sus milagros.

Pobre fue el lenguaje de su predicación. En ella se habla de los asuntos que a los pobres les interesan: se cuenta la historia de una mujer para la que perder una moneda es un drama tremendo o la de otra que calcula cuidadosamente la cantidad de la cara levadura que ha de poner para tres medidas de harina; se explica qué tipo de remiendos se han de usar para conservar un traje viejo y dónde hay que colocar la única lámpara que se posee para que ilumine bien la casa. A la samaritana se le ofrece, como el sueño de los sueños, el no tener que sudar cada día acarreando agua y al paralítico, tras la curación, se le dice que no deje abandonada la camilla que probablemente necesitará para poder dormir mañana.

También se habla, es cierto, de banquetes, de reyes, de amos y de administradores. Pero, en todos estos casos, se usa ese lenguaje un poco tópico con el que los pobres hablan de las cosas de los ricos, de las que no tienen experiencia. Los reyes de las parábolas de Jesús son un poco los de los cuentos soñados: disponen de cantidades fabulosas que se presentan siempre en números redondos, toman súbitas decisiones, o generosísimas, o feroces. Los amos son o bondadosísimos o malvados y los administradores son todos hábiles truhanes inteligentes y fulleros. Y Jesús, cuando habla de asuntos de dinero, parece no tener muy claras las ideas y habla de ello como quien no ha visto nunca muchos billetes juntos en su vida, mucho más que como un experto economista.

Ésta es la segunda gran apuesta de Jesús. En la realidad social se coloca voluntariamente al margen, como si, en definitiva, el dinero no tuviera mucho que ver con él o con la verdadera vida.

Relativización y riesgo de la riqueza

Al señalar que Jesús «prefiere» como amigos a los pobres no estamos diciendo que «excluya» a los ricos. Jesús, enemigo de toda discriminación, no iba él a crear una más. En realidad Cristo es el primer personaje de la historia que no mide a los hombres por lo económico sino por su condición de personas.

Así, es un hecho que no faltan en su vida algunos amigos ricos con los que convive con normalidad. Si al nacer eligió a los pastores como los primeros destinatarios de la buena nueva, no rechazó, por ello, a los magos. Y si sus apóstoles eran la mayoría pescadores, no lo era Mateo, que era rico y tenía mentalidad de tal. Y Jesús no rechaza invitaciones a comer de los ricos, acepta la entrevista con Nicodemo, cuenta entre sus amigos a José de Arimatea, tiene intimidad con el dueño del cenáculo, gusta de descansar en casa de un rico, Lázaro, y, entre las mujeres que le siguen y le ayudan en su predicación figura la esposa de un funcionario de Herodes. Tampoco recusa el ser enterrado en el sepulcro de un rico.

¿Doble juego? ¿Inconsecuencia? Habrá que ir más allá de las apariencias. Aquí nos encontramos con la enseñanza central de Cristo en lo económico: la relativización del dinero. A Jesús le interesa mucho más cómo se usa lo que se tiene que cuánto se tiene y, sobre todo, le importa infinitamente más lo que se «es» que lo que se tiene.

Porque valora lo relativo de las riquezas Jesús no es un adorador romántico de la pobreza. *No se puede, en nombre del evangelio* —escribe Congar— *canonizar de algún modo la pobreza en el sentido económico de la palabra*. Y puntualiza así esta afirmación:

En las enseñanzas de Jesús no se trata de la pobreza como pura situación material. Entre el fariseo y el publicano, es más bien el publicano quien se encontraría, económicamente, en situación de posesión. El ideal no es lo que le debe faltar a uno, sino que esté libre respecto de la abundancia o de la privación y, sobre todo, que tenga en el alma esa actitud de esperanza y de deseo, de disponibilidad a la gracia, de desapropiación y de total y confiada dependencia, que es la de los «pobres de Yahvé». La pobreza material, la desnudez, la condición humillada no son más que «disposiciones» posiblemente felices, pero que podrían también crear reacciones de amargura y de envidia, de rebelión y rechazo, que serían, a su vez, tan contrarias al evangelio como la dureza de corazón, la suficiencia, la ingratitud y el orgullo del rico que se dispensara, por su riqueza, de cifrar su confianza en Dios. Se hallan, no obstante, entre la gente pobre las disposiciones de no posesión, de la acogida y de la distribución que están como naturalmente ligadas al evangelio.

Y otro dato habría que añadir aún. Y es el que señala Tresmontant:

Jesús no invita a renunciar libremente a la riqueza y a la propiedad, para desembocar finalmente en el vacío y en la nada. Recomienda la renuncia a las riquezas, con el solo fin de conseguir una riqueza infinitamente mayor. Jesús no apunta a la nada, sino al ser. Lo que él enseña no es el sacrificio por el sacrificio en sí, sino las condiciones existenciales y ontológicas para acceder a una riqueza infinitamente mayor.

Hechas estas dos puntualizaciones necesarias, podemos ya añadir, sin riesgo de ser mal interpretados, que, aunque es cierto que Jesús no hace discriminaciones económicas, es evidente que no valora lo mismo la pobreza que la riqueza.

Ser pobre, para él, no es lo mismo que ser bueno. Pero, efectivamente, en su lenguaje, el adjetivo «pobre» es casi, ya por sí solo, un elogio: es una «pobre» viuda la que es la más generosa (Mc 12,42); es el «pobre Lázaro» el que se salva (Lc 16,20). Y nunca oculta que lo verdaderamente novedoso e importante de su misión no es tanto «anunciar el Reino», cuanto «anunciarlo a los pobres» (Mt 11,5; Lc 4,18; 7,22). O que el signo visible de su seguimiento es «vender los bienes y darlos a los pobres» (Mc 10,21; Mt 19,21). Y en sus bienaventuranzas apostará radicalmente por la felicidad de los pobres. Y aunque sea justo recordar que no sólo se refiere a la pobreza material, hay que cuidar de no engañarse con una supuesta «pobreza espiritual», sobre todo si se tiene en cuenta que de las 94 veces que se habla de pobreza en los evangelios, en 93 casos se refiere a la pobreza-pobreza y sólo en uno se refiere a la pobreza interior.

Pero aún más neto que el elogio de la pobreza es el anuncio del peligro y riesgo de las riquezas. Aquí la palabra de Jesús no se anda con rodeos. Para Jesús la riqueza no es el mal en sí, pero le falta muy poco. Prácticamente, no se puede amar a Dios y a las riquezas (Mt 6,24; Lc 16,13); la riqueza casi inevitablemente ahoga la palabra de Dios (Mt 13,22); es sinónimo de «malos deseos» (Mc 4,19), es uno de los grandes enemigos de la semilla evangélica, junto a las preocupaciones y los placeres (Lc 8,14). El que atesora riquezas es sinónimo del condenado (Lc 12,21). Cuando el buen joven no es capaz de seguir a Jesús es porque está atrapado por la «mucha riqueza» (Lc 18,23). La riqueza es «injusta» (Lc 16,19) y quienes la poseen no tienen más remedio que ser arrastrados por ella: los convidados que han comprado un campo «tienen» que ir a verlo. Y siempre hay en la palabra de Jesús una caricatura burlesca cuando habla de los ricos: visten de púrpura, se pasan el día banquetando, son crueles y tiránicos. Por eso les será tan difícil la salvación. Hará falta un verdadero milagro de Dios para que lo consigan (Mt 19,23; Mc 10,25; Lc 18,25).

¿Qué es todo esto? ¿Demagogia? ¿Lenguaje de un pobre refiriéndose a lo que no puede alcanzar?

Esta forma de oposición y de enemistad a Dios viene representada, de una forma alevosa, por Mammon, que es la propiedad terrena, la acumulación de bienes y de tesoros, en suma, toda clase de posesiones. Dios y Mammon (las

riquezas) reclaman al hombre entero, cada uno por su parte. Dios quiere ser amado y servido «con todo tu corazón». Y la experiencia dice que la riqueza absorbe al hombre entero: dinero, acumulación, ganancia, codicia, encadenan al hombre, absorben sus fuerzas, dominan su vida. Cada uno de los dos amos y señores exigen en cada momento un servicio y entrega totales. Por otra parte, nadie es capaz de prestar tal servicio simultáneo a dos señores. No es posible un compromiso doble. Se exige una decisión: servir a Dios «o» servir a Mammon (V. Casas).

La crítica de Jesús a la riqueza se basa, efectivamente, en el poder totalizador de ésta. Al conocimiento radical de que *allí donde está tu tesoro está tu corazón* (Mt 6,21). Porque la riqueza es y quiere ser señora absoluta de aquél a quien posee. Lo señala aún con mayor radicalismo Tresmontant:

En las enseñanzas de Jesús sobre las riquezas se trata de algo muy diferente a un problema social y económico. Se aborda un problema de ontología o, más exactamente, de ontogénesis. El rico se halla entorpecido por la riqueza a la que está apegado. No puede, en semejante estado, acceder a la economía de esa aventura desgarradora que es la génesis de una humanidad nueva, capacitada para participar en la vida divina. El rico está fijado en la riqueza, como el hijo en su madre. Para hacerse adulto, debe aprender a abandonar a quienes son su padre y su madre: sus riquezas.

Y ésa es la razón por la que el rico tiene que «volver a nacer», por la que sólo por un milagro de Dios se salvará. En la práctica la conversión a Dios le supone una ruptura —o en el tener o en el modo real de tener— con el Dios dinero. Por eso, porque rompió con el dinero, pudo convertirse Zaqueo. Por eso la conversión fue imposible al joven rico: porque siguió apegado a él.

Cuatro parábolas iluminadoras y un texto fundamental

Todo esto, que hemos venido desarrollando teóricamente, queda iluminado por cuatro parábolas que son como cuatro ejemplos prácticos para que midamos la postura de Jesús ante lo económico.

La primera es la del rico Epulón y el pobre Lázaro. El rico nos es pintado con todo lujo de detalles de depravación: vive en la ostentación, pasea soberbiamente su riqueza, es refinado en su placer, se revuelca en su materialismo, vocea su lujo sin pensar que hiere a los que le rodean.

Enfrente está el pobre, que es fuerte en el sufrimiento, paciente, lleno de esperanza, humilde. No le oímos gritar frente a los abusos del rico. Se contentaría incluso con las migajas de su mesa.

Mueren los dos y el uno se condena mientras se salva el otro. ¿Se condena el Epulón por rico? ¿Se salva Lázaro por pobre? Evidentemente no. Se condena el rico

por malo y se salva Lázaro por bueno. La parábola se cuida bien de analizar la sucia riqueza del uno y la limpia pobreza del otro. Al evangelista le preocupa mucho más el problema moral que el aspecto económico del mismo.

Más iluminadora es la parábola de los talentos. Esta vez es un rey que, al partir para un viaje, distribuye sus riquezas entre sus súbditos. Y las distribuye desigualmente: a uno le da diez, a otro dos, a un tercero uno. A todos les da lo suficiente para vivir y negociar. A su regreso, el de diez ha hecho fructificar su donación y la ha doblado a veinte; el segundo ha convertido en cuatro sus dos talentos; sólo el de uno —el más pobre— no lo ha hecho fructificar. ¿Cuál es el criterio del rey, al regresar? No la cantidad que se recibió o la que finalmente se posee, sino el esfuerzo puesto para que rindiera. Y escamotearíamos el problema dando a esta parábola un sentido puramente espiritual. Hay también una interpretación material: Jesús criticará siempre la riqueza improductiva socialmente, la gastada en comer o en lujo, la no repartida. Pero también criticará la pobreza que se escuda en ser pobre y que no se esfuerza en producir lo que ha recibido.

Esta misma idea es profundizada en la parábola del convite. Los ricos invitados deciden no asistir. Tienen todas cosas más importantes que hacer que responder a la llamada de Dios. Atrapados por sus riquezas se han vuelto sordos para toda voz que no sea la de su propio egoísmo. El dueño invita entonces a todos los pobres, a los indigentes de las calles, a cojos y enfermos. Éstos son inicialmente más generosos y acuden felices a la invitación. Sus almas están más abiertas. Corren al banquete. Procuran adecentarse lo más posible. Los que carecen de vestidos dignos los piden en préstamo o los toman de los que el mismo rey tiene preparados en la antesala para sus invitados. Pero hay un pobre que no se toma ese cuidado. Es pobre —piensa— y le han invitado como tal. ¿Por qué habría de prepararse él de manera especial para su encuentro con el Rey? Convierte su pobreza en mérito. No pone de su parte ni lo que tiene en su mano, algo tan sencillo que los demás pobres pudieron fácilmente encontrar. Y entra, orgulloso de sus harapos. Pero también él será condenado como los ricos sordos: no por ser pobre, sino por haber creído que todo estaba ya conseguido con su sola pobreza.

Una cuarta lección encierra la parábola del perdón de las ofensas. Alguien —ignoramos si rico o si pobre— tiene una gran deuda con su amo: diez mil talentos. No sabemos si por mala fortuna o mala administración, los ha perdido. Es ahora un pobre que no puede pagar. Suplica al amo y éste, por pura benignidad, le perdona. Pero el perdonado, al salir, demuestra con los hechos que está apegado al poquísimo dinero que tiene: los cien denarios que le debe un compañero. Una verdadera miseria. Pero él, pobre en dinero, rico en espíritu, no perdona. Y es entonces cuando el Señor le condena. Por ser rico e inclemente en su corazón, ya que no en su dinero.

Pero nos falta aún un texto fundamental: el de la parábola del juicio final que recoge san Mateo (25,31). En ella Jesús nos explica que Dios no juzgará por lo que tengamos o hayamos *tenido* —mucho o poco— sino por lo que hayamos *hecho*, por

lo que hayamos ayudado —con lo que tengamos— a los demás. Se salvará —rico o pobre— el que haya dado de comer, de beber, el que haya consolado al enfermo, el que haya tenido piedad con sus hermanos. Y se condenará el que haya negado lo que tiene, mucho o poco, a los demás.

Las claves de un pensamiento

A la luz de todo lo dicho podemos ya dibujar cuáles serían las claves de esa postura de Jesús ante la realidad social, que es bien diferente de la del economista y también de la del revolucionario político, aunque no menos de la del burgués.

1. La primera es la relativización de lo económico. Jesús no identifica riqueza con mal y pobreza con bien, pero sí señala que los riesgos de la riqueza son tan especialísimos que un rico prácticamente no podrá ser bueno si no deja de ser rico o si no se convierte en un «rico» tan especial (por generoso) que deje de ser prácticamente lo que hoy llamamos rico. También recuerda que existe una «riqueza del corazón» que acecha a todos los hombres y no sólo a los poderosos. Y también esta riqueza es un obstáculo para el reino de los cielos.

2. Jesús no establece discriminaciones entre los hombres. Él es «de todos». Pero esto no impide ver que, de hecho, en su evangelio los encuentros con los pobres solían terminar bien, mientras que con los ricos frecuentemente acabaron mal (Lc 7,36; Mc 10,17-22; Mt 19,24). Y tampoco puede olvidarse que Jesús en su predicación usaba una medida doble: frente al pobre y necesitado lo primero era la liberación de su problema o dolencia y sólo después venía la exigencia de conversión. Mientras que, frente al bien situado, lo primero era la exigencia de conversión y, sólo cuando esta conversión se manifestaba en obras de amor a los demás, anunciaba la salvación para aquella casa (Lc 19,1-10). Por eso es justo Girardi cuando dice que *al pobre se le ama liberándole de su miseria y al rico se le ama forzándole a reconocer en qué peligro le pone su riqueza*.

3. Aunque Jesús no formula expresamente un programa de reforma social es claro que siente lo que González Faus llama *horror ante las diferencias entre los hombres*. Es evidente que Jesús no compartía ni podía compartir la injustísima distribución de la riqueza que era propia de su tiempo o la de hoy. Tal vez no se ha subrayado suficientemente que en la versión lucana de las Bienaventuranzas tanto éstas como las maldiciones son relativas. Es decir: Jesús no maldice la riqueza en sí, pero lo que sí maldice es una riqueza acaparada en un mundo donde hay pobres.

4. Por eso Jesús no condena sin más al rico, ni canoniza sin más al pobre. Pide a todos que se pongan al servicio de los demás. Para Jesús el verdadero valor es el servicio. El verdadero pobre es el que sirve a otros. El verdadero rico es el que no sirve a nadie. Por eso la salvación del pobre no será convertirle en rico y la del rico

robarle su riqueza, sino convertir a todos en servidores, descubrir a todos la fraternidad que cada uno ha de vivir a su manera. Jesús critica la inconsecuencia religiosa. Recuerda que la idolatría del dinero es mala porque aparta de Dios, pero también lo es porque aparta del hermano. El verdadero rico es el que no «ve» al pobre, el que vive como si el pobre no existiera, el que no hace nada por remediar la pobreza del otro. La gran tarea social de Jesús está en descubrirnos a todos lo que Congar ha llamado «el sacramento del prójimo».

Por eso la Iglesia de los pobres no es una Iglesia que opta por una clase contra otra, sino una Iglesia que lucha por conseguir que todos tengan una clase de alma: un alma fraternal, un alma centrada en el servicio, un alma que tiene, como primer principio económico, el amor. Un amor que incita a construir, no a destruir. O que, en todo caso, incita a destruir únicamente nuestro propio egoísmo.

V. LAS OTRAS DISCRIMINACIONES

En esos cuatro libritos llamados evangelios se propone una doctrina de igualdad, de respeto al hombre, de universalismo radical, como jamás en la historia, ni antes ni después, se ha sostenido. La absoluta igualdad de todos los hombres, más allá de toda ficticia separación se funda en ellos en una constatación tan simple como invencible: todos los hombres tienen el mismo Padre, aquel padre al que Jesús nos enseñó a llamar «papaíto», *abbá* en hebreo. Por consiguiente todos son absolutamente iguales entre sí en dignidad y derechos. Por eso se les invita a llamarse entre sí «hermanos», una palabra que, desgraciadamente, ha tomado también un tono devocional. Y sin embargo habría que pensar que el término «compañero» se refiere únicamente a la comunidad de intereses, aunque ésta sea importante, mientras que la palabra «hermano» se refiere a la comunidad de paternidad y de destino. Por eso funda la solidaridad más radical.

Estas palabras de Vittorio Messori resumen otro de los grandes ejes del pensamiento de Cristo: su mensaje de igualdad y fraternidad.

Ya en el capítulo anterior señalábamos la radical oposición de Jesús a las discriminaciones sociales. Ahora tendremos que ampliar el campo: porque eran muchas otras las diferencias establecidas por las leyes o las costumbres de los judíos, bastantes de las cuales siguen imperando hoy, tal vez, incluso, multiplicadas por el paso de los siglos.

Frente a estas discriminaciones Jesús tampoco ofrece «recetas morales». Va a la raíz. Y la raíz es ese recuerdo de la paternidad de Dios. Si Dios es padre, lo es de todos. Si lo es de todos, todos somos verdaderamente hermanos.

Esta «nueva» fraternidad traída por Jesús es más honda que todas las anteriores: no niega el patriotismo, pero abre las puertas al universalismo; no niega —sino que

fortalece— los lazos familiares, pero descubre que hay una familia más ancha y más profunda.

A veces esta enseñanza la predica con tal radicalismo que nos desconcierta. Basta recordar aquella escena en la que una mujer entusiasmada por las palabras y obras de Jesús, prorrumpe en uno de los más hermosos piropos de la historia: *Feliz el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron* (Lc 11,27). Jesús, al oírla, aunque sin duda se sintió feliz por aquel elogio dedicado a la madre que tanto quería, subió aún más arriba y replicó que aún eran más felices quienes oyen la palabra de Dios y la siguen, como queriendo recordar que el gran lazo que une a los hombres es su unión en Dios y diciendo que incluso su madre tiene un título de gloria mayor que el de haberle engendrado, el ser hija de Dios y fiel a su palabra.

El mismo mensaje repetirá cuando, durante una de sus predicaciones, alguien le anuncia que están a la puerta su madre y sus parientes (Mc 3,31-35) y él recuerda que está naciendo una nueva parentela fundada sobre la aceptación de la paternidad de Dios, que es más honda e importante que la de la sangre.

Esta visión de igualdad lleva a Cristo a rechazar *todas* las discriminaciones de su tiempo. De la usada contra enfermos y leprosos ya hemos hablado. De la más terrible de todas, la referida a los pecadores, reales o legales, hablaremos en otro capítulo. Nos centraremos en éste en tres enormes discriminaciones típicas de la Palestina de tiempos de Jesús: la de la mujer, la de los niños y los extranjeros.

1. Jesús y la mujer

Hoy difícilmente nos imaginamos hasta qué extremos llegó en el mundo antiguo la discriminación de la mujer. Las religiones orientales llegaban a negarle la naturaleza humana, atribuyéndole la animal. El culto de Mithra, que señoreó en todo el imperio romano en los comienzos de la difusión del cristianismo, excluía radicalmente a las mujeres. Sócrates las ignoraba completamente. Platón no encuentra sitio para ellas en su organización social e incluso sexualmente las juzga inferiores a los jovencitos. Aristóteles juzga a la mujer *defectuosa e incompleta por naturaleza*. Para Eurípides es *el peor de los males*. Para Aulo Gellio *un mal necesario*. Según Pitágoras la mujer *fue creada del principio negativo que generó también el caos y las tinieblas, mientras que el varón surge del principio bueno que generó la luz y el orden*. Si no fuera por las mujeres, —escribe Cicerón—, *los hombres conversarían con los dioses*. Y Epicteto, el maestro del estoicismo a quien a veces, estúpidamente, se llega a comparar doctrinalmente con Jesús, coloca a la mujer en el mismo plano que las delicias del paladar. Y en la Roma de los cesares el gran elogio sobre la tumba de una matrona era poder escribir: «*Domi mansit, lanam fecit*», permaneció en su casa, se dedicó a hilar lana.

Todo este desprecio se incrementaba al mezclarse con lo religioso entre los judíos contemporáneos de Jesús. *El hebraísmo* —escribe Guignebert— *se nos muestra*

como una religión de varones. Y el propio Flusser, de la Universidad judía de Jerusalén, confiesa que aún hoy ignoramos la mayor parte de los nombres judíos femeninos, ya que los textos sagrados ofrecen muchos nombres de varón, pero pocos de mujer. En la propia lengua del antiguo testamento nos encontramos con que ciertas palabras (*hasid* —piadoso—; *saddig* —justo—; *qados* —santo—) no tienen femenino.

Todos los datos que tenemos de la época demuestran la extensión de este antifeminismo. Filón —contemporáneo de Cristo— nos cuenta que *toda la vida pública, con sus discusiones y negocios, en paz y en guerra, son cosa de hombres. Conviene que la mujer quede en casa y viva en retiro.*

Este separatismo estaba reflejado en las leyes imperantes: la mujer era indigna de participar en la mayoría de las fiestas religiosas, no podía estudiar la torá (de ahí su analfabetismo generalizado en un país donde no había otra cultura que la religiosa) ni participar en modo alguno en el servicio del santuario. No se aceptaba en juicio alguno el testimonio de una mujer, salvo en los problemas estrictamente familiares. Estaba obligada a un ritual permanente de purificación, especialmente en las fechas que tenían algo que ver con lo sexual (la regla o el parto).

De ahí que el nacimiento de una niña se considerase una desgracia. Rabí Simeón bar Yochai escribe en el año 150: *Todos se alegran con el nacimiento de un varón. Todos se entristecen por el de una niña.* Y, un siglo después, el rabí Jicaq decía: *Cuando viene al mundo un varón, viene la paz al mundo, trae el pan en la mano. Cuando viene una hembra, nada viene con ella.*

Los propios libros sagrados —partiendo sin duda de una incorrecta e incompleta interpretación del Génesis— favorecían estas visiones: para el Eclesiástico es *preferible la malicia de un varón que una mujer que hace beneficios, porque así como de los vestidos sale la polilla, así de la mujer la maldad femenil* (42,13).

La mujer se presenta sólo como una fuente de problemas:

Una hija es para su padre un tesoro engañoso. La preocupación por ella le roba el sueño. Si es joven, porque no se case; si casada, porque la repudien; si doncella, porque la seduzcan; si casada, no sea infiel; en casa, no vaya a quedar encinta; en la casa del marido, no quede estéril (Eclo 42,9-11).

Todo este planteamiento se reflejaba, lógicamente, en la vida cotidiana. Así la describe Manuel Alcalá:

La mujer se consideraba como posesión del marido. Estaba obligada a las faenas domésticas, no podía salir de casa sino a lo necesario y convenientemente velada, no podía conversar a solas con ningún hombre so pena de ser considerada como indigna y hasta adúltera. Ante cualquier sospecha de infidelidad, debía someterse a la prueba de los celos (Núm 5,12-18). En caso de poligamia, que siempre era poliginia, estaba obligada a tolerar otras mujeres y podía recibir el

libelo por las razones más fútiles. Siempre se atribuía a ella la esterilidad de la pareja. La discriminación en caso de adulterio era radical.

Esta humillación llegaba en algunos campos, sobre todo los religiosos, a situaciones increíbles. Tres veces al día todo judío varón rezaba así: *Bendito seas tú, Señor, porque no me has hecho gentil, mujer o esclavo*. A lo que la mujer debía responder, agachada la cabeza: *Bendito sea el Señor que me ha creado según su voluntad*. Y el rabinismo de la época de Jesús repetía tercamente que *mucho mejor sería que la ley desapareciera entre las llamas antes que ser entregada a las mujeres*. Y el propio libro del Levítico, al establecer las tablas para el rescate de las personas, señala que, en dinero, una mujer vale exactamente la mitad que un varón.

Éste era el mundo en que se movió Jesús. Éstas las costumbres en las que fue educado. ¿Compartió más tarde, en su vida, estas discriminaciones?

La llamativa conducta de Jesús

Es un hecho incuestionable que la postura que Jesús iba a adoptar frente a la mujer llamó poderosamente la atención en su tiempo. Los evangelios reflejan cumplidamente ese asombro y hasta algunas puntas de desconcierto entre los suyos y de auténtico escándalo entre sus enemigos.

Los tres sinópticos señalan, como un hecho profundamente novedoso, el que Jesús se hiciera acompañar habitualmente, durante su predicación, por un grupo de mujeres que fueron fieles hasta el mismo calvario (Lc 8,1-3; Mc 15,40-41; Lc 23,27-29). Esto era algo inconcebible para las costumbres rabínicas de la época, que prohibían tajantemente el hablar por la calle con una mujer (aunque fuera pariente), el hacerse acompañar por ellas, el ser servido por manos femeninas.

Jesús, evidentemente, no tiene en este campo el menor prejuicio. No sólo habla siempre con positivo afecto de las mujeres (con comprensión —Jn 8,2-11—; con palabras de perdón sencillo —Lc 7,36—; de ánimo —Jn 4,5—; de ayuda —Mt 9,18—; de verdadera amistad —Jn 11,1-43; 12,1-11; 20,11-18—), sino que no tiene el menor inconveniente en conversar con ellas en público (con la madre de Santiago y Juan —Mt 20,20—; con la samaritana —Jn 4,1-42—; con la hemorroísa —Mt 9,22—); o en dejarse servir por ellas (caso de la suegra de Pedro —Mt 8,14—). No hay en sus palabras ni un átomo de misoginia, ni en sus actitudes nada de encogimiento, sino una radiante naturalidad. Y su postura desconcierta a los propios apóstoles a quienes se les abren como platos los ojos cuando le ven hablar con la samaritana: *Se asombraron de que conversara con una mujer; aunque ninguno le dijo: «¿qué quieres?», o «¿por qué hablas con ella?»* (Jn 4,27).

Tampoco hay discriminaciones en sus milagros: Jesús cura con normalidad a varias mujeres en el evangelio (Mt 9,22; Lc 13,10; Mc 1,29; Mc 5,25). Y, llamativamente, tres de sus prodigios más espectaculares —las tres resurrecciones—

se hacen o por amistad hacia las hermanas de Lázaro (Jn 12,1-44); o por compasión hacia la viuda de Naín (Lc 7,14); o porque se trata de una muchacha, la hija de Jairo (Mc 5,41; Lc 8,54).

En las parábolas de Jesús aparece un «lenguaje femenino» que es absolutamente extraño dentro del estilo de los rabinos de la época: se habla de la mujer que mezcla el fermento a la masa (Mt 13,13), del problema de la que ha perdido una moneda (Lc 15,8); de las diez doncellas que esperan al novio de la boda (Mt 25,1-13); de la viuda y el juez inicuo (Lc 18,1-5); o el reino es comparado con una parturienta (Jn 16,21); o se habla con estima de mujeres del antiguo testamento (Mt 12,42; Lc 4,25). En *todos* los casos se habla positivamente de las mujeres, con aprecio, con elogio.

No faltan casos en los que a su trato con mujeres se añade el agravante —para los judíos enorme— de hacerlo con extranjeras, malditas e idólatras para sus contemporáneos: es el caso de la samaritana (Jn 4,1-42), o el de la sirofenicia (Mc 7,24-30). En todos los casos se elogia su gran fe. O se contrapone su generosidad y sinceridad a la hipocresía de los fariseos, como en el ejemplo de la pobre viuda que echa en el cepillo todo lo que tiene (Lc 21,1).

En algunas ocasiones su postura ante las mujeres llega a las zonas del escándalo, insoportable para sus compatriotas. Recordemos la escena de la pecadora que, en casa de Simón, se arroja a sus pies y se los lava con su llanto y los enjuga con su cabellera. Aceptar este gesto de una prostituta era algo inconcebible para cuantos le rodeaban, ya que tal actitud era, para ellos, de una expresión inevitablemente erótica, pues no podían entender que aquella mujer no supiera expresar de otro modo su profundo agradecimiento al Maestro que la había curado de sus demonios interiores. El escándalo de los fariseos era, realmente, inevitable. Y ya siempre le acusarán de mezclarse con publicanos y prostitutas, sobre todo cuando Jesús se atreva a decir que ellas y ellos precederán a los demás en el reino de los cielos (Mt 21,31). Aún hoy, veinte siglos después, hay cristianos que no terminan de «perdonarle» a Cristo esa frase.

Más aún les extrañará la defensa por parte de Jesús de la mujer sorprendida en flagrante adulterio (Jn 8,2-11). Jesús que, naturalmente, reconoce que la mujer ha pecado y la trata como pecadora (por eso perdona sus pecados), lo que no tolera es ni la discriminación de quienes, en el adulterio, sólo veían el pecado de la mujer, ni el bárbaro castigo del apedreamiento de los que se atribuían una sentencia que sólo corresponde a Dios. Jesús ama toda vida, ama doblemente la de esta pecadora. Y la defiende con riesgo de la propia, ya que, al hacerlo, viola claramente un precepto legal.

Pero lo realmente llamativo es la amistad, la profunda amistad, que Jesús experimenta y muestra hacia varias mujeres. Aún hoy se tiende a camuflar esa amistad por cristianos que no saben distinguir la profundidad que puede adquirir un sentimiento afectivo sin mezclarse con una relación sexual.

Jesús, que en su vida practicó el celibato profético —de ello hablaremos en otro lugar— no tuvo inconveniente en acercarse con profunda amistad humana a varias mujeres. No nos es fácil determinar esta amistad, dado que los evangelios son siempre tan parcos a la hora de informar sobre sentimientos íntimos. Pero es evidente que lo que siente María Magdalena hacia Jesús es una forma de enamoramiento (purísimo, pero enamoramiento, entrega apasionada del corazón) y que Jesús «quiere» profundamente a las hermanas de Lázaro. San Juan no rehúsa decir que Jesús «amaba» a Marta y María (Jn 11,5) y cuenta cómo el Maestro lloró al ver llorar a María (Jn 11,33).

No me detendré aquí ni un segundo en descalificar las interpretaciones —que hoy no acepta ni un solo exégeta serio, ni creyente, ni incrédulo— que ven turbiedades en estas relaciones. La turbiedad está en sus ojos. En los de cuantos no logran entender hasta qué punto, en un hombre adulto y maduro, puede haber, respecto a una mujer, un hondísimo afecto que nada tenga que ver con la carne. Jesús es profunda y radicalmente hombre. Una ausencia total de esta limpia afectividad le convertiría en un reprimido o un ser espiritualmente mutilado.

Pero hay un momento en que la audacia de Jesús es mayor, *teológicamente* mayor. Me refiero al papel jugado por María Magdalena y las demás mujeres después de la resurrección. Para Jesús sus discípulos iban a ser, ante todo, los testigos de su resurrección. Así lo entenderán los apóstoles que, en su primera predicación, presentarán, como el principal de sus méritos, el de ser testigos de esa resurrección del Maestro.

Pues bien, en una civilización que negaba totalmente a la mujer el papel de testigo en cualquier juicio o comprobación, Jesús aceptará a varias mujeres como *primeros* testigos del hecho que vertebraba toda su vida. Y no sólo testigos *casuales*, sino personas *elegidas para testificar*, oficialmente *encargadas por el propio Jesús de testificar*. Han ido ellas al sepulcro para una función puramente material, embalsamar el cuerpo del difunto (Mt 28,1-2; Mc 16,1-2; Lc 24,10), e, inesperadamente, se encontrarán encargadas de transmitir la gran noticia a los apóstoles y al propio Pedro (Mt 28,7; Mc 16,7; Lc 24,10; Jn 20,1). Los cuatro evangelistas parecen haberse puesto de acuerdo para documentar todos ellos este dato trascendental que coloca a varias mujeres, y especialmente a la Magdalena, en la primera fila del testimonio apostólico. Aquí asistimos a un giro histórico en el papel religioso de la mujer. Aquí se hace verdadero lo que más tarde formularía san Pablo:

Una vez llegados a la fe, ya no estamos sometidos a la ley, pues, por la adhesión a Cristo Jesús, sois todos hijos de Dios. Porque todos, al bautizaros, vinculándoos a Cristo, os revestisteis de Cristo. Ya no hay más judío, ni griego, esclavo ni libre, varón o hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante Cristo Jesús (Gál 3,25-29).

Pero ahora nos sale al paso, inevitablemente, una pregunta: si, para Jesús, en lo

humano y en lo religioso, lo mismo vale el varón que la mujer, si el uno y la otra son idénticos ciudadanos del Reino, si una mujer puede ser el primer testigo de su resurrección ¿por qué no eligió mujeres para el grupo de sus doce?

No es éste el lugar para resolver este problema teológico en su fondo. Pero sí el de señalar un hecho incuestionable: Jesús eligió exclusivamente varones. ¿Por qué lo hizo? Ciertamente no porque pensara que éstos «valían» más que las mujeres; no por un «tabú» antifeminista. Tampoco porque los varones sean «dignos» del sacerdocio y las mujeres no. El sacerdocio es un puro don, del que nadie —ni varón, ni mujer— es digno. ¿Lo hizo, entonces, por adaptarse a las costumbres sociorreligiosas de su tiempo, dejando al futuro de la Iglesia la posibilidad de otro planteamiento, cuando estas costumbres evolucionasen? Esto es lo que piensan hoy algunos teólogos. Mas no es ése el pensamiento de la Iglesia, nunca lo ha sido a lo largo de los siglos.

Evidentemente, en un tema como éste, la Iglesia debe atenerse a lo que realmente hizo Jesús, no a nuestras interpretaciones, que para entrar en el juego de la seriedad tendrían que demostrar eso que suponen: que Jesús lo hizo por razones de adaptación a su tiempo. No es imposible. Pero no será fácil demostrarlo, si se piensa que Jesús rompió con todas las costumbres de su tiempo que quiso y, sobre todo, si se recuerda que *precisamente en el tema del papel de la mujer* fue donde más tabúes rompió. ¿Cómo probar que, si no dio ese otro paso de elegirlos para su sacerdocio, sólo en este punto se dobló a las costumbres? En todo caso, es evidente que la Iglesia debe atenerse a la voluntad «fundante» de Jesús. Para modificar una postura como la tomada por él en este campo, no basta con *suponer* esto o aquello. Lo demás lo dirá el futuro de la fe y la investigación.

Pero ¿no es esto una discriminación? ¿No será más bien un reparto de funciones? Jesús se opone a la discriminación injusta, pero no forzosamente a toda diferencia.

Para comprenderlo bastará dar un último paso. Es evidente que el papel sacerdotal es importante en la vida de la comunidad que sigue a Cristo. Pero *no es el único. Ni el más importante.*

Baste pensar que el papel primario, original, ultimísimo, en el reino de los cielos fue el concedido a su madre, María. Es ella la gran madre. La madre de la persona que encarnó ese Reino. La madre de cuantos después formarán parte de él. Ahora bien ¿tendrían derecho los varones de sentirse discriminados por el hecho —evidente— de haber sido totalmente excluidos de una participación activa en el engendramiento de Jesús? En María se da a la mujer el puesto decisivo, el más próximo al corazón de Cristo, el más «efectivo» en el origen de su obra. En María se sigue dando hoy a toda mujer creyente ese papel —ahora sí, compartido también por el varón— de engendradora en la fe, de madre del Cuerpo místico. Y sería terrible que, mientras se añora una determinada función, que es una más, aun siendo altísima, en el reino de Jesús, se olvidara esta puerta de la fe que Jesús abrió radical y descaradamente a todos: varones y mujeres.

2. Jesús y los niños

Y, de nuevo, la paradoja: este Jesús, radicalmente viril, es, en realidad, un apasionado de los niños; viviendo en una época que ponía la perfección en la ancianidad y despreciaba la infancia, se atrevió a poner a los pequeños como modelos; él, que no quiso tener hijos de su carne, disponía de infinitos ríos de ternura interior; y repartió —¿cómo explicarlo?— su amor simultáneamente entre los pecadores y los niños.

Papini lo ha dicho con verdadera, aunque cruel, paradoja:

Jesús, a quien nadie llamó padre, sintióse especialmente atraído por los niños y los pecadores. La inocencia y la caída eran, para él, prendas de salvación: la inocencia, porque no ha menester limpieza alguna; la abyección, porque siente más agudamente la necesidad de limpiarse. La gente de en medio está más en peligro: está medio corrompida y medio intacta; los hombres que están infectos por dentro y quieren parecer cándidos y justos; los que han perdido en la niñez la limpieza nativa y no son capaces de sentir el hedor de la putrefacción interna.

Jesús, también en esto, es un radical. Todo, menos un defensor de que la virtud está en el medio; todo, menos esa cansada sensatez que con frecuencia llamamos hombría y madurez.

Vivió en uno de los siglos que más han despreciado la infancia. Ya lo hemos señalado en otro lugar de esta obra. Los niños eran «tolerados» por la simple esperanza de que llegarían a mayores. No era contados como personas. Su presencia nada significaba en las sinagogas, ni en parte alguna. La virtud sumaba tanto como el número de años. Y el simple llegar a viejo ya era la cima de los méritos. Conversar con un niño era tirar las palabras. Cuando veamos a los apóstoles apartando de su Maestro a los críos entenderemos que no hacían sino lo que hubiera hecho cualquier otro judío de la época. La demagogia de los líderes que hoy se fotografían besando o acariciando niños es una hipocresía que los fariseos no habían llegado a aprender.

Pero Jesús, una vez más, rompería con su época. Volvería su mundo del revés. Donde prevalecía la astucia, entronizaría la sencillez; donde mandaba la fuerza, ensalzaría la debilidad; en un mundo de viejos, pediría a los suyos que volvieran a ser niños.

Y éste no es un detalle que aparezca en un rincón del evangelio. Lo invade todo entero. Un buen olfato cristiano descubre en todas y cada una de sus páginas ese misterioso «sabor de infancia».

Los verdaderos inteligentes

Jesús *conoce* a los niños, sabe cuáles son sus juegos y sus gracias. Y habla de ellos con alegría. En Mt 11,16 nos cuenta la parábola de los chiquillos que tocan la flauta a sus amigos y que juegan a imaginarios llantos.

Jesús *valora* a los niños. Es su oración la que, para él, es cotizada: de la boca de los pequeños sale la alabanza que agrada a Dios (Mt 21,16). Además, ellos son los que saben, ellos son los inteligentes, porque es a ellos, a los párvulos y no a los sabios, a quienes Dios ha entregado su palabra (Mt 11,25).

Jesús les *quiere*. Sólo dos veces encontraremos en los evangelios la palabra «caricias» aplicada a Jesús. Y las dos veces serán caricias dirigidas a los niños (Mc 9,35-36; Mt 18,1-5). Les «abrazaba» dice uno de los evangelistas, describiendo una efusión que nunca vimos en Jesús ni referida a su madre siquiera.

Y los niños *le quieren*. Corrían hacia él. Y es misterioso que este Jesús un tanto adusto ante los lazos familiares, al que encontramos no pocas veces tenso ante sus apóstoles, sea «olfateado» tan positivamente por los niños. Ellos tienen en esto un sexto sentido, y jamás correrían hacia alguien en quien no percibieran esa misteriosa electricidad que es el amor.

Jesús *se preocupa* seriamente por ellos. Reprende a quienes les mirasen con desprecio (Mt 18,10); señala, sobre todo, los más duros castigos para quien escandalizare a un niño: *Al que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino de asno y le hundieran en el fondo del mar* (Mt 18,6). Y hasta nos ofrece una misteriosa razón de esta especial preocupación de Dios por ellos: *Porque, en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre que está en los cielos*. Hay, pues, para Jesús, una relación muy estrecha entre niños y ángeles. Y ángeles muy privilegiados, que tienen la fortuna de estar siempre en la misma sala del rey. Esta presencia es como el recuerdo permanente que Dios tiene de los niños. Tal vez por eso añade que *es voluntad de vuestro Padre que no se pierda ni uno solo de estos pequeñuelos* (Mt 18,14).

Jesús, un niño

Pero aún no hemos entrado en el verdadero misterio de esa predilección. Jesús no es que ame a los niños, es que les presenta como parte suya, como otros él mismo. *El que por mí recibiere a un niño como éste, a mí me recibe* (Mt 18,5) dice en una frase misteriosa. Frase que se ahonda aún más en la versión de Marcos: *Quien recibe a uno de estos pequeños en mi nombre, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, no es a mí a quien recibe, sino al que me ha enviado* (9,37). ¿Qué unión es ésta? Jesús se confiesa niño, sin el menor recato.

Hay, evidentemente, en Jesús ese enorme misterio de una infancia permanente. Ha sido, en rigor, el único personaje de la historia que llegó a la plena madurez sin dejar de ser niño. La pureza, la limpieza de su alma, la ausencia de ambición y egoísmo, le constituyen en un niño «vestido de treinta años», en el único hombre «pertinaz en la infancia». Debió de ser esa luz infantil de sus ojos la que desconcertó a Pilato y enfureció a Herodes.

Por eso Jesús se atreverá a pedir a todos el supremo disparate de permanecer fieles a su infancia, de seguir siendo niños, o mejor: de volver a ser niños, de «hacerse» niños.

Llamando a sí a un niño, le puso en medio de sus discípulos y dijo: «en verdad os digo que, si no os volviereis y os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. Pues el que se humillare como un niño de éstos, ése será el más grande en el reino de los cielos» (Mt 18,2-5).

No puede decirse más claro, no puede expresarse más tajantemente. A Nicodemo le pedía regresar al seno materno, a los apóstoles les pone como condición de su reino un regreso a la infancia. ¿Tiene Jesús miedo a la vida? ¿Pide a los suyos que huyan de la realidad para replegarse en un infantilismo?

Digamos, por de pronto, que Jesús no habla de una infancia cronológica. No puede regresarse al seno materno, no puede el hombre atarse a sus seis años. Jesús no habla de una infancia que esté «detrás» sino «delante». No habla de «volver a aquella infancia», sino de «construir» una infancia.

Tenemos que plantearnos aquí algunas de las preguntas más radicales de la vida humana: el hombre, al avanzar por los años ¿crece o decrece?, ¿avanza o se pudre?, ¿conquista o va abandonando? Para Papini *el hombre, al crecer, se corrompe, se enorgullece, aprende la horrible voluptuosidad del odio. Se aleja cada día más del paraíso, es cada vez menos capaz de volverlo a hallar.*

Quitémosle a esa paradoja su generalización y nos encontraremos con una amarga y hermosa verdad. Porque esto que llamamos «vida» no es con frecuencia sino decaimiento y pérdida; y eso que llamamos «experiencia» es muchas veces una forma de mutilación.

Péguy lo explicó en un bello poema:

*Decís que acrecentáis vuestra experiencia
pero lo que hacéis es ir descendiendo y disminuyendo y perdiendo cada día.
Como por una pendiente vais ajándoos y envejeciendo
y jamás volveréis a remontaros por esa pendiente por la que os deslizáis.
Lo que vosotros llamáis experiencia, dice Dios, yo lo llamo desgaste y
disminución y pérdida de esperanza,
yo lo llamo desgaste pretencioso y pérdida de la inocencia,
una constante degradación.
Porque es la inocencia la que está llena y la experiencia la que está vacía;
la inocencia quien gana y la experiencia quien pierde;
la inocencia la que es joven y la experiencia la que es vieja;
la inocencia la que cree y la experiencia la que es una descreída;
la inocencia la que sabe y la experiencia la que ignora.
El niño es el que está lleno y el hombre el que está vacío, vacío como una*

*calabaza vacía o como un tonel.
Se manda a los niños a la escuela, dice Dios,
pero pienso yo que es para que olviden lo poco que saben.
Estaría mucho mejor enviar a la escuela a los padres
porque son ellos los que la necesitan,
siempre, naturalmente, que fuera yo el maestro de esa escuela
y que fuera simplemente una escuela de hombres.
Se cree por ahí que los niños no saben nada
y que los padres y las personas mayores saben algo,
pero os aseguro que la verdad es todo lo contrario:
son los niños los que lo saben todo.
Porque tienen la inocencia primera que lo es todo.
Feliz, dice Dios, el que siga siendo como un niño
y guarde la inocencia primera.
Mi Hijo, Jesús, se lo dijo a los hombres
sin ninguna clase de rodeos ni atenuantes
porque hablaba claro y firmemente:
Feliz no solamente el que siga siendo como un niño,
sino, exactamente, feliz el que es niño, el que ha permanecido siendo niño,
exacta y precisamente el niño que ha sido,
puesto que justamente se ha concedido a todo hombre el haber sido
niño de pecho, esta bendición, esta gracia única.
El reino de los cielos no será sino de ellos.*

Inocencia, no infantilismo

¿Estamos invitando al infantilismo? Tendremos que detenernos aquí porque hay muchas trampas en torno a la palabra «inocencia». Pero, antes, citemos todavía otro texto que aún puede resultar más aclarador. Es del doctor Schweitzer y dice así:

Lo que comúnmente nos hemos acostumbrado a ver como madurez en el hombre es, en realidad, una resignada sensatez. Uno se va adaptando al modelo impuesto por los demás, al ir renunciando poco a poco a las verdades y convicciones que le fueron más caras en la juventud. Uno creía en la victoria de la verdad, pero ya no cree. Uno creía en el hombre, pero ya no cree. Uno creía en el bien, y ahora no cree. Uno luchaba por la justicia y ha cesado de luchar por ella. Uno confiaba en el poder de la bondad y del espíritu pacífico, pero ya no confía. Era capaz de entusiasmos, ya no lo es. Para poder navegar mejor entre los peligros y las tormentas de la vida, se ha visto obligado a aligerar su embarcación. Y ha arrojado una cantidad de bienes que no le parecían indispensables. Pero eran, justamente, sus provisiones y su reserva de agua. Ahora navega, sin duda, con

mayor agilidad, pero se muere de hambre y de sed.

Creo que, tras esta cita, ya podemos comentar, sin temor a confusiones, a qué llamaba Jesús «hacerse niños», a qué llamaron los santos y llamamos nosotros «infancia espiritual».

Porque hay el peligro de presentar la infancia como un paraíso perdido en el que todo fuese perfecto, ver a los niños con ojos románticos como si en sus almas no anidase también el pecado, creer que cuando se elogia la infancia se exalta el infantilismo.

Por de pronto, no estamos confundiendo la infancia espiritual con la pura gracia natural de los niños. Su sonrisa encantadora, sus «ocurrencias», son, sí, un tesoro. Pero no tan grande como para justificar el que Jesús les ponga de modelo.

Tampoco confundimos inocencia con la simple ignorancia y menos con esa inocencia que reducimos a la ignorancia de lo sexual y que, en no pocos casos, tiene bastante que ver con la estupidez.

Ni es la infancia una forma de vivir en la que se elija sólo lo dulce de la vida. El que excluye sistemáticamente la cruz y la lucha, el que aspira a una vida de confitería, no es un niño, sino un egoísta.

Ni es la infancia una simple euforia, un optimismo barato, o, menos, la ceguera de quienes tratan de engañarse a sí mismos como si el mal no existiera. Los que, aterrados de la vida, corren a refugiarse en el claustro materno no es que sean niños, es, simplemente, que no se atreven a ser hombres.

Desgraciadamente la infancia ha sido suplantada demasiadas veces por caricaturas de estos tipos. Y, como señala con precisión Cabodevilla, casi siempre se ha visto confinada en el campo de la mera sensibilidad.

La infancia que Jesús propone como modélica es más, mucho más. Es, por de pronto, una determinada actitud positiva ante el problema del reino de los cielos. Para él, ser niño es ser más, no ser menos.

Cuatro características señala el mismo Cabodevilla como típicas de esta infancia espiritual: *apertura de espíritu, sencillez, primacía del amor y sentimiento filial de la vida.*

Por de pronto, apertura a ese reino de los cielos que Jesús anuncia. El hombre que a sí mismo se llama adulto, está construido de prejuicios y reservas, duda antes de entregarse, pide garantías, le exige a Dios el pasaporte. Hay en esta exigencia algo razonable: no desea confundir a Dios con una ilusión, no quiere confundir su palabra con la de cualquier charlatán. Pero, poco a poco, ese control se va convirtiendo en más importante que la verdad que verifica, la palabra de Dios va siendo confundida con la del egoísta charlatán que todos llevamos dentro. Pronto Dios está hecho a imagen y semejanza de aquel que le hace el «favor» de creer en él.

El niño no es así. El que vuelve a ser niño es aquel que *conservando todo cuanto de meritorio hay en sus laboriosos pensamientos, sabe desprenderse de esos*

esquemas con que una cultura excesivamente humana y engreída ha estrechado su espíritu, y se abre de nuevo a la acción del Dios vivo, a sus palabras de verdad y de vida.

Infancia espiritual es, después, sencillez. O, si se prefiere, humildad. El niño puede ser orgulloso, pero su conciencia le vierte constantemente hacia el exterior. Es pequeño y se sabe pequeño, se acepta pequeño.

Escribe Cabodevilla:

Todos los niños son iguales, los pobres y los ricos: sólo desean el alimento y un espejuelo que brilla, o cualquier nadería que mete ruido. Para ellos tampoco existe la diferencia entre personas encumbradas y personas de baja condición: a todos tratan por igual, con imparcialidad admirativa o desdeñosa. Los niños no son sensibles al ridículo, que tantas empresas paraliza, ni a esos vanos temores que la soberbia engendra. El niño cae, pero no se hace daño; es demasiado pequeño, está muy cerca del suelo.

La tercera condición es esa que hemos llamado «primacía del amor». Es el egoísmo el que nos hace descubrir que todos pueden equivocarse menos nosotros. El egoísmo el que nos descubre que es mejor no creer en nadie para no ser decepcionado. El egoísmo quien nos convence de que la bondad no existe, de que el amor es imposible, de que el bien es una lotería a la que no vale la pena jugar. Sólo el niño se atreve a pensar que amar es más importante que conseguir un fruto, más importante aún que ser amado; sólo el verdadero niño se atreve a tender la mano antes de pensar en el precio que le pagarán por ello.

Y este amor infantil es, ante todo, amor de hijo. El verdadero niño sólo existe en cuanto que sabe que su padre existe y en cuanto confía en él. No hay niño sin padre, no hay niño sin confianza. El niño es fuerte porque sabe que su padre lo es y que no le fallará. Es fuerte porque se sabe débil y porque no cuenta demasiado con sus fuerzas. En cualquier momento llamará a su padre para que le defienda y su padre vendrá y todo estará resuelto.

Son éstos los niños que Dios quiere para su Reino. Niños de siete, de treinta, de sesenta, de noventa años, pero niños, niños, niños. A la puerta del Reino habrá que dejar no sólo las riquezas y los honores, sino hasta la misma «honorabilidad» y madurez. El purgatorio será probablemente la gran tarea de los ángeles, no para ponernos méritos, sino para quitarnos emplastos. La puerta del cielo es estrecha. El problema no será lo que nos falte, sino lo mucho que nos sobraré. Y ¡ay de quienes ese día no encontremos, entre los vericuetos de nuestras importantes vidas, al niño que un día fuimos!

3. Jesús y los judíos y gentiles

Pero tal vez la mayor de las discriminaciones que vivían los contemporáneos de Jesús era la radical separación entre judíos y gentiles. ¿Aceptó o toleró Jesús esa discriminación? ¿Participó de la mentalidad que descalificaba para todo al extranjero? ¿Fue Jesús un verdadero patriota, un nacionalista, un universalista?

Habría que empezar por revisar las relaciones de Jesús con su propio pueblo porque dos mil años de incomprensiones entre judíos y cristianos han falsificado *sustancialmente* este problema. Es realmente asombroso pensar que, aún hoy, Jesús siga siendo para los judíos —como ha escrito Geza Vermes— *el apóstata y el espantajo de la tradición popular judía* y que, por otro lado, para los cristianos, el pueblo judío visto, en su conjunto, siga siendo considerado «traidor y asesino» de Jesús. Los dos hechos son histórica y teológicamente disparatados. Hoy todos los datos objetivos obligan a reconocer que Jesús estuvo más cerca de la tradición judía y amó a su pueblo mucho más apasionadamente de cuanto puede imaginarse. Y, por otra parte, es también cierto que, en el pueblo judío —en cantidad y sobre todo en calidad—, fueron muchos más los que amaron y comprendieron a Jesús que los que le persiguieron.

Efectivamente, hoy no puede decirse ya que «el pueblo judío» no reconoció en Jesús al Mesías que esperaba. Fueron muchos los hebreos que le reconocieron como tal y a ese mesianismo se entregaron apasionadamente. Todos los primeros apóstoles, todos los primeros seguidores de Jesús fueron hebreos. Saulo, el gran difusor del cristianismo por el mundo, se vanagloriaba con razón de ser un *circuncidado, de la estirpe de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo e hijo de hebreos*. Hoy nadie duda que el primer crecimiento del cristianismo se hizo gracias a las pequeñas colonias de judíos que vivían esparcidas por el mundo. La propia Iglesia de Roma, la Iglesia centro de la cristiandad, surge de los millares de hebreos llevados por Pompeyo como esclavos. Hacia el año 250, un escritor cristiano, Orígenes, calcula ya que hay en el mundo más de ciento cincuenta mil judíos cristianos.

Es cierto: *el fenómeno del judeocristianismo* —comenta Messori— *es ignorado casi completamente por los no especialistas. Sólo ahora comienza a ser estudiado a fondo. Y esto es el resultado del antisemitismo de los cristianos de cultura occidental, a quienes les resultaba cómodo esconder la realidad de sus orígenes.*

Que aún hoy persistan rastros de antisemitismo es una vergüenza para la cristiandad, como lo es que aún haya cristianos a quienes parece resultarles embarazoso el reconocer que Jesús era judío. Incluso, casi en nuestros días, el nazismo intentó arrancar a Jesús de su pueblo, reavivando la vieja fábula de que fuera hijo de un centurión romano, un «ario», en definitiva. Pero *hubiera bastado* —como dice Karl Barth— *este antisemitismo del nazismo para comprender hasta qué punto era también anticristiano*. Porque es literalmente exacto lo que afirma Julien Green: *No es posible golpear a un judío sin golpear, al mismo tiempo, a aquel que es el hombre por excelencia y, a la vez, la flor de Israel.*

Y, en cuanto al propio Jesús ¿se sintió hebreo, amó verdaderamente a su patria

judía? Basta asomarse al evangelio para descubrir que, en lo cultural, es judío y sólo judío. Vive empapado por la tradición y el pensamiento de su pueblo, se siente a gusto en sus costumbres y modos de ser, ama apasionadamente a sus compatriotas. También en lo religioso se han exagerado más de lo debido las cuestiones en las que él se separó de su pueblo. Y se ha olvidado, sobre todo, que cuando en algo discrepó de los suyos no lo hizo por ruptura, sino por superación. Él no quiso abolir la ley, sino completarla. No condenó los planteamientos de los suyos, chocó porque no se cumplían adecuadamente en la realidad. La costumbre del evangelio de san Juan de llamar «los judíos» al grupo de fariseos que chocó con Jesús, ha hecho, con demasiada frecuencia, que el repudio de Jesús a un grupo concreto se refiera a todo un pueblo y a toda una tradición que Jesús veneró más de lo que imaginamos. Todos los estudios recientes —lejana ya la vieja polémica— vienen a confirmarlo.

Y no podemos dudar del apasionado amor afectivo de Jesús a su tierra. Galilea era la patria de su corazón, Jerusalén era el eje de su alma. Basta recordar el llanto que le conmueve (Lc 19,41) cuando, al ver desde el Monte de los olivos la ciudad, presiente cómo será destruida. O recordar la tristeza que le produce el no haber sido aceptado por todos los suyos: *Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados. ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos como la gallina reúne a los polluelos bajo las alas y no quisiste!* (Mt 23,37; Lc 13,34). Hay en la voz de Jesús el dolor de una madre incomprendida por parte de sus hijos. Y todas sus dramáticas profecías sobre el futuro de «su» ciudad y «su» pueblo (Mt 21,43; Lc 21,20) transmiten un temblor que obliga a pensar que el mayor de los dolores humanos vivido por Jesús fue precisamente ése.

Pero este «patriotismo» de Jesús ¿le llevaba a los extremos nacionalistas con que solían vivirlo sus compatriotas?

Aquí debemos comenzar reconociendo que el nacionalismo típico de los judíos era muy distinto —y mucho más comprensible— que otros puramente políticos. El pueblo de Israel se sentía —con razón— poseído de una vocación muy especial: era el pueblo de la promesa, elegido para llevar a cabo una vocación muy propia y exclusiva. Se entiende, por ello, que toda su teología —que invadía su vida social y política— se centrara sobre la distinción entre «Israel» y «las naciones». Los judíos no ignoran su parentesco humano con los demás pueblos de la tierra, pero son también testigos históricos de dos hechos: el primero —forzado por su situación geográfica, en medio del cascanueces de los grandes imperios de la época— es su historia de pueblo permanentemente invadido por unos o por otros: egipcios, persas, babilonios, griegos, romanos fueron, durante siglos, los sucesivos coartadores de su independencia nacional. Mas a ello se añadía un segundo factor: esas invasiones llevaban consigo la infiltración de la idolatría, la falsificación —unas veces por seducción, otras por tiranía— de su misión espiritual en la historia. Que este pueblo viviera a la defensiva, cerrado al paganismo, era absolutamente inevitable. Y bastaba poco para que todos terminaran haciendo suyos los tópicos que convertían al

extranjero en la suma de todos los males. Y, por el contrario, para que se identificase «la estirpe de Abrahán» con la perfección absoluta.

En el evangelio se luchará contra estas generalizaciones. Juan Bautista recordará a sus contemporáneos que no basta con decir *tenemos a Abrahán por padre* (Mt 3,9), que es necesaria la conversión personal porque *Dios puede hacer surgir hijos de Abrahán de estas piedras*. Y el propio Jesús señalará a los fariseos que no basta con *ser hijos de Abrahán para considerarse libres y salvados* (Jn 8,33), pues el reino de los cielos es una patria más abarcadora. Lo mismo que varias veces recordará que los lazos de la sangre no son los decisivos para valorar a los hombres (Lc 14,25; Mt 10,37).

Pero ¿no participó de algún modo Jesús en esa tensión distanciadora hacia los extranjeros? Pensemos que Cristo no habría sido plenamente hombre si en algo no hubiera participado de la mentalidad y las reacciones de su pueblo. Y no hay inconveniente alguno en aceptar que, en este punto, hubo en Jesús una clara evolución del nacionalismo un tanto estrecho hacia un universalismo más completo.

Efectivamente, en un principio vemos que Jesús, por un lado, tiene una visión un tanto caricaturesca del «extranjero», y, por otro, que, al principio de su predicación, considera ésta exclusivamente destinada para los hijos de Israel.

Por eso no exagera el judío Flusser al afirmar que *Jesús no tenía mucha estima para los no judíos, las «naciones»*: los ve únicamente obsesionados por el dinero, sin pensar que no vivirán mañana (Mt 6,32-34); hacen unas oraciones rutinarias, creyéndose que cuanto más hablen mejor les entenderán los dioses (Mt 6,7); no conocen el mandamiento del amor al prójimo y reservan sus saludos para sus amigos (Mt 5,47); tienen unos gobiernos que oprimen y aplastan a sus súbditos (Mt 20,24).

Tampoco hay que olvidar que este nacionalismo era aún más exacerbado entre los galileos. Y puede aceptarse la afirmación de Geza Vermes que sugiere que *quizá la patriotería galilea fuese responsable de la aparente antipatía de Jesús hacia los gentiles*. Galilea era, efectivamente, en tiempos de Cristo la zona de Israel más infectada de helenismo. Y esto hacía que los galileos se encerraran más y vivieran tan a la defensiva que ni pisaban siquiera en las ciudades pobladas por los gentiles. Por eso llama la atención de que en la narración de los evangelios ni se citen siquiera las que eran, de hecho, las ciudades más grandes, bellas y pobladas de Galilea. No se cita Séforis, aunque estaba situada a sólo seis kilómetros de Nazaret, ni Gabara, ni Tariquea, ni la propia Tiberíades. Se habla, en cambio, de poblaciones diminutísimas (Cafarnaún, Betsaida o Corozáin), que eran las rocafortes del nacionalismo galileo.

Esto explicaría que Jesús inicialmente no sólo proyectase reducir su predicación a los confines de su tierra natal, sino incluso que así se lo mandara inicialmente a los apóstoles: *No toméis el camino de los gentiles, ni entréis en la ciudad de los samaritanos; sino id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel* (Mt 10,5). Lo mismo que explica la inicial reticencia de Cristo a hacer milagros en favor de no judíos.

Pero pronto percibiremos un cambio en Jesús. La divinidad de Cristo no excluye, ciertamente, una evolución en sus ideas como hombre. Y éste es un campo muy claro. Jesús, en su contacto con la realidad, va modificando ciertas ideas un tanto tópicas recibidas por la tradición de su pueblo y abriéndose a una realidad más completa.

¿Cuáles son los fenómenos que le empujan a este cambio? Dos fundamentales: su desilusión al comprobar que su pueblo no recibe su mensaje tan fácilmente como él esperaba (Mt 21,43; Lc 21,20) y, a la vez, al descubrimiento de una fe sincera y de una apertura de espíritu impresionante en algunos «paganos».

El primer caso es el del centurión cuyo criado curará Jesús (Lc 7,3). La fe de este hombre impresionará a Jesús. Y le impresiona, precisamente, porque no la esperaba, porque según su mentalidad judía tal vez era inverosímil en un no judío.

Más llamativo es el segundo caso: el de la mujer sirofenicia. Aquí veremos luchar los prejuicios populares heredados por Jesús y su encuentro con la realidad. Una mujer venida de Canaán (la tierra de los ídolos, el corazón de la corrupción para un judío) acude a él para que la cure. Y Jesús tiene una primera reacción hostil e incluso desconcertantemente dura: *No es justo tomar el pan de los hijos y dárselo a los perros* (Mt 15,26). Pienso que no es preciso acudir a la interpretación «piadosa» de que Jesús quiere probar la fe de esta mujer. Parece más verdadero ver en la frase un pronto popular de Jesús, que reacciona ahí como hubiera hecho cualquiera de sus compatriotas. Pero resulta que la mujer es más honda de lo que podría esperarse. Y, en lugar de enfadarse por el insulto, reacciona con inteligencia devolviéndole la pelota a Jesús: *Es cierto, Señor, pero también los cachorrillos comen de las migajas de la mesa de los amos*. Y ahora ve Jesús la tremenda fe de esa mujer. Y no rehuye el decirlo abiertamente, antes de ceder: *¡Oh mujer, grande es tu fe, hágase contigo como quieres!* (Mt 15,28).

De esta tensión ante lo extranjero quedan aún restos en la curación del endemoniado de Gerasa (Lc 8,28), pero ha desaparecido completamente en su diálogo con la samaritana (Jn 4,4) y con mucha mayor claridad en las parábolas y en la doctrina de Jesús. «El bueno» de la historia del hombre herido en un camino es precisamente un extranjero, un samaritano (Lc 10,29-37); al festín de la boda del Reino acudirán hombres de todas las naciones (Lc 13,28) y la viña de Dios será retirada a Israel y confiada a otros viñadores (Mt 21,43).

Más tarde Jesús recibirá con cariño a un grupo de griegos que quiere conocerle (Jn 12,24); proclamará abiertamente que tiene *otras ovejas que no son de este redil* (Jn 10,16) y hasta en su pasión recibirá inesperadas ayudas por parte de gentiles: la mujer de Pilato (Mt 27,19), Simón de Cirene (Mt 27,32), o el centurión que en el mismo calvario proclama que *este hombre era verdaderamente el Hijo de Dios* (Mc 15,39).

Pero será a la luz de la pascua cuando el mensaje de Jesús alcance ya la plenitud del universalismo: los discípulos habrán de predicar *a todas las naciones* (Mt 28,19) y los gentiles serán tratados incluso con mayor benignidad que los habitantes de las

ciudades que no supieron entenderle (Mt 11,23). Y así acabarán de entenderlo —no sin dificultad, porque también ellos son judíos— los apóstoles: *En verdad* —dirá Pedro antes de bautizar a Cornelio— *estoy dándome cuenta que Dios no tiene preferencias personales, sino que cualquiera que le teme y obra la justicia, a cualquier pueblo que pertenezca, le es agradable* (Hech 10,34-35).

Lo que toda esta evolución supone en un grupo de judíos de aquel tiempo nos es difícil de medir a nosotros hoy. Era un salto realmente heroico.

Pero tenía una hondísima razón: Jesús pasará de un estrecho concepto de patria —que ha heredado de su educación— al concepto de la relativización de toda patria mundana, porque la patria definitiva es la «casa del Padre», el Reino. Éste es el hogar que Dios prepara a todos los hombres sin distinciones (Jn 14,3), pues todos tienen patria en el cielo (Flp 3,20). Esto no quiere decir una renuncia a la tierra, una pérdida de amor al terruño nativo, pero sí la invitación a no absolutizar tampoco ese amor. Ni siquiera la idolatría de la propia nación es buena. Por eso un cristiano casi desconocido del siglo II (*Epístola a Diogneto*) podía escribir: *Los cristianos viven cada uno en su propia patria, pero como extranjeros; toman parte en todas las cosas al igual que los ciudadanos, pero lo consideran todo como algo extraño a ellos. En el extranjero se sienten como en su patria y en su patria como en el extranjero*. El ser ciudadanos del Reino no coarta el amor a «lo suyo». Pero, para el creyente, todo es patria.

VI. LAS IDEAS POLÍTICAS DE JESÚS

Tenemos que dar un nuevo paso y preguntarnos cuál fue la postura de Jesús ante los problemas políticos que vivía su pueblo. ¿Tuvo el Maestro un verdadero pensamiento en este campo? ¿O se desinteresó absolutamente por el mundo civil que le rodeaba? Y, si expresó un deseo de cambio en la organización política de su país y del mundo ¿qué dijo respecto a los medios para conseguirlo? ¿Aceptó de algún modo —como querían entonces los zelotes y quieren hoy ciertos cristianos revolucionarios— la lucha de clases o la violencia?

De este último problema no volveremos a hablar. Ya quedó aludido al estudiar la expulsión de los mercaderes del templo. Ya dijimos allí que la apuesta de Cristo fue rotunda a favor de los medios pacíficos y no violentos (pues se acercaba a la no violencia activa) y que la única violencia que él aceptó fue la de los mártires, es decir: la que cada uno ejerce sobre sí mismo y el esfuerzo por mejorar el mundo con todos los medios que no pongan en juego la vida de un hermano.

Pero el tema de la política es mucho más ancho. Y, al planteárnoslo, encontramos de nuevo un dato que ya hemos señalado: la pregunta de si los evangelios nos transmitieron en este campo *toda* la verdad de lo dicho por Jesús. Porque es un hecho que los evangelios se escribieron, por un lado, con el afán de no molestar a los

romanos imperantes y de mostrar un Cristo no peligroso civilmente y, por otro, con la mentalidad escatológica de que el fin del mundo estaba próximo. En vísperas de la supuesta agonía del mundo, poco podían interesar a los cristianos los problemas políticos. No tenían ninguna urgencia por reformar una sociedad civil que consideraban próxima a desaparecer.

Mas también es cierto que los evangelistas nada nos ocultaron que fuera fundamental para nuestra fe y nuestra vida cristiana. Encontraremos, pues, la suficiente luz en lo que nos preocupa.

Una tradición de apoliticismo

A lo largo de muchos siglos ha imperado en la Iglesia una tradición que presentaba a Jesús como radicalmente apolítico e imparcial en la problemática civil de su tiempo. Los teólogos consideraban al Maestro muy por encima de las contiendas de los hombres y hasta pensaban que cualquier tipo de connotación política disminuiría la figura de Jesús. Dominaba lo que Comblin ha denominado un proceso de «iconización» de Jesús:

Se trata de un Jesús de gestos hieráticos y estereotipados, todos representativos de temas teológicos. De esta manera la vida de Jesús no es una vida humana, sumergida en la historia, es una vida teológica: un icono. Como en los iconos, los gestos pierden su contexto humano y son estilizados para transformarse en signos del mundo transcendente e invisible.

Pero esta visión de Jesús es muy discutible. En primer lugar porque Cristo fue un hombre, no un icono. Vivió en las realidades humanas, no en el campo de las puras ideas abstractas. Desdibujar el fondo agitado en que vivió es dar a su vida un tono de irrealidad que disminuye su personalidad en lugar de realzarla. Pintarle desinteresado de todo ese burbujear de su época no es coherente ni con la humanidad de Jesús ni con su mensaje.

Por otro lado, contradictoriamente, toda esa teoría que despolitizaba a Jesús *no ha impedido* —como señala con exactitud A. Fierro— *la politización del dogma cristiano. Se ha producido ahí una curiosa disociación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe: mientras se procuraba limpiar la biografía del primero no sólo de cualquier apetencia de realeza (lo que está exegéticamente fundado) sino también de cualquier contaminación mesiánico-política o simplemente política, el otro era exaltado como rey. Bien es cierto que Cristo ha sido considerado rey en un sentido transcendente. Pero ese Cristo-rey surtía efectos políticos: emperadores y reyes gobernaban en nombre suyo. El apoliticismo de Jesús ha ido acompañado, pues, de una cristología política. El apoliticismo de Cristo se usaba, es cierto, para sostener la política constituida y para frenar en los cristianos todo deseo de otra política distinta.*

La idea, además, de un total apoliticismo de Cristo se apoyaba en bases exegéticamente muy poco sólidas, en la visión muy parcial y muy tendenciosa de los textos evangélicos. De la oposición de Jesús a que su mesianismo se redujera a un puro mesianismo político, se deducía que a Jesús no le interesó la política en absoluto. De su oposición a la violencia, se concluía su desinterés por el cambio social. Y se usaba sobre todo, desmesurada y unilateralmente, el texto *mi Reino no es de este mundo* (Jn 18,36) para afirmar que su Reino no debía realizarse *en* este mundo e incluso como si su Reino no tuviera *nada que ver* con este mundo. Ese texto ha sido verdaderamente, como dice, con expresión brutal pero exacta H. Zahrnt, *la hoja de parra de toda reacción política*.

Una visión plural

Hoy la teología está en plena evolución en este punto. Y empieza por partir del supuesto de que no es un problema tan sencillo, y que la respuesta verdadera no puede ser ni la de un Cristo temporalizado, volcado revolucionariamente en la acción política, ni la de un Cristo celestizado que, de tanto mirar a las alturas, se desinteresara plenamente de la tierra que pisaba.

Dentro de esta primera fundamental coincidencia, se abren varias tendencias que ponen más o menos el acento en una u otra zona del mensaje cristiano.

Existe una tendencia, que podíamos llamar «mística», que bascula hacia el apoliticismo de Cristo sin negar algún influjo suyo en la vida civil. Así, por ejemplo, Le Guillou, acentúa la imagen del Cristo «inocente» que murió por no aceptar las corrientes políticas de nadie: *Cristo se ha manifestado voluntariamente bajo el aspecto de siervo doliente infinitamente por encima de la política*. Así Rene Coste subraya que *él quiso ser estrictamente apolítico en el sentido de considerarse por encima de la política*. Esta misma visión es compartida por teólogos como Casciaro, que estiman que *a lo largo de su ministerio público Jesús trasciende claramente todo engagement^[*] temporal*.

Todas estas posturas, aunque encierran zonas de verdad, repiten, más o menos, posturas del ayer y olvidan que el significado de lo político y de lo apolítico ha cambiado profundamente en nuestro mundo. Y convierten el apoliticismo de Jesús — como señala A. Fierro— *en un vago concepto que sólo encierra una indefinida alergia al mundo civil y al terreno de las luchas sociales y económicas*. No entendieron ciertamente así a Jesús los responsables religiosos de su época que vieron en la acción de Jesús un peso tal en la vida social de su tiempo que temieron que, si no le detenían, vendrían los romanos y acabarían con su país (Jn 11,48).

Al extremo opuesto se va la que podríamos llamar «corriente política». Dejemos a un lado ahora a quienes, como ya vimos en otro lugar de esta obra, pintan a Jesús como un zelote, como un revolucionario más que habría fracasado en su intento de sublevación armada. Esta visión de Brandon, Eisler o Carmichael, que analizamos ya

con motivo de la expulsión de los mercaderes del templo, no tiene la menor base científica o teológica.

Sin llegar a ese radicalismo, teólogos como Metz o Leslie Dewart acentúan notablemente el aspecto político de la obra de Jesús. Metz apoya su visión en la idea de que *la salvación hacia la que se orienta la fe cristiana en la esperanza no es una salvación privada. La proclamación de esta salvación condujo a Jesús a un fatal conflicto con los poderes públicos de su tiempo.* Subraya que *la cruz no está emplazada en un ámbito puramente religioso*, ya que, si la predicación de Jesús hubiera sido puramente interior, puramente mística, no hubiera sido perseguido hasta la muerte. De hecho nunca fueron perseguidos los monjes de Qumrán. Es el impacto de Jesús en la vida concreta lo que le hace peligroso. Su choque con los poderosos de su tiempo se produce precisamente porque su predicación *trasciende la distinción de lo religioso y lo político*. Este «situarse más allá» convierte su vida en una opción que en aquel tiempo era plenamente política.

Aún es más radical Dewart cuando escribe:

En el núcleo mismo del acontecimiento cristiano iba incluida una significación política. No fue casual el hecho de que, a través de toda su vida pública, Jesús se convirtiese en motivo de controversia política, ni el que se le acusara en alguna ocasión de delitos políticos, ni el que su condena y ejecución estuviesen en relación directa con problemas políticos.

Entre estas dos visiones se colocaría una tercera que podríamos denominar «ética o crítica». Desde el punto de vista de esta corriente, Jesús habría adoptado una posición política en el sentido amplio de la palabra, en el sentido de meta-política. No habría tomado opciones concretas de grupos, partidos, facciones. Pero sí habría predicado un concepto del hombre, de sus derechos y libertades, de sus metas sociales, habría lanzado una serie de distinciones en torno a lo que el Estado puede y no puede hacer, que, de hecho, significaban una revolución pacífica en la política de su tiempo. Esta alta visión política de Cristo habría sido entendida por los romanos — según Cullmann — como una opción zelote y por eso habría muerto, por un verdadero error. Opiniones parecidas sostendrían hoy muchos teólogos de la liberación — Gutiérrez, Galilea, Comblin — aunque otros más radicales como Adolf Holl opinan que realmente Jesús murió porque objetivamente para su época sus planteamientos conmovían todos los cimientos de la sociedad, iba verdaderamente contra lo que las leyes de entonces regían.

Una visión matizada

¿Qué pensar de todo esto? Por de pronto habrá que evitar los simplismos. Cristo — dice S. Galilea — *no fue ni un ingenuo, ni un revolucionario*, al menos en el sentido

en que hoy se usa esta palabra. No fue ni un monje, ni un Che Guevara. Todo era en él mucho más complejo.

Tendremos, por de pronto, que colocar a Jesús en la realidad de su tiempo y su país: un país altamente politizado.

Escribe Bornkamm:

No se puede decir que en tiempos de Jesús la pasión política estuviera adormecida o apagada. El pueblo judío no se había transformado de ninguna manera en una masa apolítica; al contrario, era un pueblo oprimido en su existencia política, lo que es más bien apto a encender los instintos y las pasiones políticas.

Al estudiar, pues, la vida real de Jesús tendremos que tener cuidado de *no forzar los hechos en función de nuestras actuales preocupaciones políticas*, pero sin olvidar que el momento concreto en que vivió Jesús era muy parecido al que viven hoy buena parte de los países semilibres y semiocupados.

La segunda constatación que ha de tenerse en cuenta es la de no pensar *a priori* que dar a Jesús unas preocupaciones políticas fuera a disminuir su postura. Podría robarle universalismo el haber sido un hombre de partido, pero también el haber carecido de toda preocupación por el mundo civil le restaría verdadera humanidad. Si el hombre es un «animal político» y si Jesús fue plenamente hombre ¿por qué negarle una participación en la dramática lucha concreta? Su trascendencia iluminaría sin duda su visión del mundo, pero sin mutilarla.

La tercera constatación es que, de hecho, en los evangelios lo político existe, aun cuando ocupe un lugar muy secundario. Jesús no es un «militante político» que todo lo orienta hacia su lucha por cambiar el mundo. Al contrario, se diría que se esfuerza por recentrar en algo más alto a unos conciudadanos excesivamente politizados. No es que desprecie lo político. Es que lucha por sacar a flote unas ideas religiosas demasiado contagiadas en su tiempo de politicismo. Típica puede ser aquella escena en la que le cuentan el cruel asesinato de algunos galileos por parte de Pilato *que había mezclado su sangre con la de los sacrificios*. Un buen patriota de la época hubiera reaccionado con violencia ante este hecho. Jesús no menosprecia la crueldad del caso, pero lo eleva hacia su verdadero significado: *Si no hicieréis penitencia, todos igualmente pereceréis* (Lc 13,1-3). No es que Jesús desprecie la política, es que la trasciende.

Una actitud paradójica

Un nuevo dato que debe ser tenido en cuenta es que también en este punto la visión de Jesús parece ser paradójica. Realmente nos parece paradójico todo lo que nos desborda. Y, en Jesús, muchas de sus actitudes concretas nos resultan contradictorias

y su visión no puede entenderse tomando este o aquel fragmento evangélico suelto. Sólo en la síntesis le comprenderemos. Porque, además, en este terreno es cierto lo que afirma François Biot: que *Jesús no toma una actitud sistemática. Por el contrario, parece reaccionar de una forma empírica, iluminando cada caso concreto, pero absteniéndose de formular una sistemática política completa.*

Por ello para entender plenamente su postura tendríamos que buscar una síntesis ante las siguientes parejas de datos:

a) Por un lado Jesús no parece discutir nunca el derecho de los gobernantes a mandar; por otro señala abiertamente que los que mandan *oprimen con su poder* a las naciones (Mc 10,42) y hasta señala abiertamente la relación de todo el que tiene poder político con el diablo cuando dice que éste da el poder a quien quiere (Lc 4,6).

b) Por una parte concede sus favores al oficial regio que le pide la curación de su hijo en Caná y presenta como modélica la fe del centurión; y por otra se enfrenta clara y frontalmente con todos los grupos poderosos; califica de «zorro» a Herodes (Lc 13,32); coloca entre los pecadores a quienes colaboran con el poder político (Mt 9,10); dice a Pilato que no tiene sobre él más poder que el que Dios le ha concedido.

c) Afirma por una parte que su Reino no es de este mundo (Jn 18,36); y por otro que ese Reino está ya dentro de nosotros (Lc 17,21) y centra toda su predicación en la idea de que ese Reino está llegando y que vendrá a este mundo.

d) Se opone a los planteamientos nacionalistas de sus conciudadanos; pero él mismo reduce su predicación a los límites de Israel y hace como a regañadientes los milagros cuando se los piden los extranjeros porque no ha sido enviado más que a las ovejas perdidas en Israel (Mt 15,23).

e) Acepta, aunque sólo sea para no escandalizar, el pagar el tributo destinado al templo y hace para ello un milagro haciendo a Pedro que saque una moneda de la boca del pez (Mt 17,24-27); y, por otro lado, se opone radicalmente a todo el comercio montado en torno al templo (Jn 2,13-16).

f) Se niega a intervenir cuando le piden que medie en un asunto de herencias (Lc 12,13-15) como si el problema de los bienes materiales no le interesase; y, al contrario, centra el tema del juicio en la ayuda al prójimo en cuestiones netamente materiales: darle de comer, de beber, albergarle, vestirle (Mt 10,32).

g) Se diría que no sufre ante el destino de su pueblo por su fría respuesta en el caso de los galileos asesinados (Lc 13,1-3); y llora en cambio ante la visión de su ciudad que será destruida por invasores políticos.

¿Puede encontrarse una síntesis de todas estas aparentes antinomias? Probablemente la respuesta esté en aquella afirmación de Cullmann según la cual *para Jesús todos los fenómenos de este mundo deben ser relativizados, de modo que*

su actitud se sitúa más allá de la alternativa: orden establecido o revolución. Jesús no menosprecia la necesidad de reformas estructurales en el mundo, pero *pone su acento* en la conversión individual; no menosprecia la necesidad de la política, pero pone los ojos en el reino de Dios. No es que no le interesen la miseria y la injusticia social, es que ve en ellas «una situación de pecado», de quiebra de la fraternidad y de la comunión entre los hombres. Al liberarnos del pecado Jesús ataca la raíz misma del orden injusto.

Por eso no es ninguna *boutade* decir que la única revolución de Jesús fue perdonar los pecados y anunciar un hombre nuevo. ¿Es que puede haber algo más revolucionario que señalar la necesidad de buscar ese nuevo tipo de hombre libre, amante, fraternal, abierto a la trascendencia? ¿Puede haber algo de mayores consecuencias *políticas*?

Jesús, al predicar el Reino, no se evade de este mundo, no predica un conformismo en esta tierra, en espera de un Reino que estaría «al otro lado». Jesús cuida muy mucho de que ese Reino no se confunda con el simple establecimiento de una sociedad justa, pero eso *no quiere decir que Jesús se desinterese por esa sociedad justa ni que sea indiferente a ella, ni que ésta no sea una condición previa a la llegada de aquél, ni que ambos no se encuentren estrechamente ligados, ni que no sean convergentes*. La justicia política no es el reino de Dios, pero el Reino se realizará en una sociedad fraterna y justa y esa meta es el signo de la tarea humana, la promesa y esperanza de quienes aquí tenemos que encontrar lo político en lo eterno.

La moneda del César

Pero entroncarlo sin mezclarlo. Porque la escena de la moneda del César es una de las piezas claves de la visión política de Jesús.

La cuentan los tres evangelistas sinópticos con muy pocas variantes. Y ninguno especifica dónde y cuándo sucedió. Ciertamente en los tiempos finales de la vida de Jesús, cuando ya los fariseos buscaban la manera de llevarle a la muerte. El tema del censo era una ocasión ideal. Pero estaban ya escarmentados de otras escaramuzas en las que Jesús les había dejado en ridículo. Prefirieron, por ello, para dar a la cosa más impresión de candor, enviarle a sus discípulos, jóvenes ya aprovechados en la ley, pero que aún no tenían el título de rabí. Eran conocidos como *talmidé-hakhamín*. Los sucios fariseos elegían a muchachos como espías. Con ellos iban también algunos herodianos, colaboracionistas con Roma que tenían en el tema del tributo un especialísimo interés.

Maestro, —le preguntaron—, *¿es lícito pagar tributo al César o no?* La trampa era evidentemente hábil pues no había entre la multitud judía tema que suscitara más odio que el de los tributos a Roma. Unos veinte años antes se había planteado esta misma pregunta a Judas el Galileo, un famoso guerrillero zelote, y su respuesta había sido tajante: «Vale más obedecer a Dios que a los hombres». De esta respuesta había

nacido la revolución que le llevó a la muerte.

¿Adoptaría Jesús el mismo camino? En todo caso, pensaban los fariseos, perderá sea la que sea su respuesta. Porque si contesta que es lícito pagar esos tributos, encolerizará a las masas que le siguen, que le considerarán un cobarde y un colaboracionista. Pero si afirmaba que no debía pagarse ese tributo, ya se encargarían los mismos herodianos de llevarle ante Pilato.

Jesús adoptaría, para responder, esa forma que Lagrange llama *parábola en acción*: *Traedme*, —dijo—, *un denario del censo*. Cuando se lo trajeron preguntó: *¿De quién es esta imagen y esta inscripción?* Le contestaron: *Del César*. Dijo él, entonces: *Pues devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*.

Pocas frases evangélicas han hecho correr más tinta interpretativa que ésta. Y aún hoy, en el uso común, suele mutilarse reduciéndola sólo a su primera parte.

Tendremos que empezar por señalar, con Casciaro, que *no es una respuesta evasiva o diplomática*. Desconcertó, maravilló a quienes la oyeron por primera vez. Casi con certeza no la entendieron. De haberlo hecho se habrían dado cuenta que era una respuesta mucho más comprometedora que un «sí» o un «no». Con el «sí» hubiera disgustado a los judíos, con el «no» a los romanos. Con su respuesta tenía que haber enfurecido a los dos. Porque su frase iba contra los judíos para quienes Dios es el César, y contra los romanos para quienes el César es Dios. Aquéllos regulaban la política con la religión, éstos regulaban la religión con la política. Jesús quemaba la tierra bajo las plantas de todos.

La primera parte de su frase era la muerte del clericalismo propio de las civilizaciones antiguas. Jesús, con una sola palabra, desacralizaba las realidades políticas. Frente al problema moral de los judíos que pensaban que pagar un tributo a los romanos era un pecado religioso, Jesús afirma que el problema no existe. No entra en el problema político que le plantean. Acepta la situación de hecho, sin valorarla. A lo que responde es al problema religioso que hay debajo de la pregunta. Y responde afirmando que la aceptación del poder político ejercido de hecho por el César es algo que no tiene un significado religioso. Someterse a la dominación del César, aceptar o no sus leyes fiscales, será, en todo caso, un problema político, pero no significa ser infiel a las exigencias de la fe para con Dios. Jesús ni bendice ni rechaza la resistencia política, ni legitima ni descalifica la ocupación romana, se limita a señalar que si aceptan la dominación romana es lógico que paguen su tributo, que le «devuelvan» —como dice literalmente el texto— al César lo que el César invierte en organizar la vida pública. La respuesta no es, así, ni colaboracionista ni revolucionaria, se inscribe en un realismo político elemental.

Pero la frase no concluye ahí. Suele olvidarse la segunda parte que, como luego diremos, es la más importante.

Si en la primera asesta un golpe de muerte al clericalismo, en la segunda ataca a fondo el cesarismo, la pretensión de que el poder político no tiene fronteras. *Es* — escribe G. Kurth— *la sentencia de muerte del cesarismo, el acta de libertad de todos*

los hombres, la constitución eterna de todos los pueblos cristianos. El día en que se pronunció, un nuevo orden social surgió de la nada.

La frase se pronunciaba en el momento histórico en el que el Imperio trataba de unificar políticamente todos los pueblos con la argamasa de una religión política: el culto al emperador. Jesús pone una barrera infranqueable: la religión no es un asunto de estado, el Estado no puede ni dirigirla, ni controlarla, ni utilizarla, ni presentarse como legitimado por ella. El César es el César, pero *sólo* el César. Era difícil pronunciar, para los romanos, una frase más subversiva, más radicalmente peligrosa.

Comprenderemos la importancia del momento si nos situamos en la realidad de la escena. La moneda que Jesús tenía en su mano comportaba una significación terrible: era sagrada para los romanos, era blasfemia para los judíos, que procuraban no tocarla siquiera. Para los romanos era sacrílego no respetarla —y muchos habían muerto por ello—. Para los judíos era sacrílego incluso tocarla. Sobre una cara de la moneda figuraba la figura de Tiberio rodeado de una corona de laurel, símbolo de la divinidad. Al reverso aparecía Livia, viuda de Augusto y madre del emperador, sentada sobre el trono divino y sosteniendo el cetro divino. La inscripción en su texto latino decía: «Tiberio César, hijo augusto del divino Augusto, Pontífice Máximo». Su texto griego era aún más explícito: «Emperador Tiberio, hijo adorable del Dios adorable».

La frase de Jesús, que ha preguntado expresamente qué dice la inscripción, tiene así un sentido redoblado de protesta, de auténtica rebelión. Su respuesta: *Dad a Dios lo que es de Dios*, alude evidentemente al primer mandamiento —*sólo a Dios adorarás*— que es violado abiertamente por aquella inscripción. Jesús no se opone a que se pague el tributo; eso le parece un problema sin importancia, frente a la ofensa a Dios que se hace con aquella moneda.

Hay, pues, en su frase mucho más de rebelión de cuanto los judíos entendieron y de lo que han entendido a lo largo de los siglos muchos cristianos. O, tal vez, los fariseos entendieron que una vez más Jesús había descubierto su hipocresía de valorar lo secundario y olvidar lo principal.

Porque lo principal de la respuesta de Jesús está en su segunda parte. A. Schweitzer y M. Dibelius señalan que estamos ante un caso de *paralelismo irónico* y que, para ser justos, habría que traducir: Dadle al César lo que es del César, *pero ante todo* que todos (el César también) le den a Dios lo que es de Dios.

Especialmente profunda es la visión que de esta escena ofrece Günther Bornkamm:

En realidad el acento está cargado enteramente sobre la segunda parte y quita peso a la primera. Así la cuestión del tributo pasa a segundo plano. Lo que se quiere decir es que la moneda pertenece al emperador, pero vosotros pertenecéis a Dios. La moneda que lleva la imagen del Emperador, se la debéis al emperador, pero vosotros, los hombres, que lleváis la imagen de Dios, os debéis vosotros

mismos a Dios. Si se interpreta así el «dad a Dios lo que es de Dios», la otra obligación, la que se refiere al César, adquiere un carácter provisional, interino, que deberá concluir pronto. El reino de César pasa, el reino de Dios viene y no pasa.

Jesús no se limita, pues, a dar una respuesta «hábil», con una simple delimitación de campos. Da una respuesta mucho más radical, teológica.

Prosigue Bornkamm:

La doctrina de «los dos reinos» ha conducido con demasiada frecuencia a proclamar la autonomía absoluta del Estado y a confundir, con fatales consecuencias, el reino de Dios con la «*civitas* platónica», lejano reino ideal. Esta doctrina no tiene ningún derecho a apoyarse en el mensaje de Jesús.

Así es como la política de Jesús va más allá de toda política. Reconoce su autonomía en todo lo que tiene de contingente, pero pone la meta del hombre mucho más allá. Por eso Jesús es más que un revolucionario político, es un radical teológico. Jesús no desprecia los problemas políticos, pero los teme en la medida que empuqueñecen la mirada del hombre; en la medida en que, absolutizándose, apartan la vista del Reino definitivo. Los cristianos que hoy desprecian la política en nombre de un reino evanescente, ignoran que ese reino tiene las raíces en éste. Los otros cristianos que absolutizan la política y creen que ella es el único instrumento para construir el Reino, empuqueñecen el evangelio como los zelotes de entonces empuqueñecían el amor que Jesús anunciaba. Jesús no fue entendido entonces, ni lo es hoy, precisamente porque va más allá.

Escribe Greeley:

Los zelotes lo despreciaron como un soñador piadoso, los fariseos le acusaron de quebrantar la ley, el gobierno lo miraba como un radical peligroso; en consecuencia, los romanos decidieron suprimirle, o, al menos, lo intentaron. Tengo la impresión de que su mensaje político y social habría recibido hoy la misma respuesta. Los realistas lo tacharían de ingenuo; los defensores del *status quo* lo juzgarían revolucionario. Pero Jesús no fue ni un ingenuo, ni un revolucionario, al menos tal como se entienden hoy estos términos. No fue comprendido, ni lo sería hoy, y hay motivos para pensar que deliberadamente. Y es lástima que así ocurra, porque su plan bien merece un esfuerzo, pero la verdad es que, aparte ciertos grupos minoritarios y en escala reducida, nadie ha intentado hasta ahora ponerlo en práctica. Se trata en última instancia de una revolución que tampoco es de este mundo, pero que pretende transformarlo. Es una revolución que, curiosamente, se inicia con una invitación a participar en un banquete de bodas.

LES HABLABA EN PARÁBOLAS

Hacia los meses finales del año 28, poco después del sermón de la montaña, hay un cambio de estilo en la predicación de Jesús. Por un lado su anuncio del reino de los cielos comienza a concretarse: no se limita ya a señalar su proximidad y empieza a describir cómo es ese Reino. Por otro lado hay también un cambio de estilo: su lenguaje se hace a la vez más poético y más misterioso. Las comparaciones e imágenes, que han poblado siempre los discursos de Jesús, se amplían y se convierten en verdaderas narraciones. Es la hora de las parábolas.

Este lenguaje en imágenes no era, en rigor, ninguna novedad. *El primer hombre* —escribe Cerfaux— *que tuvo la idea de escribir comenzó a pintar*. El dibujo de una casa, un árbol, un animal o un hombre fue muy anterior a la palabra escrita. El Oriente nos ha conservado algunas de estas escrituras ideográficas y aún hoy sigue hablando con un lenguaje imaginativo que poco tiene que ver con el cerebral y estereotipado de los occidentales.

Para los semitas la imagen es superior a la palabra, anterior a la palabra. Porque dice, a la vez, mucho más y mucho menos que ella. La imagen es como el punto de apoyo y la pista de lanzamiento de la inteligencia. Desde ella se puede llegar mucho más allá de lo que alcanzaría un lenguaje de puras ideas. Pero, al mismo tiempo, es un lenguaje que hay que descifrar. Revela y vela a la vez, dice y no dice, descubre la verdad y la oculta. El oyente es mucho más libre de entender o no, de aceptar o no la verdad que se le presenta. Tal vez por eso es el lenguaje preferido por Dios, el predilecto de los escritores bíblicos.

La Biblia se abre de hecho con una catarata de imágenes: el caos del mundo, el Dios que flota sobre las aguas, que va creando luz y oscuridad, peces y pájaros, que «construye» al hombre como un artesano... Todo el comienzo del Génesis es como una gran parábola.

Será luego éste el lenguaje preferido de los profetas. Dios describirá a Amos el destino de Israel mostrándole una canasta de frutas maduras (Am 8,1-2); Oseas contará las infidelidades del pueblo escogido con la larga parábola de su esposa que se vende a cualquiera (Os 1,2; 2; 3); el libro de Joel se abrirá con la visión de una plaga de langostas que expresa el terror del día de Yahvé; Isaías describirá toda la

obra de la redención a través de su cántico de la viña; el libro de Ezequiel tendrá su momento más alto en la alegoría del águila:

Me fue dirigida la palabra de Dios: «Hijo del hombre, propón un enigma y presenta una parábola a la casa de Israel. Di: “Así habla el Señor Yahvé: ‘La gran águila de grandes alas y de largas plumas, cubierta de plumajes de varios colores, vino al Líbano y tomó el cogollo del cedro; arrancó el principal de los renuevos y lo llevó al país de los mercaderes...’”».

Todo este mundo de imágenes, de comparaciones es lo que los hebreos definen con la palabra genérica de *mashal*, «semejanza», que la versión de los setenta traducirá por «parábola». En el antiguo testamento esta palabra define realidades muy diferentes: el simple proverbio, la sentencia de tipo enigmático, la narración plagada de metáforas, el discurso profético... En el nuevo testamento el término «parábola» tendrá un sentido más concreto, pero, aun en él, nos encontraremos que san Lucas da el título de parábola al proverbio «médico, cúrate a ti mismo» y que Mateo y Marcos lo aplican a simples comparaciones.

Sin embargo la historia consagrará pronto el término «parábola» como algo referido a una narración breve, inventada, pero verosímil, tomada comúnmente de la naturaleza o de la vida y usada para expresar por su medio enseñanzas de tipo religioso o moral.

La parábola consta así, según escribe Lesetre, de *un cuerpo y un alma. El cuerpo es la narración misma en su sentido obvio y natural. El alma es una serie de ideas paralelas a las primeras que se desenvuelven siguiendo el mismo orden, pero en un plano superior, de suerte que es necesaria atención para alcanzarlas*. La parábola tiene algo que ver con la fábula, pero no suele incluir, como ésta, figuras de animales y mucho menos atribuirles dotes inverosímiles, como el don de hablar o de cantar. Además su intención religiosa es muy superior a la de la fábula que suele permanecer en el campo de lo meramente natural. Tiene también la parábola parecidos con la alegoría, que es como una metáfora continuada. Pero encierra notables diferencias y no pocas veces han sufrido las parábolas por intentar darles interpretaciones alegóricas. En la alegoría todas y cada una de las partes de la misma tienen un sentido muy concreto. En la parábola hay generalmente una sola enseñanza y no se debe buscar un sentido a todas y cada una de sus frases que no tienen, en muchos casos, otro sentido que el de adornar una narración.

Jesús fue el gran maestro de la parábola, y casi todos cuantos las han usado posteriormente han imitado su estilo. En cuanto al número de las transmitidas por el evangelio no hay un acuerdo entre los comentadores. Algunos autores hablan de 71 y aun de 79, pero cuentan, para ello, hasta simples expresiones metafóricas como el consejo de llevar el yugo de Jesús (Mt 11,29-20) o la alusión a la piedra de molino atada al cuello de los escandalosos (Lc 17,2). Comúnmente, y descontadas las repetidas o aquellas que son las mismas aunque aparezcan con variantes en diversos

evangelistas, puede hablarse de unas 30.

Es evidente, sin embargo, que ni éstas fueron las únicas pronunciadas por Jesús, ni fueron dichas en series, tal y como los evangelistas las transmiten. Difícilmente puede pensarse que Jesús se sentara una tarde a explicar a sus discípulos media docena de parábolas diferentes. Más bien hay que situar las parábolas como algo engarzado en la vida cotidiana y que fue surgiendo en casos muy concretos, cuando Jesús y los discípulos pasaban junto a un campo en el que se hacía la siembra o la siega, o cuando contemplaban cómo una mujer, al fabricar el pan, mezclaba en la masa la levadura.

Tres grupos de parábolas

Los evangelistas no obraron sin embargo a capricho al ordenar las parábolas de Jesús. Hay, evidentemente, entre muchas de ellas clarísimas relaciones, tanto de tema como de estilo. Pertenecen claramente a diversos períodos de la vida de Jesús. Hay un primer bloque de ocho parábolas que se centran en el tema del reino de los cielos y que fueron, sin duda, pronunciadas en el ambiente campesino de Galilea y dentro del primer período de la vida de Jesús.

Un segundo bloque tiene como predominio el tema de la misericordia. Son las parábolas del buen samaritano, del amigo que llega a media noche, del criado sin compasión, del rico insensato, de la higuera estéril, del gran convite, de la oveja perdida, del hijo pródigo, del mayordomo sagaz, del rico avaro y el pobre Lázaro, del juez inicuo, del fariseo y del publicano, de los obreros enviados a la viña. Es éste el bloque más abundante y son, por otro lado, las parábolas más elaboradas literariamente, con más minuciosa descripción de los personajes de las mismas. Es san Lucas quien conserva la mayoría de este bloque, así como es san Mateo quien transmite la mayor parte del primero.

La tercera serie recoge sólo seis parábolas y pertenecen evidentemente a la época más tardía de la vida de Cristo y a un ambiente típico de Judea. Son la de los diez talentos, la de los dos hijos, de los viñadores homicidas, la de las bodas reales, la de las vírgenes prudentes y fatuas, la de las minas. Son narraciones más dramáticas, sus personajes se juegan en ellas la vida o el destino, son textos que huelen ya a muerte.

La roca viva de la tradición

Las parábolas tienen dos ventajas importantes sobre todos los demás textos bíblicos: que son los fragmentos mejor conocidos por el pueblo cristiano y que son igualmente los que tienen mayor garantía de fidelidad en su transmisión.

Joachim Jeremias —quizá el mejor investigador científico del tema— comienza su obra con estas rotundas palabras:

Quien estudia las parábolas de Jesús, tal como nos las han transmitido los tres primeros evangelios, trabaja sobre un fundamento especialmente sólido; las parábolas son un fragmento de la roca primitiva de la tradición.

De hecho las parábolas son la página bíblica menos batida por el viento de la crítica. Pueden discutirse sus interpretaciones, no su historicidad. Efectivamente podemos dudar de la fidelidad con que los evangelistas nos transcribieron los sermones de Jesús y aceptar que inevitablemente pusieron mucho de su cosecha y de sus modos personales de formular. Pero este tipo de narraciones son especialmente fáciles de recordar. La memoria las fija mucho mejor que cualquier otro tipo de formulaciones abstractas. Una parábola viva contada a diez personas adultas puede ser referida tiempo después por las diez sin variaciones notables. Por eso son éstas las páginas evangélicas que mayores similitudes formales registran entre los diversos evangelistas. Y los parecidos son enormes con las formulaciones de las once parábolas en que los evangelios canónicos coinciden con el llamado «evangelio de Tomás», que procede de fuentes muy distintas.

A esto se añade un segundo hecho. En las parábolas, como observa el mismo J. Jeremias, *por todas partes, tras el texto griego, se deja ver la lengua materna de Jesús*. Es, por ejemplo significativo, el número de veces en que usan el artículo determinado en frases en que una lengua latina colocaría el indeterminado. El traductor griego incurre, con ello, en evidentes semitismos que dejan casi ver el texto original primitivo.

Aún más: muchas parábolas resultarían casi ininteligibles si las sacásemos del mundo en que Jesús las contó. Por poner un solo ejemplo señalemos la del sembrador. En una cultura griega o latina resultaría inverosímil esa gran parte de grano que cae en el camino, entre piedras o entre espinas. Pero las cosas cambian si sabemos que los judíos sembraban antes de labrar. El sembrador de la parábola camina sobre el rastrojo no arado. Por eso siembra sobre el camino que sabe que será inutilizado y desaparecerá al labrarlo. Siembra sobre las espinas que han quedado marchitas sobre el campo, porque sabe que también esa zona será labrada. El autor de esa parábola no puede ser evidentemente otro que un judío. Lo mismo deducimos si observamos que siembra sobre piedra: las rocas calcáreas están en Galilea cubiertas por una ligera capa de tierra de labor y el sembrador no puede verlas. Sólo cuando mete la reja del arado que choca contra ellas, crujiendo, se da cuenta de que allí había roca. Lo que un occidental juzgaría excesiva licencia del narrador, es simplemente lo normal en el estilo de trabajo de Palestina.

Todo ello hace que podamos concluir con el mismo J. Jeremias *que las parábolas de Jesús, tomadas en conjunto, no solamente se nos han transmitido de un modo seguro, sino que son materia que no presenta problema alguno en su historicidad, aunque sí los encuentre en su interpretación*.

En el corazón del pueblo cristiano

Otra ventaja tienen aún las parábolas: han permanecido y calado en el corazón del pueblo cristiano. Son pocos los que dominan el sermón de Jesús en la Cena, pero ¿quién no conoce la parábola del hijo pródigo, del buen samaritano o del fariseo y el publicano?

Los mismos escritores racionalistas frenan su crítica ante las parábolas. Uno de ellos —A. Réville— ha escrito:

Han pasado los siglos y las parábolas quedan. Interesantes y llenas de colorido, se graban con facilidad en la memoria, ofrecen sólido alimento a la reflexión de los pecadores y a la inteligencia de los sencillos. En ellas especialmente se muestra Jesús artista incomparable. La belleza de estas parábolas tiene el mérito clásico de alcanzar efectos poderosos por medios muy sencillos.

Efectivamente estas páginas no tienen la altura lírica del sermón de la montaña o las bienaventuranzas, ni la riqueza emotiva y teológica del sermón del jueves santo, pero Jesús pone de relieve en estas narraciones su fuerza literaria de creación a través de la sencillez. Son pequeños cuadros encantadores, desprovistos de toda retórica, pero llenos de viveza y colorido. Todo se dice sin que nada sobre. Hay en algunas — como en la del hijo pródigo— minuciosos análisis psicológicos de los personajes. Y muestran, mejor que ninguna otra página evangélica, las dotes de observación de Jesús. Toda la pequeña vida cotidiana de Palestina sale a flote en estas páginas. Vemos en ella a los labradores, a las mujeres en sus faenas domésticas, sus modos de orar y de pleitear; conocemos las costumbres de los pastores y la venalidad de jueces y administradores. Todo un mundo vivo y verdadero.

El sabor de la almendra

Pero las parábolas son mucho más que cuentecillos. Mucho más importante que lo que narran es lo que enseñan. Como dijera san Bernardo *su superficie, considerada desde fuera, es agradable y graciosa, pero, rota la almendra, hállase en lo interior algo mucho más deleitoso*. En ellas el salto entre lo natural y lo sobrenatural se realiza con toda normalidad. E incluso es significativo el que tratándose de narraciones típicas de Palestina y del mundo oriental, han sido comprendidas, no obstante, por hombres de muy diversas culturas y muy distintas épocas de la historia.

Jesús sabe revestir las grandes verdades con formas humildes y cotidianas. Jülicher —otro gran especialista en el tema— subraya este dato:

Para derramar claridad sobre lo elevado y divino, sobre la naturaleza, sobre las

leyes del reino de Dios, para hacer accesibles las cosas celestiales a unos oyentes esclavizados por lo sensible, los transporta Jesús bondadosamente de lo conocido a lo desconocido, de lo vulgar a lo eterno. Con magnanimidad regia toma a su servicio el mundo entero, aun lo que tiene de imperfecto, para vencer al mundo, y lo vence con sus propias armas. No desprecia medio alguno de cuantos puede ofrecerle el lenguaje para hacer penetrar la gracia de Dios en los corazones de los que le escuchaban.

Esa combinación de la pequeñez de lo cotidiano, con la enormidad de lo que se descubre tras la cortina de las imágenes, es efectivamente el gran misterio de las parábolas; misterio que las constituye en fenómeno absolutamente único en la historia de la literatura universal. Sólo los más grandes poetas han logrado ahondar en el misterio a través de *unas pocas palabras verdaderas*, de unas cuantas realidades sencillas y cotidianas.

No parece por ello exagerado el entusiasmo que un Fillion siente ante esas páginas cuando escribe cosas como éstas:

Las parábolas del evangelio, por su gracia, por su variedad, por su originalidad y por las lecciones que encierran, son honra de su autor, en quien revelan, si es lícito darle semejantes títulos, un profundo pensador, un escritor soberano, un genio. Son verdaderas obras maestras, que ocupan lugar aparte en la literatura universal. Y, sin embargo, se engañaría de medio a medio quien se imaginase que fueron compuestas lentamente y luego limadas y pulidas; muy al revés: brotaron espontáneamente de la imaginación y de la inteligencia del Salvador, como ejemplos vivos destinados a completar y corroborar su doctrina.

Para que viendo no vean

Tenemos aún, antes de adentrarnos en el comentario a las parábolas, que preguntarnos por qué gira de pronto Jesús en su modo de hablar, abandona los anuncios genéricos y los sermones morales y adopta este nuevo estilo narrativo. Por qué, sobre todo, llega un momento en que ya sólo hablaba en parábolas a la multitud. Y, aún más concretamente, qué sentido tiene la respuesta de Jesús cuando los discípulos se plantean este problema. ¿Qué quiere decir al explicar que lo hace *para que viendo no vean y escuchando no comprendan*? (Mt 4,11). ¿Es que Jesús no quiere ser entendido? ¿Es que Jesús no desea que los que le oyen se salven?

Este problema ha hecho correr verdaderos ríos de tinta. Y probablemente nunca encontrará una respuesta definitiva. Pero quizá podamos acercarnos a ella si contemplamos la realidad de la predicación de Jesús.

Ha comenzado a hablar cándidamente. Anuncia el reino de Dios sin rodeos y sin demasiadas explicaciones. Empieza a acompañar su palabra con signos de que su anuncio no es un sueño ni una imaginación. El Reino ya está en medio de quienes

experimentan en sus carnes la llegada de ese nuevo mundo.

Pero la experiencia es amarga para Jesús. Sus milagros no resultan tan convincentes como podría esperarse. Al contrario, excitan a muchos contra él. Los fariseos toman sus palabras, las miran al trasluz, las analizan, buscan en ellas algo que les permita seguir atados a sus viejas rutinas. No buscan la verdad, buscan sorprenderle en una blasfemia o una herejía, para eliminarle.

Por otro lado está el pueblo dispuesto a desviar todas sus predicaciones hacia lo material. Lo que quieren es pan que llene sus estómagos y no aspiran a otro reino que a una libertad nacionalista.

Si Jesús no hubiera esperado todo esto, habría sido más que suficiente para amargarle. Lo sabe y lo espera como Dios: él conocía como nadie la torpe pasta de que están hechos los hombres.

Pero es claro, que, como hombre, este fracaso de su predicación le entristecía. Experimentaba en su propia carne hasta qué punto unos ojos sucios y unos oídos torcidos son incapaces de ver y oír la verdad. En realidad, sólo entendía quien quería entender; sólo oía su predicación quien estaba dispuesto a aceptarla.

Decide, por ello, cambiar de estilo de predicación. En adelante lo hará con un lenguaje al mismo tiempo muy sencillo y muy misterioso, para que sólo entienda quien esté previamente dispuesto a entender.

El respeto a la libertad del oyente llega con las parábolas a la cima. Son como un castillo inaccesible para quien no ha decidido previamente cruzar su puerta. Todo en ellas es lúcido para quien tenga el corazón limpio; todo oscuro para quien no lo haya antes purificado. Hasta ahora, invitó a entrar en su reino. Ahora, contará cómo es ese Reino sólo para aquellos que ya decidieron dar ese paso. Los demás viendo no verán, oyendo no entenderán. Así serán cegados los que hayan renunciado a sus ojos. Y las maravillas del Reino se abrirán para quienes se atrevan a tenerlos.

I. SALIÓ EL SEMBRADOR

Ya hemos señalado reiteradamente que si hubiéramos de elegir una palabra central en la predicación de Jesús, esa palabra sería «Reino». Al anuncio de su proximidad dedicó sus primeros sermones. A explicar cómo será ese Reino se refiere todo el primer bloque de parábolas, que Mateo recoge en el tercer gran discurso de su evangelio y que aparecen también más fragmentariamente en Marcos y Lucas.

Son parábolas típicamente galileas. En ellas se nos describe toda la pequeña vida cotidiana que rodea a Jesús durante sus primeras predicaciones. Vemos a los labriegos que siembran o siegan mientras él predica, descubrimos a los mercaderes que trafican, a las mujeres que preparan el pan, a los criados que van y vienen al servicio de sus amos. Todo es sencillo y luminoso en estas páginas, aunque tampoco falte la sombra negra del enemigo que siembra cizaña. Son parábolas menos dramáticas y

emotivas que las del grupo llamado de la misericordia, parábolas más aptas para una predicación que comienza y en las que aún no aparece la sombra lejana de la muerte. Parábolas optimistas en las que el bien siempre vence al mal y con las que se anima a quienes, sintiéndose pocos y pequeños, no imaginan aún la importancia de lo que están sembrando.

El Reino anunciado por los profetas

Son estas parábolas nuevas y tradicionales. A los oídos de quienes escuchan a Jesús suenan a algo conocido. El Reino que Jesús dibuja y anuncia como inminente y naciente en medio de ellos, es, en realidad, el mismo que anunciaron los profetas.

Jesús, al presentarse como el mensajero del Reino, se apropia lo profetizado por Isaías: *¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero de la buena noticia, que anuncian la paz, que trae la felicidad, que anuncia la salvación, que dice a Sión: Reina tu Dios! (Is 52,7).*

Pero ni los mismos profetas habían sospechado toda la profundidad de este Reino. La «paz» y la «salvación» de que habla Isaías son todavía principalmente una paz y una salvación políticas. Y es ese Reino de triunfo el que esperan los oyentes de Jesús. Por eso Cristo tendrá que emprender una lenta labor de pedagogía para explicar que su paz es fundamentalmente algo que se refiere a las almas y que la felicidad que anuncia y que realiza en sus milagros es, ante todo, una realidad del espíritu. Por eso decía a los enviados del Bautista: *Bienaventurado el que no se escandalice de mí (Mt 11,5).*

Sabía bien que no todos aceptarían y ni siquiera entenderían este mensaje que pesa, evidentemente, en las realidades terrenas de este mundo, pero empieza y se asienta en un cambio de almas. Jesús viviría en su carne lo que también había profetizado Isaías en un texto célebre: *Oiréis y no entenderéis, miraréis y no veréis. Porque se ha endurecido el corazón de este pueblo y sus oídos son duros y torpes y han cerrado sus ojos para no ver con ellos, ni oír con los oídos, ni entender en su corazón, ni convertirse (Is 6,9-10).*

Pero sabía también que, en medio de esta sordera colectiva, existiría un grupo dispuesto a entender. También Isaías había hablado ya de un «resto» que entendería ese mensaje: *Y los restos de Sión, los supervivientes de Jerusalén, serán llamados santos y serán inscritos para vivir en Jerusalén (Is 4,3).* Este «resto santo» es el grupo que rodea a Jesús, la comunidad de los que a lo largo de los siglos creerán en ese Reino, perdidos en la masa de quienes prefieren creer en los reinos de este mundo.

Como Isaías, también Daniel había profetizado este Reino: *Y el Reino y el Imperio y la majestad del Reino de debajo del cielo se darán al pueblo de los santos del Altísimo. Su Reino es un Reino eterno y le servirán y le obedecerán todos los imperios (Dn 7,27).* Daniel intuye que éste será un Reino diferente a los demás, un

reino misterioso que sólo comprenderán y vivirán aquéllos a quienes Dios quiera revelárselo: *Hay un Dios en el cielo que revela los misterios* (Dn 2,28). Jesús completará esta intuición de Daniel cuando diga a sus discípulos: *A vosotros se os concede conocer los misterios del reino de los cielos* (Mt 13,11).

Como este misterio es demasiado grande para el conocimiento humano, sólo podrá ser entendido por los «pequeños». También Daniel había intuido esta paradoja cuando al responder a Nabucodonosor, que quiere penetrar el sentido de su visión, le dice: *Lo que pretende el rey no pueden descubrirse ni los sabios, ni los astrólogos, ni magos, ni adivinos. Pero hay un Dios en el cielo que revela los misterios y ha dado a conocer lo que sucederá al final de los tiempos* (Dn 2,27-28). Jesús repetirá y profundizará esta idea cuando, volviéndose a su Padre, en una solemne bendición, diga: *Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los prudentes y se las has revelado a los pequeñuelos* (Mt 11,25). Y, dirigiéndose a sus apóstoles y a todos los que se atrevan a creer en él a lo largo de los siglos, concretará quiénes son estos pequeñuelos bienaventurados: *¡Dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos porque oyen! En verdad os digo que muchos profetas y justos han deseado ver lo que vosotros veis y no lo vieron y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron* (Mt 13,16-17).

También encontraremos en los profetas la idea del «Reino que crece». Podían asustarse quienes les escuchaban y quienes un día oirían al gran Mensajero, ante la pequeñez de ese Reino. Anuncian, por eso, que ese reino crecerá, que el ramo de cedro se convertirá en un cedro magnífico (Ez 17,22) o en una viña magnífica (Ez 17,1). O anuncian que la piedrecilla que se desprende del monte se convertirá en una roca, casi en una montaña, capaz de llenar toda la tierra y de derribar la estatua del gran Nabucodonosor (Dn 2,35).

Son, pues, muchas las imágenes que Jesús tomará prestadas a los profetas para sus parábolas. Pero dará a esas imágenes unas dimensiones insospechadas. Así, sus oyentes escuchaban al mismo tiempo algo conocido en su superficie y nuevo en su profundidad. Él no había venido a abolir, sino a completar, a llevar a sus últimas consecuencias lo que sembraron los profetas.

El sembrador y la tierra

La imagen de la granazón de la semilla se ha usado desde siempre para hablar del fruto de las ideas. La usa con abundancia el antiguo testamento. Pero mientras, en él, la imagen preferida es la de la siega —Dios que viene a recoger al final de los tiempos— el nuevo testamento no olvida que para que el reino de Dios sea cosechado, alguien tiene que luchar primero para que ese reino se siembre.

Nos es fácil imaginar el escenario de esta parábola. Estamos en el lago de Cafarnaún. Jesús predica, quizá desde una barca, a la multitud que le escucha embobada. El Maestro levanta su mano y señala a una figura que no forma parte del

grupo: un sembrador, allá en el fondo, a contraluz del sol, cruza los campos esparciendo la semilla. Parece que malbarata su alimento, pero lo hace en esperanza de que el mañana multiplique lo que hoy desparrama. ¡Qué débil y temblorosa es esta esperanza! El sembrador quisiera ya desde ahora ver los campos amarillentos bajo el calor del verano. Pero nada sabe de lo que decidirán las lluvias, las heladas, los calores.

Mas hay un factor que ya está ahí: la calidad de la tierra. El sembrador sabe que, aun dentro de un mismo campo y siendo una sola la semilla sometida a idénticos calores y gemelas lluvias, se darán diferencias en el fruto. Este sembrador palestino no trabaja en las grandes llanuras fértiles del mundo occidental. Su tierra está quebrada por mil accidentes. Su campo desciende por la colina en bancales sostenidos por piedras, en muchos casos la roca viva apunta sus morros grises entre la tierra. Y las aves del cielo son muchas y voraces. Los senderos que suben a la montaña cruzan en todas direcciones el sembrado. Sabe este sembrador cuánto se arriesga en cada grano lanzado a boleto sobre esta desagradecida tierra.

También lo sabe Jesús que se está describiendo a sí mismo en este sembrar pensativo. Ha visto ya las primeras dificultades que surgen ante su predicación. Si su mensaje es palabra de Dios ¿cómo es que los fariseos permanecen duros, los escribas escépticos, los herodianos desconfiados e incluso muchos de los que le siguen lo hacen sin terminar de creer? Es la misma semilla la que reparte para todos. ¿Cómo produce frutos tan diferentes? ¿Por qué los doce le siguieron con sólo ver el fulgor de sus ojos, y esos mismo ojos nada dicen a los demás? Esta irregularidad ¿es un defecto de la semilla o de la tierra que la recibe?

Jesús sabe que, a lo largo de la historia, se harán estas preguntas cuantos intenten seguir su tarea de sembrador. Conoce también el riesgo a que se exponen los que, oyéndole, no quieren oírle o le escuchan a medias.

Traza, por ello, para serenación de aquéllos e intranquilidad de éstos, un vivísimo cuadro que, en muy pocas palabras, describe a la perfección los más profundos escondrijos del alma humana.

Hay hombres que son como un camino, hombres petrificados por la vida, hombres que, entre desconfianzas, ya no se abren a nada. Son gentes a quienes el dolor y los años endurecieron en lugar de fecundarles, gentes de paso, gentes amargadas y escépticas. Es inútil que la semilla de la palabra de Dios caiga sobre ellos. No la recogerán. Vendrán las aves del cielo, vendrá el viento y arrebatará la semilla y, con ella, la esperanza de que ese camino produzca algo aún.

Otros son como terreno pedregoso. Sobre las piedras o la roca, ha crecido una engañosa capa de tierra. Cree el labrador que allí la semilla será fructífera. Y, efectivamente, con las primeras lluvias y el rocío brotará un tallo verde. Pero, al primer rayo de sol, el tallo amarilleará primero, se morirá después: no tenía raíces suficientes. Son muchos los hombres que tienen más piedra que tierra en el alma. Son apasionados, idealistas, fervientes. Reciben con gozo cualquier idea nueva. Son

gentes «abiertas», fáciles a la entrega, hasta se diría que «generosas». Pero pronto se ve que su piedra es fuente de dureza, no de solidez. La vida les trae y les lleva. Y cualquier nueva idea seca la anterior. Les gusta probarlo todo y morir por nada. *Sobreviene la tribulación o la persecución por causa de la palabra, y sucumben.* Tienen estos hombres madera de entusiastas, no de mártires. Jesús conoció muchos de éstos: el joven rico, los que le abandonaron cuando anunció la eucaristía, todos los que se alejaron a la hora de la pasión.

Otros hombres tienen el alma construida de buena tierra. Tierra que sería fecunda... si no estuviera llena de espinas. Gentes con el alma llena de fuerza y aun de valores, pero comidos por el amor a los negocios, del placer, de las preocupaciones del mundo, de las ilusiones de riqueza. En éstos la semilla brota y hasta se diría que pujante. Pero pronto es asfixiada por las espinas. La palabra de Dios sólo crece en la alta soledad de quienes han sabido limpiar su alma de sucias adherencias.

Hay, luego, almas que son buena tierra. En ellas la palabra de Dios crece y fructifica, se multiplica y ahonda. Pero aun entre la buena tierra hay clases de fecundidad. Algunos producen el treinta por uno, otros el cincuenta, llegan algunos hasta el ciento por uno. Para los palestinos una buena cosecha era la que daba el cincuenta por uno. Una cosecha asombrosa —como la que recogió Isaac en la tierra de Guerar (Gen 26,12)— sería la que alcanzara el ciento por uno. No serán muchos éstos en el reino de Dios. Pero no faltarán. Y serán los santos.

Los frutos de esta buena tierra serán el desquite del sembrador. Éste es el centro de la parábola: Jesús está enseñando a los suyos a no desanimarse; a pesar de los obstáculos, el poder de Dios actúa y siempre hay una semilla que produce su fruto.

Los doce no olvidarán esta lección: la desconcertante paradoja de un Dios que quiere depender de los terrenos que él ha creado. Y el misterio de la libertad humana respetada por un Dios que pide y suplica que aceptemos sus dones, que nos invita a ser buena tierra pero que nos acepta como somos y siembra sobre nuestra fecundidad o sobre nuestra dureza.

Sabrán esto los predicadores de todos los siglos: que es importante la mano que siembra, pero que aún lo es más la tierra que recibe la semilla; que tendrán que sembrar con una mano y ayudar, con la otra, a que las tierras se conviertan en fecundas.

San Agustín había comprendido bien esta doble tarea cuando explicaba así esta parábola a los fieles de su época:

Cambiad de conducta mientras se puede, dad vuelta a las partes duras con la reja del arado, echad fuera del campo las piedras, arrancad las espinas. No tengáis el corazón duro, que aniquila inmediatamente la palabra de Dios. No tengáis una capa ligera de tierra, donde la caridad no puede arraigar profundamente. No permitáis que las preocupaciones y deseos del siglo ahoguen la buena semilla,

haciendo inútiles nuestros trabajos con vosotros. Todo lo contrario: sed la buena tierra. Y el uno producirá el ciento, el otro el sesenta y un tercero el treinta por uno con frutos más o menos grandes en cada cual. Y todos harán el granero.

Y el granero de Dios será grande. Y todos los que fructificaron tendrán cabida en él. Porque el reino de Dios es un reino de vivos, un reino de fecundos, un reino de almas puestas en pie.

La cizaña

En los campos del mundo no sólo hay tierras infecundas, hay también simientes podridas o venenosas. Por eso añade Jesús la parábola de la cizaña a la del sembrador.

También aquí volvemos a encontrarnos en un ambiente profundamente realístico. Los especialistas en costumbres orientales nos enseñan que uno de los mayores vicios del pueblo judío de la época de Cristo era el de la venganza. *En las aldeas de Palestina* —escribe Lagrange— *no es raro que un hombre tenga su enemigo particular, y las venganzas entre labradores —árboles cortados, mieses abrasadas— son muy frecuentes.* Aún hoy en la diócesis de Jerusalén, para alejar a los fieles de estas venganzas, el cortar un árbol frutal es un pecado reservado al obispo.

También es realística la presencia de la cizaña en el campo palestino. Era frecuente. Biever escribe, por ejemplo, que *dado que ordinariamente el trigo alcanza una altura mayor que la cizaña, los campesinos judíos solían cortar el trigo con su hoz por encima de la cizaña, de manera que las espigas de ésta queden intactas.* En ocasiones como ésta es frecuente oír al dueño del campo diciendo a los segadores: *levantad más altas las manos.*

Pero aún es mayor el realismo en el campo de las almas. Quienes oían a Jesús lo experimentaban ya. ¿Cómo la palabra de Jesús, limpio trigo, producía una corriente de hostilidad entre muchos? Los que le seguían eran minoría; la mediocridad y aun el mal rodeaba a los elegidos. Y ni siquiera se detenía en esta frontera. Dentro del mismo colegio apostólico entraría la cizaña. ¿Cómo reaccionar ante este fenómeno? Los maestros espirituales de la época —tanto entre los zelotes, como entre los fariseos o los monjes de Qumrán— decían que la respuesta era la violencia: clamaban por una intervención urgente de Dios aniquilando a los no creyentes. Santiago y Juan tendrían esta misma reacción ante una aldea que no recibió la palabra de Jesús: que baje fuego del cielo y los destruya. Pero Jesús predica la paciencia: no es ése el estilo de Dios.

Jesús da, además, un sentido más hondo y universal a su parábola: el sembrador es Dios, el hombre enemigo es el demonio, la semilla son los hombres, los cosechadores los ángeles. Todo un gran drama cósmico se encierra en esta parábola. Y ese fuego final que quema la cizaña nos traslada a un planteamiento netamente escatológico.

La parábola es, pues, más que una lección moral de paciencia. Se dibuja en ella el drama del mal y la estrategia de Dios ante él. Es directamente Dios quien ha sembrado el bien en el mundo. Pero Dios ha entrado en el juego de la libertad y permite que actúen unas fuerzas que hacen peligrar su misma divina cosecha.

¿Qué actitud adoptar ante este drama? El centro de la parábola está precisamente en el contraste entre la reacción de los criados y el amo. En un primer momento los criados dudan del sembrador: ¿no habrá sembrado simiente de segunda calidad?, ¿no se habrá olvidado de limpiarla y habrá sembrado cizaña además del trigo? Son lógicos al pensar que si hay cizaña es porque alguien la sembró; no lo son al desconfiar de la sabiduría de su amo. En su reacción está reflejada la tan común postura ante el dolor del mundo. ¿Por qué hay guerras, por qué muertes y dolor? ¿No dicen que Dios es bueno? El hombre —incapaz de descubrir que es su pecado la fuente de esa cizaña— encuentra más sencillo levantar colérico los ojos y la mano contra el cielo.

El amo de la parábola reacciona vivamente: no es suya esa cizaña, él sólo siembra bien. Pero el enemigo malo sembró la cizaña mientras los hombres dormían. Jesús usa evidentemente una explicación metafórica, pero demuestra una vez más aceptar la presencia de una fuerza del mal exterior a los hombres: el enemigo.

Al oír la respuesta del amo, los criados, hace un minuto desconfiados, se llenan de una cólera que ellos bautizarían de «santa»: les urge el correr a arrancar esa cizaña mezclada al trigo.

Y Dios presenta entonces la estrategia de su gracia: *No, dejadla crecer, no vayáis a arrancar el trigo junto a la cizaña. Cuando la mies esté madura, yo mandaré a mis segadores para que la separen bien.* Es ésta una estrategia muy especial, mezcla de claridad y de paciencia.

El amo no piensa que la cizaña sea trigo. Sabe muy bien que el mal es mal y el bien es bien. No pone todo en el mismo saco. Pero sabe que, con frecuencia, trigo y cizaña están tan mezclados que es, en este mundo, casi imposible separarlos. Y le interesa castigar a la cizaña, pero le preocupa aún más que ni una espiga de trigo sea destruida en un afán intempestivo.

La fuga, el maniqueísmo y la violencia

Ninguna otra parábola pone tan vivamente al cristiano frente a las que han sido las mayores tentaciones de la historia de la Iglesia.

La primera es la de la fuga. Sería hermoso vivir en un mundo sin cizaña, reunirse los puros y huir de cualquier suciedad. Pero la ley de Jesús es que el reino de Dios comience en este mundo, en medio de él. Y en el mundo está el mal. Ya san Pablo se dio cuenta de que el compromiso era necesario. Para huir totalmente de la idolatría, para escapar de los licenciosos, habría que huir de este mundo. Y aun cuando los cristianos lograran formar un gueto de elegidos ¿no llevarían el mal dentro de sus

propias almas?

La segunda gran tentación es la que separa demasiado tajantemente el bien y el mal. Muchas veces no es fácil distinguir el trigo de la cizaña; nacen a veces de la misma raíz, se encuentran unidos dentro de una misma alma. Por otro lado, no pocas veces el trigo está enfermo y tarado. Y, en el mundo de las almas, la cizaña no sólo puede tener virtudes y cualidades positivas, sino que puede, además, aspirar a convertirse en trigo por la conversión.

La tercera tentación es imponer el bien por la violencia, lograr que no haya cizaña en nuestros campos constituyéndonos en jueces y ejecutores del mal.

Frente a estas tres tentaciones, se impone la estrategia de Dios que reclama para sí la exclusividad del juicio y para sus ángeles la ejecución de la sentencia y que impone a los suyos, mientras tanto, la paciencia frente al mal. Añade aún algo más: la esperanza de que el mal se pueda convertir en bien.

Este último es uno de los ejes más frecuentemente olvidados de esta parábola. Muy bien lo entendió san Pedro Crisólogo cuando la comentaba así en uno de sus sermones:

La cizaña de hoy puede cambiarse mañana en trigo; de esa manera el hereje de hoy será mañana uno de los fieles; el que hasta ahora se ha mostrado pecador, en adelante irá unido a los justos. Si no viniera la paciencia de Dios en ayuda de la cizaña, la Iglesia no tendría ni al evangelista Mateo —a quien hubo necesidad de coger entre los publicanos— ni al apóstol Pablo —al que fue preciso coger entre los perseguidores—. ¿No es verdad que el Ananías del libro de los Hechos trataba de arrancar el trigo, cuando, enviado por Dios a Saulo, acusaba a san Pablo con estos términos: «Señor, ha hecho mucho daño a tus santos»? Lo cual quería decir: «arranca la cizaña; ¿por qué enviarme a mí, la oveja, al lobo, el hombre piadoso al maldito? ¿Por qué enviar un misionero de mi talla al perseguidor?». Pero mientras Ananías veía a Saulo, el Señor veía ya a Pablo. Cuando Ananías hablaba del perseguidor, el Señor sabía que era un misionero. Y, mientras el hombre le juzgaba como cizaña, Saulo era para Cristo un vaso de elección, ya con un puesto en los graneros del cielo.

La mies que crece sola

Ésta es la más olvidada entre las parábolas del Reino; tal vez porque carece de acción, generalmente se olvida. Pero es de las más sabrosas y sorprendentes. La cuentan tres versículos de Marcos:

El reino de Dios es como cuando un hombre arroja la semilla en su tierra. Mientras duerme y vela, de noche y de día, la semilla germina y crece sin que él sepa cómo. Por sí misma la tierra produce su fruto, primero la caña, luego la espiga, por fin el trigo que llena la espiga. Y cuando está maduro el fruto, mete la

hoz porque le mies ya está en sazón (4,26-29).

¿Por qué hemos olvidado esta parábola? Tal vez por su sencillez; tal vez porque, en el fondo, preferiríamos que la santidad fuese una obra de titanes y no creciera como el trigo en el campo, bajo el sol de Dios.

La parábola es, sin embargo, contundente. El labrador ha arrojado su semilla. Hecho esto ha concluido su tarea. El trigo crece y se levanta sin que el sembrador tenga que volver a intervenir, sin que piense siquiera en ello, incluso sin que se dé cuenta de que el trigo crece. La tierra da fruto por sí misma.

El centro de la parábola es precisamente la despreocupación de ese labriego. El Reino crece, semejante a la mies del campo. La esperanza del labriego es la esperanza de quienes hoy sabemos que el reino de los cielos durará y crecerá hasta la hora de la siega. Jesús vive de esa esperanza, de ese desconcertante optimismo.

En la vida de Cristo —ha escrito Chesterton— *hay una cosa que él oculta. A veces he pensado que era su alegría.* Hay, sí, un misterioso equilibrio en Jesús, una despreocupación, una seguridad: el trigo crecerá. Y se equivocan quienes viven angustiados, los que se ahogan en el terror de qué comerán o cómo vestirán. ¿No hay un Dios que cuida de los lirios y los pájaros? ¿O Dios sería menos fuerte que su sol que hace crecer el trigo sin necesidad de que el labrador siga cuidándolo?

Esta confianza es una contraseña de los verdaderos cristianos. *Después de todo* —escribe Cerfaux— *asegurar el éxito de la Iglesia, nuestra santidad, nuestros trabajos, sean los que sean, no es asunto nuestro; es cosa de Dios. A nosotros nos basta con cumplir nuestro quehacer de cristianos con toda sencillez.* Así el hombre de la parábola deja que la mies crezca ella sola; es un hombre sin preocupación, casi un niño. Y —según Péguy— *la inocencia de los niños es la gloria más grande de Dios. Todo lo que se hace durante la jornada es agradable a Dios, contando, naturalmente, con que se haga lo que hay que hacer.*

Así ha crecido la historia de los santos, naturales, sencillos, como el trigo en el campo. Para san Pablo —que es el gran doctor de la confianza— ser cristiano y ser santo es lo mismo. La santidad no es, para él, un fenómeno extraordinario. En su teología lo que resulta anormal es que haya otras cosas y que no haya santos. Lo anormal es un cristianismo exangüe, miedoso, que esperase —como dice Cerfaux— *no sé qué transfusión de sangre de una nueva civilización.*

Ese «dejarse crecer» es la santidad. San Gregorio Magno lo formula con bella precisión en su comentario a esta parábola:

El hombre arroja su semilla en la tierra cuando pone su corazón en un buen deseo. Y, hecho esto, debe apoyarse en Dios, descansando en la esperanza. Se acuesta al atardecer y se levanta por la mañana, porque va progresando en medio de los éxitos y los fracasos. La simiente germina y crece sin que él lo sepa, porque, sin que él pueda recoger todavía el fruto de sus progresos, la virtud, una vez puesta en marcha, camina hacia su realización. La tierra da fruto por sí misma, porque el

alma del hombre, ayudada por la gracia, asciende por sí misma hacia el fruto de las buenas obras. Y esta misma tierra produce en primer lugar la caña, después la espiga y por último los granos de la espiga. Producir la caña significa que todavía se siente cómo la buena voluntad es débil. Llegar a la espiga quiere decir que la virtud se está desarrollando y nos empuja a multiplicar las buenas obras. Y la plenitud de los granos en la espiga significa que la virtud ha hecho ya tales progresos, que hemos llegado a la plenitud de la acción y de la constancia en el cumplimiento del deber. Cuando el fruto está maduro, se mete la hoz, porque todo es cosecha de Dios, una mies que le pertenece.

El misterio de la pequeñez

Junto a la mies que crece pone Jesús otra paradoja de este reino de los cielos: crece pero sigue siendo pequeño, su grandeza está precisamente en su pequeñez.

Desarrolla esta idea en la conocida parábola del grano de mostaza. Alude Jesús — dicen los botánicos — a la llamada «mostaza negra».

Comenta Biever:

Esta planta es muy conocida en Palestina, donde, en las tierras cálidas, como por ejemplo en el lago de Tiberíades y a lo largo del Jordán, alcanza las dimensiones de un árbol de tres o cuatro metros de altura y se hace hasta leñosa en su base. Ésta es la mostaza (*brassica nigra*) de nuestros botánicos. Principalmente los jilgueros, que parecen muy aficionados a los granos de mostaza, vienen en bandadas a posarse sobre las ramas de este árbol.

La idea del reino de Dios como un árbol que crece es ya muy típica del antiguo testamento. La encontramos en Ezequiel, en el libro de Daniel. Y acaba de aparecer en los llamados Salmos del mar Muerto recientemente descubiertos en Qumrán: *Su sombra —la del Mesías, simbolizado en un árbol— cubrirá el mundo entero, su cima llegará hasta el cielo y sus raíces llegarán hasta el abismo* (Hymn VI,15-16). Y aún encontraremos más plásticamente la idea en el sueño de Nabucodonosor: *Y vi un árbol en el centro de la tierra, exageradamente alto. El árbol creció, se hizo fuerte; su altura tocaba al cielo y se veía desde los confines de la tierra. Y las aves del cielo anidaban en sus ramas* (Dn 4,7-9).

El centro de esta parábola es la antítesis entre la pequeñez de la semilla y su florecimiento en el Reino escatológico. Entra en la dialéctica de Jesús que muchas veces tiene que animar a los suyos —a su «pequeño rebaño»— asegurándoles que el Padre les ha reservado *precisamente a ellos* el Reino (Lc 12,32).

Pero hay que subrayar que ese florecimiento del Reino se producirá al otro lado de la historia, en el final de los tiempos. Porque una interpretación ingenua y triunfalista ve en esta parábola una especie de resumen de la historia de la Iglesia en este mundo: empezó con pocos, ha llegado a muchos millones, las aves del cielo de

los pueblos paganos han venido a posarse en sus ramas.

Algo de realidad hay en esto: quien compara los pequeños inicios de la comunidad cristiana en torno a los doce con el esplendor de un Vaticano II con sus 2500 obispos, ve, efectivamente, que el grano de mostaza ha hecho su camino.

Pero, si se mira en profundidad, se ve que esos millares de obispos siguen siendo aún el grano de mostaza perdido en la paganía del mundo. La Iglesia está hoy, en rigor, mucho más cerca de sus orígenes de semilla, que de su triunfo final, un triunfo que no vendrá en esta tierra. No es el número de «inscritos» en el cristianismo, no es el brillo de los edificios del Vaticano, no son los apoyos políticos que la fe pueda conseguir, lo que constituye el verdadero tamaño del árbol de mostaza. La Iglesia era tan débil con Constantino como bajo Nerón, tan pobre en la sangre de Inés como en la púrpura de Teodora, tan necesitada cuando Pablo firmaba sus cartas como cuando un papa firma concordatos.

La fuerza de ese árbol creciente sólo puede estar en la realización del evangelio en las vidas de los hombres y las sociedades. Y en esto siempre hemos estado cerca del grano de diminuta semilla. San Agustín lo entendió bien cuando escribía:

Después de las persecuciones tan numerosas y tan crueles, una vez llegada la paz, una riada de paganos, deseosos de tomar el nombre de cristianos, encontraban un obstáculo en las costumbres que ellos tenían de celebrar las fiestas de sus falsos dioses con buenas tajadas y mucho vino. Y como no podían fácilmente privarse de estos placeres perniciosos, enraizados en ellos, nuestros antepasados idearon como cosa buena sustituir las fiestas paganas con otras fiestas en honor de los santos mártires, que se celebraban sin sacrilegios, pero con los mismos excesos.

No es, pues, el número lo que hace crecer el árbol, sino la fidelidad al evangelio. Por eso siempre ha habido, dentro de la Iglesia, cristianos que regresaban a la semilla de la mostaza: los anacoretas, los monjes, los mendicantes, quienes aún hoy se empeñan en vivir la plenitud del evangelio.

Así, la debilidad de la Iglesia es su grandeza; lo mismo que su grandeza puede ser su debilidad mayor. A algunos escandaliza esto. Les gustaría una Iglesia en la que se subrayase el brillo y no la debilidad. Pero el evangelio sólo anuncia la plenitud de granazón para el futuro escatológico. Aquí el evangelio sigue siendo debilidad. San Jerónimo lo señalaba casi con orgullo:

La predicación del evangelio es la más humilde de las teorías intelectuales. Esta doctrina, desde el comienzo mismo, parece absurda, cuando predica que un hombre es Dios, que Dios muere, el escándalo de la cruz. Comparad esta doctrina con las enseñanzas de los filósofos y sus libros, con el brillo de su elocuencia y el orden perfecto de sus discursos, y veréis cómo la semilla del evangelio es más pequeña que todas las otras simientes.

Sigue siéndolo. En medio del brillo de las propagandas, en medio del estallido de las ideologías, el evangelio sigue siendo debilidad. Y ¡ay de los cristianos si, para hacerlo parecer más verdadero e importante, lo hinchamos como una ideología más! ¡Ay de la Iglesia si se instala como un poder humano más! En la Iglesia verdadera siempre habrá más pobres que sabios, más débiles que poderosos. Y si entran en ella sabios y poderosos, sólo será pasando por la puerta de la debilidad. Un día —no aquí— serán fuertes las ramas de su árbol y todas las aves del cielo que se hayan salvado del turbión de este mundo encontrarán cobijo y asiento en sus ramas. No aquí. No aquí.

Levadura en la masa

Gemela a la parábola del grano de mostaza es la de la levadura. San Mateo las une como pronunciadas en la misma ocasión. Esta ocasión la encuentra J. Jeremias en las dudas que en un determinado momento debieron de surgir entre los discípulos sobre la misión de Jesús. ¡Qué distinto era lo que esperaban y lo que veían! Habían soñado un triunfo esplendoroso del Mesías con el avasallamiento de los enemigos y se encontraban constituyendo un grupo de miserables que serían aplastados en cuanto Pilato o Herodes levantara la mano. ¿Constituía este grupo de pobre gente, entre los que no faltaban algunos de mala fama, la comunidad que llenaría las salas del banquete nupcial de Dios con la humanidad? La duda fue tal vez sugerida por los fariseos y caló probablemente entre los discípulos de Jesús.

Por eso el Maestro insiste tanto y con tan variadas imágenes en que no debe juzgarse sólo por los ojos. Lo que hoy es un grupo pequeño será un día un árbol frondoso; la pequeña lámpara que ellos son, iluminará toda la casa; ellos serán, además, la levadura que fermentará toda la masa. El Reino tiene comienzos humildes, pero el pequeño rebaño de hoy triunfará en el reino definitivo de Dios.

Con la imagen de la levadura regresa Jesús a las imágenes familiares. Él lo había visto mil veces en su casa y lo mismo todos lo que le escuchaban: las mujeres no compraban el pan en panaderías, ellas tomaban y amasaban la harina, ellas ponían la levadura, en el patio de casa lo cocían.

Pero la imagen es a la vez realista y sugeridora de realidades más altas: Jesús exagera, evidentemente, al citar con tanta precisión la cantidad de pan que prepara esta mujer. Habla de tres medidas de harina, tres *se'a*, es decir, 39,4 litros, con lo que podía cocerse una cantidad de pan para una comida de más de cien personas. ¡Ningún ama de casa amasaría tanto en una sola jornada! Cristo está hablando de un banquete más alto y grande, sin duda.

Mas nos quedaríamos a mitad de camino si considerásemos esta parábola como un simple doble de la del grano de mostaza: en ésta se hablaba de la extensión del reino de Dios; con la levadura, se señala además la misteriosa virtualidad que esa semilla tiene, que no sólo fructifica en sí misma, sino que influye en cuanto la rodea.

Como ha escrito Durand:

Sucedará con el cristianismo en el mundo lo que acontece con la levadura en la masa, fuerza divina, oculta y silenciosa, pero activa, contagiosa, que gana terreno progresivamente y va asimilando, hasta que llega un momento en el cual, bajo su acción, la humanidad entera actúa para el servicio y la gloria de Dios. En ese día, lo mismo que la masa se ha hecho sabrosa por su fermentación, el mundo entero, transformado por el evangelio, habrá recuperado las complacencias de su Creador, porque habrá vuelto a encontrar el gusto de las cosas de Dios.

El influjo de la comunidad de creyentes será así más ancho que la misma Iglesia. Aunque no todo el pan se convierta en levadura, todo él tomará el sabor de ese fermento. ¡Cuántas cosas cristianas hay hoy fuera del cristianismo! ¡Cuántos valores evangélicos han calado allí donde no ha logrado llegar la Iglesia! Incluso ¡cuántas luces limpias de Dios, huidas un día de casa como el hijo pródigo, podemos hoy recuperar los cristianos en lo que llamamos la «acera de enfrente»!

El tesoro y la perla

Las parábolas anteriores nos describen cómo es ese reino de los cielos del que habla Jesús; nos cuentan cómo progresa; cuáles son sus virtualidades de transformación del mundo. Falta contar cuál debe ser la postura del hombre que descubre ese Reino. Y a ello se dedican las dos últimas parábolas del grupo.

La primera habla de un campesino que encuentra un tesoro en un campo. Era éste un tema que fácilmente excitaba la imaginación de los contemporáneos de Jesús. Las numerosas guerras que pasaron por Palestina en el correr de los siglos como consecuencia de su posición entre Mesopotamia y Egipto, obligaron muchas veces a enterrar lo más precioso cuando el peligro amenazaba. Aún hoy no es infrecuente encontrar en Palestina vasijas de arcilla con monedas de plata o piedras preciosas. Y el tema es parte del folclore oriental que en muchos de sus cuentos espera encontrar en algún lugar un tesoro misterioso.

Ésta es la situación que describe Jesús. Se trata, sin duda, de un pobre jornalero que trabaja en un campo ajeno. Trabajando su campo su azada tropieza con un tesoro. O tal vez le ocurre como al campesino que nos describe el Talmud:

Abba Judan marchó a Antioquía para labrar allí la segunda parte de su campo. Cuando lo estaba labrando, se abrió la tierra delante de él, y su vaca cayó en el hoyo, rompiéndose una pata en la caída. Él bajó para sacar al animal. Entonces Dios le iluminó los ojos y encontró allí un tesoro. Y dijo: mi vaca se ha roto la pata para bien mío.

El campesino de la parábola —sin plantearse entonces el problema jurídico de la

propiedad del tesoro— se llena de una gran alegría, vende todo lo que tiene y va y compra el campo.

Gemela es la reacción del mercader de perlas. En éste, el hallazgo no es casual. Vive dedicado a esa búsqueda.

Señala J. Jeremias:

Las perlas fueron en toda la antigüedad un artículo muy codiciado. Eran pescadas por buceadores, sobre todo en el mar Rojo, en el golfo Pérsico, en el océano Indico, y eran montadas como adorno, sobre todo como collares. Se nos habla de perlas que valían millones. César regaló a la madre de Bruto, su futuro asesino, una perla que valía seis millones de sestercios (21 millones de pesetas); y Cleopatra poseyó una perla que valía cien millones de sestercios (350 millones de pesetas).

Nuestro mercader encuentra una de estas perlas millonarias. A su luz palidecen todas cuantas hasta el momento ha conocido. Corre entonces, vende todo cuanto tiene y la compra lleno de alegría.

El desenlace de ambas parábolas es llamativo. Si nos encontrásemos ante los típicos cuentos orientales la narración concluiría contándonos los palacios que construyeron con su tesoro, los esclavos que les precedían cuando pasaban por el bazar o cómo el campesino enriquecido se casó con la bella del lugar. Pero Jesús no trata de complacer las imaginaciones de sus oyentes. Coloca el acento en lugares muy distintos de los que ellos esperaban.

Dos datos hay que parecen centrales en ambas parábolas: que los dos se llenaron de alegría con su hallazgo, y que vendieron *todo* para adquirirlo.

La tradición interpretativa cristiana ha insistido, especialmente, en ese *todo*, como si la parábola tratase de subrayar la decisión de sus protagonistas. Pero lo notable es, en cambio, esa alegría del hallazgo que les hace ver como absolutamente natural el abandono de todo lo demás. Estos dos personajes no son héroes, sino simplemente sensatos. Citemos de nuevo a J. Jeremias:

Todo palidece ante el brillo de lo encontrado; ningún precio parece demasiado alto. La entrega insensible de lo más precioso se convierte en algo puramente evidente. Lo decisivo no es la entrega de los dos hombres de la parábola, sino el motivo de su decisión: el ser subyugados por la grandeza del hallazgo. Así ocurre con el reino de Dios. La buena nueva de su llegada subyuga, proporciona una gran alegría, dirige toda la vida a la consumación de la comunidad divina, efectúa la entrega más apasionada.

Efectivamente, si repasamos la historia de los santos o la de los modernos convertidos, veremos que ninguno de ellos da importancia a lo que deja; la alegría del hallazgo de la fe hace fácil, evidente, inevitable y nada costoso el abandono de todo

lo demás.

Porque se trata del abandono total y no de pactos intermedios. San Pedro diría un día a Cristo: *Señor, nosotros hemos dejado todo para seguirte* (Mc 10,28). Y san Pablo certifica: *Cuando fue del agrado de Dios revelarme a su Hijo, yo no he escuchado ni a la carne, ni a la sangre*. Y un Francisco de Asís regala las piezas de tela y el caballo de su padre, tira sus vestidos y lo explica así: *Yo he abandonado el siglo*.

Y lo maravilloso no es la audacia del total abandono, sino la alegría de quienes saben que, haciéndolo, han conseguido el mayor de los tesoros.

El reino ahondado

Hay un gran riesgo en las parábolas de Jesús: que sean confundidas con una serie de ejemplos morales. Y a ello tiende una buena parte de la tradición cristiana y, sobre todo, la fácil tendencia moralizante de muchos predicadores actuales. Sería algo así como convertir el evangelio en una vaselina. Hay efectivamente normas de conducta en las parábolas. Pero hay mucho más.

En las del Reino que acabamos de comentar hay, sobre todo, una profundización en la naturaleza de ese Reino anunciado por Jesús. Muchas de las ideas apuntadas por él en su primera predicación adquieren en las parábolas una definitiva hondura.

En ellas descubrimos que, ante todo, el Reino es un don de Dios. No es algo que los hombres podamos construir con nuestras manos. Todos los méritos juntos de todos los santos, toda la inteligencia junta de todos los teólogos, todo el coraje y la entrega de los mártires, todo el valor de todos los guerreros, no nos acercaría ni a la puerta de ese Reino. Es Dios quien siembra la semilla. La tierra más fecunda y limpia que puede imaginarse, jamás podrá dar fruto si alguien superior y exterior a ella no la siembra. Ni encontraría el campesino, por mucho que cavara, un tesoro que nadie hubiera enterrado previamente. Es un don y un don exclusivo de Dios.

Pero la obra de Dios precisa también de una respuesta humana. La semilla es imprescindible para la cosecha, pero el mayor o menor fruto depende también, y decisivamente, de la calidad de la tierra. El campesino no hallaría el tesoro si no cavara en el campo, ni encontraría el mercader la perla si no la buscara. Dios abre al hombre la puerta, pero es el hombre quien debe cruzarla libremente. Jamás Dios le empujará para que cruce el dintel.

El Reino no es, además, un simple lugar de deleite para el hombre, es su salvación definitiva. En él se realiza el ser humano, fuera de él nunca pasará de ser un muñón de hombre o un fruto de perdición. En el Reino encuentra el hombre el sentido de su destino y su verdadera vida. Por eso, la predicación del Reino es ante todo una predicación alegre y luminosa. No es el Reino la contrapartida del infierno; al revés: es el infierno la contrapartida del Reino. El hombre puede no entrar en él, pero lo central es que el Reino le espera.

Un Reino que vendrá sin duda. Junto a la alegría está la confianza. Jesús sabe que hay tierras sucias y mediocres, pero sabe que, por encima de todo, el granero se llenará, la mies crecerá, incluso si duermen los campesinos. Y esta venida no depende del número de los que la esperan o de los que recibirán ese Reino. Viene y está abierto para todos.

A pesar de esta confianza, la amenaza existe. Jesús ni ignora ni oculta que existe un enemigo malo que siembra cizaña en los campos. El predominio de la luz no hace que olvide la existencia de las tinieblas. Los graneros se llenarán, pero la cizaña arderá perpetuamente. La confianza en el triunfo no excluye el riesgo de quienes apuestan.

Es un Reino misterioso y desconcertante, que no debe ser juzgado con ojos pequeños. Quien mida por la cantidad, por las apariencias pensará que el Reino será un gran fracaso. La ley es aquí la paradoja: lo que parece más pequeño será lo más grande, lo que parece menos importante fermentará a todo lo demás. Todas las leyes de este mundo serán invertidas.

El Reino será ante todo un asunto de almas. No tendrá nada que ver con los nacionalismos, ni con los reyes o imperios de este mundo. Será central y primariamente religioso y espiritual. No será evasivo, no será místicoide: el espíritu fermentará la tierra en que se realiza su fuego. Quienes caminen hacia ese reino deberán, al paso, transformar este mundo. Pero la mirada estará puesta en ese otro final. Será, consiguientemente, un Reino universal. No se exigirán en su puerta títulos, ni riquezas. Será un campesino quien encuentre el tesoro y todos los de la casa podrán comer ese pan que fermentó la levadura.

Es un Reino en camino: no se realizará en este mundo. La gran cosecha la harán los ángeles al final de los tiempos. Mientras la mies fructifica, deberá crecer aquí abajo, pero los graneros serán los celestiales. Y el árbol de mostaza tendrá las raíces en esta tierra oscura, pero sus ramas sólo se llenarán de pájaros en la otra orilla.

El autorretrato

Pero, por encima de todo, el Reino será Cristo. Las parábolas del Reino son un autorretrato de quien las predica. Sólo a esta luz adquieren su verdadero significado y cambiarían de sentido de haber sido otro el predicador.

La semilla —Jesús mismo lo explicó— es la palabra de Dios. Basta poner «Palabra» con mayúscula para que lo entendamos. Jesús fue sembrado hace dos mil años, sigue siendo sembrado en las almas de los hombres. Para muchos, su nombre y su persona caen en el camino, sobre piedra, en las zarzas. O no se enteran de quién es Jesús, o le utilizan, o le ablandan. Él está en muchas tierras que se dicen cristianas, pero su semilla se la lleva el viento o los pájaros, o se muere con la llegada de un dolor o es ahogado por el sexo o el dinero.

Jesús es también la levadura amasada por la Iglesia siglo tras siglo: él tiene fuerza

y poder para fermentar toda la masa humana; él sigue siendo lo único que hace que la aventura de ser hombre no resulte insípida y sea soportable.

Jesús es el grano de mostaza que, como escribe san Pedro Crisólogo, *fue depositado en el jardín del cuerpo virginal y creció en el árbol de la cruz por todo el orbe, y, cuando fue machacado en la pasión, dio tanto sabor de su fruto, que todo cuanto es vital lo ha adobado y condimentado con su influjo.*

Él es, sobre todo, el tesoro escondido, la perla por la que debe ser vendido todo. Quien verdaderamente le encuentra ha descubierto la alegría. Quien se decide a amarle ha empezado ya a vivir en el reino de Dios.

II. INVESTIGACIÓN SOBRE EL CORAZÓN DE DIOS

Había una gran procesión y en cabeza iban las tres semejanzas:

la parábola de la oveja perdida,

la parábola de la dracma perdida,

la parábola del hijo perdido.

Todas las parábolas son bellas, hijo mío,

todas son grandes y todas son queridas,

todas ellas son la Palabra y el Verbo,

todas ellas vienen del corazón y van al corazón.

Pero, entre todas, destacan las tres parábolas de la esperanza,

las más cercanas y las más queridas al corazón del hombre,

y es que tienen un no sé qué que no se encuentra en las demás,

y es que quizá contienen como una especie de juventud e infancia desconocida,

y, entre todas, ellas son jóvenes, frescas, como niñas, como no gastadas ni envejecidas.

Están siendo utilizadas desde hace muchos siglos, pero continúan estando jóvenes como el primer día,

continúan estando frescas y siendo inocentes, ignorantes, niñas como el primer día.

Y, desde que hay cristianos, estas tres parábolas

ocupan un lugar secreto en el corazón

y, en tanto que haya cristianos, es decir: eternamente,

por los siglos de los siglos, habrá para estas tres parábolas

un lugar secreto en el corazón.

No exageraba Péguy en estas palabras. Hay, efectivamente, un lugar secreto en el corazón de la humanidad donde se guardan estas parábolas de la misericordia que nos describen, tal vez mejor que ninguna otra página evangélica, las interioridades del corazón de Dios. Porque aquí no se describe ya, como en el anterior bloque de

parábolas, cómo será ese Reino al que los hombres son llamados; ni se dan normas o consejos que la humanidad deba seguir. El protagonista de estas páginas es directamente el amor de Dios, un amor que sobrepasa todos los límites y que supera todas las razones.

El asedio

Nacen estas parábolas en un clima mucho menos idílico que el que diera origen a las del Reino. No estamos ya en Galilea, sino en Judea. Y la predicación de Jesús ha comenzado a convertirse en problema. Ya ha estallado el asedio de quienes le conducirán a la cruz.

Jesús ha dejado ver ya que su Reino supone la muerte del que los fariseos habían instalado. Va a nacer una «nueva justicia», que nada tiene que ver con la que pregonan los maestros oficiales de la época. Las primeras disputas de sus discípulos con los fariseos, se han convertido ya en confrontación total. Jesús anuncia que trae un vino nuevo y que no va a ponerlo en los viejos odres (Mt 9,15). Dice claramente que no ha venido para curar a los sanos, sino a los enfermos (Mt 9,12). Y, en sus palabras, ataca ya frontalmente la hipocresía de sus adversarios: *¿Quién de vosotros si se le cae una oveja en un hoyo, no va a cogerla y sacarla aunque sea día de sábado?* (Mt 12,11).

Frente a la bandera del legalismo y la hipocresía, Jesús ha levantado la de la misericordia. Quiere devolver a su Padre su verdadero rostro. Frente a ese legalismo que —según Cerfaux— *se había desarrollado como un glotón y había chupado toda la savia del antiguo testamento*, Jesús levanta una nueva ley que se centra en la paternidad de Dios, en su bondad y su misericordia.

Este «nuevo» Dios es absolutamente sorprendente para quienes le escuchan. Era, en rigor, el mismo que habían anunciado los profetas clamando que Dios quería misericordia y no sacrificio (Mt 9,13). Pero todos lo habían olvidado. Por eso esta serie de parábolas no brota sin escándalo. Lucas, al abrir el capítulo en que las incluye, dice que *los publicanos y los pecadores se acercaban para escucharle. Y los fariseos y los escribas murmuraban diciendo: «¡Este hombre acoge bien a los pecadores y come con ellos!»* (Lc 15,1-2).

Este escándalo de los «puros» era lógico dentro de su mentalidad: acoger a los pecadores, mezclarse con ellos no era precisamente lo que en aquella época encajaba mejor con la conducta que se suponía a un hombre piadoso. El que había recibido una misión de Dios podía gritársela a los demás, pero sin hacerse uno de ellos. De otro modo, se exponía a mancharse él y a no purificarles a ellos.

Pero Jesús anuncia otra pureza, otra ley. Más claramente: anuncia «otro» Dios. Habla de un Dios que es padre ante todo, perdón ante todo, misericordia por encima de todo. Un Dios que bajaba hasta los suyos para mezclarse con ellos. Un Dios con un extraño corazón enorme. De este corazón es de lo que habla esta serie de

parábolas.

El buen pastor y la oveja perdida

Esta primera es la parábola que más encaja en los carriles de la tradición judía. El pueblo de Israel había sido desde siempre un pueblo ganadero. *Nosotros, tus siervos* —dice el Génesis— *somos pastores desde nuestra infancia hasta hoy, y lo mismo fueron nuestros padres* (Gen 47,3; 46,32; Éx 12,38). Pastores fueron muchos de los héroes de Israel: Moisés (Éx 3,1), David (1 Sam 16,11), Amos (Am 1,1). Nada tiene de extraño que la figura del Mesías se presentase también bajo la figura del pastor.

Así lo habrían preanunciado muchas profecías: será *un pastor único* (Ez 34,23) que *recogerá las ovejas de en medio de las gentes, las reunirá de todas las naciones, las llevará a su tierra y las apacentará sobre los montes de Israel* (Ez 34,13). El amor de este Pastor se anuncia en tonos conmovedores: *Apacentará a su rebaño como pastor, lo reunirá con su mano; llevará en su propio seno los corderos y cuidará de las paridas* (Is 40,11). En boca del mismo pastor se pondrá la descripción de este tremendo amor: *Buscaré la oveja perdida, traeré la extraviada, venderé la perniquebrada y curaré la enferma; guardaré las gordas y robustas* (Ez 34,16). Bajo este Pastor las ovejas estarán seguras: *Les daré pastores que de verdad las apacienten, y ya no habrán de temer más, ni angustiarse, ni afligirse* (Jer 23,4). Bajo su cayado las ovejas se sienten felices: *Es Yahvé mi pastor, nada me falta. Me pone en verdes pastos y me lleva a frescas aguas. Aunque haya de pasar por un valle tenebroso, no temo mal alguno* (Sal 23,1-4).

Todo esto que han anunciado los profetas, Jesús se lo aplica a sí mismo: él es ese pastor prometido (Jn 10,11); ha venido al mundo para congregar el rebaño de Dios (Mt 15,24); para alimentarlo con su doctrina (Mc 6,34); para conducirlo al prado definitivo junto a las aguas de la vida (1 Pe 5,4).

Pero el amor de este pastor va mucho más allá de cuanto los profetas imaginaron: éste conoce a todas las ovejas y las llama *por su nombre* (Jn 10,3); vive obsesionado por su *pequeño rebaño* (Lc 12,32); por él dará su vida (Jn 10,11).

Más aún, hay otro misterio en este Pastor: parece preferir las ovejas sarnosas, enfermas, perdidas, a las sanas. En tiempos de Jesús todos los movimientos religiosos tendían a la secta. Los «puros» se cerraban en guetos para defender su pureza del contagio de los impuros. El fariseísmo era un clan que defendía de ese contagio a quienes se encerraban en él. Aún era mayor el puritanismo de los monjes de Qumrán que abandonaban el mundo para «celebrar» día a día su pureza de elegidos y preservados.

Hay, por ello, algo de desafío en las palabras de Jesús: *¿Quién de vosotros, si tiene cien ovejas y pierde una, no deja las noventa y nueve en el desierto para ir detrás de la que se ha perdido?* Nadie hacía esto en el mundo de las almas en tiempos de Jesús. Se daba por perdido al perdido. Y los fariseos pensaban que, en realidad,

eran noventa y nueve las perdidas y, quizá con suerte, fuera uno el que se mantenía en el redil de Dios. Pero Jesús no es tan «exigente» como los fariseos. No sólo no condena a la oveja perdida, sino que se convierte en la principal para él. Por eso *cuando la ha encontrado, la pone, lleno de alegría, sobre sus hombros*. El gesto es el clásico de los pastores, el que había anunciado Isaías: *Recoge a los corderos con su brazo, los lleva en su seno* (Is 40,11).

Pero, en realidad, el centro de la parábola no es ni siquiera ese gesto amoroso del pastor, sino su alegría, la alegría de Dios cuando encuentra a un pecador. Éste sí que es un misterio: ¡el hombre, y el hombre pecador es la alegría de Dios!

Una alegría que escapa a toda lógica: *Os digo que hay más alegría en el cielo por un pecador que se arrepiente, que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de penitencia*.

Aquí sí que estamos en la paradoja de las paradojas: ¿Es que, entonces, es preferible el pecado? Si Dios prefiere un pecador a noventa y nueve justos ¿para qué esforzarse en serlo? ¿Es, entonces, mejor ser pecador?

La respuesta es bastante sencilla: no hay, en ninguna parte del mundo, noventa y nueve justos que no tengan necesidad de penitencia. No hay ni un solo justo que no tenga esa necesidad. Los que se creen justos, los que creen no tener ninguna necesidad de penitencia, son los peores pecadores: en ellos no sólo no hay arrepentimiento, sino que no hay ni siquiera lucidez y honestidad para verse como son. En realidad en el mundo sólo hay dos categorías de hombres: pecadores que se arrepienten y luchan por llegar a justos; y pecadores que no se arrepienten. Los que se creen ya justos son la última y más peligrosa especie de estos pecadores no arrepentidos. Por eso es lógico y evidente que Dios prefiera un pecador que ya está empezando a dejar de serlo, a noventa y nueve justos-pecadores que nunca dejarán de serlo puesto que no sienten ninguna necesidad de penitencia.

Tenía razón san Hilario de Poitiers al ver en esa oveja perdida a toda la humanidad:

Por la única oveja, hay que entender al hombre; y en ese hombre único hay que ver la totalidad de los hombres. El género humano anda errante desde que Adán se ha equivocado de camino... Cristo es el que busca al hombre; y en él volverá el hombre perdido a encontrar la alegría del cielo.

La historia de la humanidad es la historia de esa búsqueda: la terquedad del hombre empeñado en extraviarse, frente a la terquedad de Dios empeñado en encontrar al hombre. Es la historia de Dios dejando su grandeza, su infinitud, su justicia en el redil de la eternidad y bajando con su misericordia a buscar al hombre descarriado.

Ésta es, sobre todo, la historia del corazón de Dios construido de una absurda alegría y una extraña misericordia. La tradición musulmana atribuye a Mahoma la idea de que *Dios creó cien partes de misericordia, de las que se reservó noventa y*

nueve y dejó la otra al mundo. Ésta y no otra es la verdad del corazón de Dios.

La dracma perdida

Hay en la parábola de la dracma perdida una llamativa contradicción. Está, por un lado, su absoluto realismo: la mujer que vive en una casa de campesino; en el suelo de losetas o de tierra apisonada fácilmente se pierde una moneda; para buscarla —en esta casa sin ventanas— la mujer enciende un candil, barre el suelo, levanta los pocos muebles de su pobre ajuar. Pero, por otro lado, está su falta de realidad: ¿Por qué tanto esfuerzo para una moneda de tan corto valor? Se trata de un celo exagerado, excesivo. Y excesiva es la alegría cuando la moneda aparece. ¿Vale la pena ir por las casas de las vecinas diciendo que se han hallado cuatro perras?

Los científicos, que quieren que todo sea lógico, buscan un sentido especial a esa moneda. Tal vez eran sus joyas, como piensa J. Jeremias. O una de las monedas que su esposo le dio como ajuar el día de su matrimonio; una de las que toda esposa fiel debe llevar sobre la frente en los días de fiesta: perder una, sería, aparte de una ofensa al esposo, una especie de pública confesión de deslealtad.

Puede que sea alguna de éstas la interpretación de la parábola. Todo quedaría así más lógico y claro. ¿O quizá el verdadero sentido de la parábola sea —como en el caso de la oveja perdida— exactamente el contrario? ¿Quiere Cristo decir que lo que Dios busca es lo inútil, lo que nada vale, que hace un esfuerzo excesivo, un esfuerzo que no realizaría ninguna mujer sensata? Probablemente.

No estamos, desde luego, en las parábolas de la sensatez, sino en las de la desmesura. *Diríase —escribe Cerfaux— que toda la providencia está en vilo en ese punto del espacio y del tiempo, en que un pecador está debatiéndose para escapar a esa capacidad de arrepentimiento que Dios ha puesto en su corazón.*

¡Y, de nuevo, el estallido de la alegría de Dios! Y esta vez representado en una mujer, mucho más alborotada y charlatana, que despierta con su gozo a todo el barrio. Este pastor es un padre decididamente maternal. ¡Y se improvisa una fiesta! En ella, sin duda, se gastó mucho más que la dracma cuya pérdida parecía una tragedia. Pero estamos en el mundo del loco amor de Dios que valora lo que no vale; que tira la casa por la ventana para festejar el hallazgo de lo sin importancia.

El hijo pródigo

Pero entre todas destaca la tercera parábola.

Ha sido contada a innumerables hombres desde la primera vez que fue contada y, a menos de tener un corazón de piedra, hijo mío,

¿quién sería capaz de escucharla sin llorar?

Desde hace miles de años viene haciendo llorar a innumerables hombres

y ha tocado en el corazón del hombre un punto único, secreto, misterioso, inaccesible a los demás.

Durante todos los siglos y en la eternidad los hombres llorarán por ella y sobre ella, fieles e infieles.

Es la palabra de Dios que ha llegado más lejos, hijo mío, la que ha tenido más éxito, temporal y eterno.

Es célebre incluso entre los impíos y ha encontrado en ellos un orificio de entrada y quizá es ella sola la que permanece clavada en el corazón del impío como un clavo de ternura.

Es la sola palabra de Dios que el pecador no ha ahogado en su corazón; una vez que esta palabra ha mordido su corazón ninguna voluptuosidad borraré ya la huella de sus dientes.

Una palabra que acompaña, que le sigue a uno como un perro,

un perro a quien se pega, pero continúa con uno.

Y es que esa palabra enseña que no todo está perdido, que no entra en la voluntad de Dios que se pierda uno solo de estos pequeños.

Cuando el pecador se aleja de Dios, hijo mío, arroja al borde del camino en las zarzas y entre las piedras, la palabra de Dios, los más puros tesoros.

Pero hay una palabra de Dios que no arrojaré y sobre la que el hombre ha llorado tantas veces.

Es una bendición de Dios que no arroje esa palabra a las zarzas del camino.

Y es que no tenéis necesidad de ocuparos de ella y de llevarla a cuestras, porque es ella la que se ocupa de vosotros y de hacerse llevar, es ella la que sigue, una palabra que sigue, un tesoro que acompaña.

Las otras palabras de Dios no se atreven a acompañar al hombre en sus mayores desórdenes.

Pero en verdad que esta palabra es una desvergonzada, no tiene miedo, no tiene vergüenza,

y tan lejos como vaya el hombre, en cualquier terreno,

en cualquier oscuridad

siempre habrá una claridad, lucirá una llama, un puntito de llama,

siempre lucirá una lámpara,

siempre habrá un puntito cocido por el dolor: «Había un hombre que tenía dos hijos».

No se equivoca Péguy al decir que ésta es la palabra de Dios que ha llegado más lejos: en longitud y en hondura, en extensión y en profundidad. Es la más conocida,

la más amada de las parábolas. También la más bella y la que más horizontes nos descubre en el corazón de Dios.

Un hombre tenía dos hijos. Vivían con él, en su casa, en la aburrida rutina de levantarse, trabajar, comer, charlar y acostarse. En la casa había amor, mucho amor. Pero no todos ni siempre sabemos ver el amor que nos rodea. Y menos en el estallido de la edad juvenil. Por eso el más pequeño de los hermanos prefirió la aventura de sus sueños a la aparente rutina del amor de su padre. Quería novedades, caminos. Su corazón no parecía caberle dentro de las cuatro paredes de su casa. Y un día pidió la parte de su herencia. No le correspondía en rigor, como señalaba el Deuteronomio (21,17) hasta la muerte de su padre. En vida, éste podía disponer con absoluta libertad de sus bienes, aun de la supuesta herencia de sus hijos.

Pero al padre de la parábola no le importaban las leyes. Respetaba demasiado la libertad de su hijo y accedió a su loca pretensión. ¿Se resistió al menos?, ¿intentó dar consejos al muchacho? ¿Le mostró al menos su dolor, la tristeza en que iba a dejarle? Probablemente nada de eso. El Dios del evangelio usa sólo la voz de la conciencia. Podría mandar legiones de ángeles para impedir la sentencia de Pilato; pudo al menos, intentar disuadir a Judas, pero nada de eso hizo: su respeto a la libertad humana es casi escandaloso.

Y el muchacho se va en busca de lo desconocido. Sentía la ebriedad de correr mundo, de conocer países y ciudades lejanas. Como llevaba mucho dinero no le fue difícil encontrar amigos. Y amigas. Paraba en los mejores albergues, bebía las más caras bebidas. ¡Qué fácil le era conquistar mujeres! ¡Cuánto le respetaban todos! ¡Qué orgulloso se sentía de sí mismo... mientras le duró el dinero!

Porque le duró poco, como a todo el que no ha sudado para ganarlo. Se le fue como el agua entre las manos. Un día, cuando el posadero le pasó nota de la deuda, se dio cuenta de que ni para pagar los atrasos tenía. Acudió entonces a los amigos que tan fervorosamente le acompañaban en días pasados. Pero pronto vio cómo se cierran tantas puertas a quien pide como se le abren a quien da. Tendría que abandonar su lujosa posada. Tal vez fue echado de ella violentamente. Y ahora habría que ponerse a trabajar. Pero ¿en qué? El muchacho se dio cuenta ahora de que nada sabía. ¡Había vivido tan cómodamente a la sombra de su padre! Y no era sencillo encontrar un trabajo fácil en tierra extranjera. Al fin, alguien le ofrece un puesto como pastor de cerdos. Se resiste, siente vergüenza. Pero el hambre aprieta. Y acepta.

Ahora aprende lo que es trabajar a las órdenes de un amo y de un amo cruel que hasta le cuenta las bellotas que hay que dar a los cerdos. Era tiempo de hambre en la ciudad y comenzó a saber lo que dolía dar a los animales lo que hubiera querido para él.

Una de aquellas noches las lágrimas subieron a sus ojos. Comenzó a recordar. Y, con los recuerdos, vio su salvación. En verdad que era un pecador bastante poco pecador, un pecador bastante infantil. Su mismo modo de despilfarrar demuestra que su problema era más de falta de cabeza que de retorcimiento en el corazón. G. Thibon

ha observado con agudeza que si este muchacho hubiera depositado su fortuna en valores bancarios, jamás habría regresado a su casa. Pero este muchacho era un pecador que desconocía el cálculo. Pecaba como se ama, calientemente; no como se odia, en frío. Su pecado le manchaba, pero no le corrompía. Por de pronto sigue acordándose de su casa, sigue queriendo a su padre, sigue sintiéndose hijo, sigue recordando que su padre es bueno y perdonador. Por otro lado no es suficientemente orgulloso como para ignorar que está mal. Reconoce que hasta los jornaleros de su casa están mejor que él, que hace días se sentía el hombre más importante del mundo. Y eso demuestra no poca sinceridad. Tampoco es muy grande su orgullo cuando le quedan fuerzas para volver.

Es claro que todo lo hace movido por el hambre y no por el amor hacia su padre o por el reconocimiento de su error. Pero lo importante es que la luz entra en su alma, aunque sea por el camino del hambre. Vive aquello que escribiera Péguy: *la gracia de Dios es terca, si encuentra cerrada la puerta de la calle, entra por la ventana*.

Cuando decide volver lo hace con un planteamiento melodramático: se imagina que su padre le recibirá como jornalero, ya que no como hijo. En parte, porque aún no sabe lo bueno que es su padre. En parte, porque, en el fondo, le gustaría ser castigado, así sentiría el orgullo de ser un gran pecador. Era, como se ve, un poco fantasmón, pero seguía siendo un buen muchacho.

El padre en la ventana

Realmente es un poco extraño que esta parábola sea conocida como la del hijo pródigo, cuando su verdadero protagonista es el padre. Rembrandt, en el cuadro más importante que se ha pintado sobre la escena, lo comprendió muy bien: el hijo queda a la sombra, de rodillas, dando la espalda al espectador, con el rostro escondido en el seno del padre. De la sombra emergen sus gastados zapatos y sus harapos. En cambio, el manto del padre brilla en el centro del cuadro y su rostro irradia toda la luz. Es un rostro de anciano venerable, con ojos de haber llorado mucho; un rostro que «fue» enérgico y en el que ahora sólo queda una bondad enterneada. Sus manos temblorosas siguen apoyadas en los hombros del muchacho, como para protegerlo y retenerlo a la vez. De pie, de perfil, otro personaje: el hijo mayor. En su actitud todo es un reproche a la conducta de su padre. El peinado subraya la estrechez de la frente. Las cejas fruncidas, los labios con una mueca siniestra, mientras las manos parecen concentrar, en su contracción nerviosa, toda la repulsa que siente ante ese padre que, para él, ha perdido toda su dignidad y señorío.

Todo ese mundo de sentimientos, que el genio del pintor supo captar, está también genialmente resumido en las pocas líneas de esta parábola, una de las páginas de mayor hondura psicológica de la Biblia entera.

El padre había dejado marchar a su hijo. Había respetado su libertad con aparente desinterés, pero con el corazón, en realidad, destrozado. De hecho, el paso de los días

no había hecho otra cosa que aumentar la necesidad que tenía del regreso del muchacho. Él le conocía bien. Sabía que aquello había sido una calaverada: el muchacho no era malo. Volvería.

Y porque sabía que volvería, se pasaba las horas muertas en la ventana, fijos los ojos en el camino por el que partió.

¿Cómo pudo reconocerle en la distancia? Partió a caballo, y regresaba a pie; se fue vestido de sedas, y volvía envuelto en harapos; marchó joven y reluciente, y venía flaco y envejecido. Nadie le hubiera reconocido. Nadie que no fuera su padre. Él, sí. Y no supo esperar, digno, a que el muchacho llegara a arrojarse a sus pies. Cualquiera lo hubiera hecho. ¡Es tan agradable mostrarse ofendido, ver cómo alguien viene a postrarse ante nosotros, sentir luego la dulzura de perdonar comprobando lo magnánimos que somos! Pero este padre, no. Salió corriendo con toda la prisa que le permitían sus piernas y sus pulmones, abrazó a su hijo antes de que él pudiera pensar en abrazarle. Y le cubrió de lágrimas y besos. Como ha escrito Cabodevilla, *mientras el arrepentimiento anda a su lento paso, la misericordia corre, vuela, precipita las etapas, anticipa el perdón, manda delante, como un heraldo, la alegría*.

Y es que en realidad este padre tiene más necesidad de perdonar que el hijo de ser perdonado. Con el perdón, el hijo recupera la comodidad, el padre recupera el corazón; con el perdón, el muchacho volverá a poder comer, el padre volverá a poder dormir.

Y se trata de un perdón verdadero: desbordante, sin explicaciones, sin condiciones ni promesas, restallante de alegría. El padre ni siquiera pregunta por qué ha vuelto su hijo. ¿Por hambre, por amor? ¿Ha vuelto y volverá a marcharse tal vez en cuanto logre más dinero? Nada de esto pregunta. Lo primero es abrazar. Lo demás ya se sabrá luego. O nunca.

Pero el muchacho ha preparado su «discursito» y, en cuanto el padre se detiene un minuto en sus abrazos, lo suelta para quedarse tranquilo: *Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo*. El padre no puede creer a sus oídos ante las tonterías que está oyendo y sin dejarle llegar al disparate mayor (ese del «trátame como a uno de tus jornaleros») se pone a gritar que preparen un banquete, que traigan los mejores vestidos y las joyas más caras, *porque éste mi hijo (y ¡cómo lo subraya!) que había muerto, ha vuelto a la vida; se había perdido y ha sido hallado*. Y comenzó el banquete.

El hermano mayor

Aquí solemos terminar esta parábola. Pero en el evangelio tiene una segunda parte tan larga e importante como la primera. En el banquete había una silla vacía y aquella silla pregonaba que, además del pecado del muchacho y del perdón del padre, había en la casa una tercera persona que no se parecía ni al uno, ni al otro.

El hermano mayor se hallaba en el campo. ¿Trabajando? ¿Paseando? Vamos a

suponer que estaba trabajando. En todo caso, estaba tan lejos de su padre como de su hermano. A éste no había ido a buscarle; a su padre no sabía acompañarle. Estaba en el campo. Y al regresar a casa *oyó la música y los coros y, llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello*. ¡Extraño hijo éste! Sabe que su padre está destrozado desde que se marchó el pequeño; sabe que desde que se fue no hay en su casa otra cosa que lamentos... y, cuando oye música y júbilo en el interior, no se le ocurre qué pueda ser aquello. ¿Es que podía haber alguna otra causa que alegrara así a su padre? Curiosamente este hermano mayor sabía de su casa, estando en ella, menos que el pequeño en el lejano criadero de cerdos. ¡Tuvo que preguntar!

Y, naturalmente, se encolerizó al enterarse. ¡Aquello no era justo! La santa justicia subió a sus labios para disimular su sucia envidia. ¿Envidia? Sí, sus palabras posteriores la rezuman. En el fondo también a él le hubiera gustado paladear las alegrías que supone ha gozado el pequeño. Si todo iba a terminar lo mismo ¡también él hubiera elegido las francachelas! Así es como, a veces, el «justo» envidia al pecador.

Y no quería entrar. Es la «rabieta» de los «justos». ¿Cómo iba él a mezclarse con semejante tipo? Si quieren que él entre, tendrá que irse el intruso que, en definitiva, ahora no viene a otra cosa que a robarle su parte de herencia, después de haber gastado la propia.

Y también a éste salió a buscarle el padre. Porque él recibe no sólo al que viene hacia la casa, sino también al que se niega a venir.

Pero el hermano mayor tenía sus «razones», tristes razones. *Hace ya tantos años que te sirvo sin jamás haber traspasado uno solo de tus mandatos y nunca me diste un cabrito para hacer una fiesta con mis amigos, y al venir este hijo tuyo, que ha consumido su fortuna con meretrices, le matas un becerro cebado*. Cada palabra es más triste que la anterior: se enorgullece de lo que es un deber y pasa factura a su padre como si estando a su lado le hubiera hecho un favor; presenta como su gran mérito no el haber amado, no el haber trabajado, sino el «no haber traspasado», el no haber hecho el mal; y, puesto a pedir, lo único que echa de menos es... un cabrito. Ni a la hora de desear es generoso. Pero aún son más graves las palabras que se refieren a su hermano: *Al venir este hijo tuyo...* ¡Ni siquiera le reconoce como su hermano! ¡Si el padre quiere seguir considerándole hijo suyo, él ya no puede considerarle como hermano! Y, naturalmente, a la hora de describir la vida que ha corrido no se acordará de las hambres que el muchacho pasó, sólo sabe que *gastó su dinero con meretrices*. ¿Cómo lo sabe? ¿Ha ido acaso a buscarle como hubiera correspondido a un hermano mayor? Juzga, probablemente, por habladurías. Acierta, seguramente; pero, olvidándose de las lágrimas de hoy, se cierne como un buitre en la locura de ayer. Todo el tono de sus palabras muestra la secreta envidia que siente y sus ocultos deseos no saciados, no porque sea mejor que su hermano, sino porque ni para pecar tiene coraje.

Difícilmente podía Jesús retratar con mayor viveza la religiosidad de los fariseos,

los justos oficiales de ayer o de hoy que perpetuamente pasan a Dios la factura de sus bondades mezclada con la acusación de la maldad de los otros.

Pero ni ahora se pone nervioso el padre: *Hijo, —le dice como prueba suprema de su amor—, tú estás siempre conmigo. ¿Te parece poco don mi compañía? No sólo un cabrito, sino todo lo mío es tuyo permanentemente. Mas era preciso hacer fiesta porque este tu hermano (recalca lo que el hijo olvidaba) estaba muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado.*

¿Entró el hijo mayor después de estas palabras? Parece que sí, puesto que el evangelista añade que se pusieron a celebrar la fiesta. Pero no sabemos si la razón fue la garantía dada por el padre de que todo lo suyo era del hijo mayor o si es que este hijo sintió romperse la dureza de su egoísmo ante el amor al padre.

En verdad que este padre —como se ha escrito— llega a dar pena. En definitiva es el único que ama en la parábola. El hermano pequeño regresa movido más por el hambre que por el amor. El mayor entró a la alegría después de ruegos y de garantías. ¿Es que ningún hombre puede amar desinteresadamente?

En verdad que, leyendo esta parábola, echamos de menos un tercer hijo: el que estaba contándola. Cristo, un tercer hermano que salió al camino para buscar por los vericuetos del mundo a los hermanos perdidos y se sintió luego feliz de entrar con ellos al banquete de su padre. ¡En verdad que nada entendemos del corazón de Dios si pensamos en un corazón de hombre sólo que más grande! ¡Únicamente asomándonos a las entrañas de Cristo podremos entender algo de este pobre padre que tanto ama y a quien nadie parece amar!

El buen samaritano

Si la parábola del hijo pródigo es la más conocida, le sigue no de lejos la del buen samaritano, en la que aún se nos presenta con más viveza la cara y la cruz de la verdadera y la falsa santidad. Hay, incluso, en ella algo de esas crueles caricaturas con las que Jesús solía describir las lacras del fariseísmo.

El camino de Jerusalén a Jericó, una larga pendiente de 27 kilómetros, era y es aún hoy famosa por los ataques de los bandidos. En la tierra rojiza de la cortada en que se abre el camino, quiere ver hoy la imaginación popular la sangre de este pobre hombre apaleado de la parábola. Porque los bandoleros no se contentaron con desvalijarle. Quizá se resistió al robo y ellos se vengaron dejándole medio muerto al borde de la calzada.

Y sucedió que pasaron primero un sacerdote y después un levita y ambos dieron un rodeo para no tocar siquiera al caído. Cumplían con ello una obligación legal. Ante un tribunal religioso no habrían recibido más que elogios: habían huido de la impureza. Tocar la sangre de aquel pobre hombre les hubiera impedido hacer el menor acto religioso después sin purificarse.

Jesús estaba atacando ahora lo sustancial de la religiosidad judía de los puros de

su tiempo: haber puesto la pureza legal por encima de la caridad. Asombrosamente esos dos hombres renunciaban al amor en nombre de su religiosidad: de ella sólo sacaban razones para dispensarse de la misericordia.

Cuánta suciedad había en ese planteamiento lo comprendemos si recordamos que, aun siendo muy grande el egoísmo en el hombre, el primer movimiento espontáneo es el del amor.

Ha escrito Péguy:

La caridad es algo natural. La caridad brota por sí sola. Para amar al prójimo no hay más que dejarse llevar, ver un poco de miseria. Para no amar al prójimo, habría que violentarse, torturarse, atormentarse, contrariarse. Habría que ir en contra de uno mismo. La caridad fluye naturalmente, brota de una manera sencilla, sin esfuerzo, como el agua de un manantial. Es el primer movimiento del corazón. El primer latido, que es el bueno.

Esta caridad espontánea es la que empuja al buen samaritano a detenerse. Luego necesitará un amor mucho más hondo para no limitarse a una pequeña ayuda.

Jesús, como contraposición al sacerdote y al levita, ha elegido a quien teóricamente menos podría presentarse como modelo: miembro de un pueblo de herejes, miembro de una comunidad que odiaba a los judíos y que debía, por tanto, sentir repulsión hacia el pobre herido.

Era un viajero corriente. Venía de Jerusalén donde ciertamente no había estado para visitar el templo. El monte Gerizim era su templo. Llevaba lo que todo viajero de la época portaba consigo: su mula y, dentro del sillín, una cantimplora de vino y algunas vendas de tela. Llevaba, en realidad, algo más: un corazón caliente.

Por eso, cuando vio que su mula se espantaba ante la presencia de un bulto caído en el suelo, detuvo al animal y bajó de su caballería, pensando, probablemente, que aquel hombre estaba ya muerto.

Ya en tierra, vio que respiraba aún. Y no tuvo entonces los escrúpulos de quienes le habían precedido, dejó que sus manos hicieran lo que su corazón ya mandaba: enjugó con vino las heridas del apaleado; lo montó cuidadosamente en su cabalgadura y, caminando él a pie para mejor sostener fraternalmente al herido, le llevó hasta la próxima posada y allí pagó al posadero para que le cuidase hasta su regreso.

Asistimos en esta parábola a mucho más que una anécdota: vemos cómo la caridad queda constituida en base de toda santidad. Así lo subraya el tradicional comentario de Bruce:

La moral de esta historia es que la caridad es la verdadera santidad. Ésa es la clave del edificio de la parábola. Esto es lo que explica particularmente la elección de los personajes, un sacerdote y un levita, personas santas por profesión y ocupación, y un desconocido samaritano, de raza distinta a la del hombre que

necesitaba el socorro del prójimo. Los dos primeros subrayan la lección de la parábola por el contraste que surgieren entre la verdadera santidad del amor y las formas viciadas de la santidad; el último pone de relieve, con su buena acción, el valor supremo del amor a los ojos de Dios.

Pero los padres de la Iglesia han ido más allá en la interpretación de esta parábola y la han visto como un misterio: es del corazón de Dios de lo que aquí se sigue hablando. *Toda la humanidad* —dice san Agustín— *yace herida en el borde del camino en la persona de ese hombre, a quien el diablo y sus ángeles han despojado*. Y es Cristo el buen samaritano quien, bajando desde el cielo, carga con la humanidad a hombros para curarla.

Por eso, desde entonces, todo gesto de amor tendrá ya siempre algo de cristiano, un recuerdo, quizá inconsciente, de Cristo. Y la Iglesia deja de ser la de Cristo cuando pasa a lo largo del camino de los que sufren, y es cristiana cuando se inclina hacia ellos. Tiene por ello plena razón Cerfaux cuando afirma que *toda la civilización cristiana ha nacido de esta parábola*. Aunque muchos, que se llaman cristianos, parezcan haber heredado más del sacerdote y del levita que del buen samaritano.

El fariseo y el publicano

Nuevamente nos encontramos con el tema de las dos religiosidades: la que se basa en el orgullo y la que parte de la humildad.

El fariseo toma posiciones frente a Dios y casi contra él. Está «de pie». Los antiguos daban una tremenda importancia a los gestos externos. Maimónides, el gran teólogo judío, hasta prohíbe orar a quien no pueda mantenerse en pie o a quien tuviera los pies torcidos, pues el profeta Ezequiel señalaba que los animales que están ante el trono tienen *los pies derechos* (Ez 1,7).

Y todo es orgullo en la oración del fariseo; comienza despreciando a los demás hombres, sigue pasándole factura a Dios por sus bondades. Cuando pasa lista de los pecados se enorgullece de no robar ni matar, pero se olvida de muchas otras oscuridades de su vida.

Es una oración que nos parece caricaturizadora. Pero Jesús no estaba inventando nada. Aquél era verdaderamente el modo de rezar de los fariseos. Se conserva una oración talmúdica del año 70 que dice algo muy parecido:

Te doy gracias, Dios mío, por haberme dado parte con los que se sientan en la casa de enseñanza y no con los que se sientan en las esquinas de las calles; porque yo me pongo en camino como ellos, pero yo voy enseguida hacia la Palabra de la Ley y ellos van pronto hacia las cosas baladíes. Yo me tomo la molestia y ellos también se la toman: pero yo me molesto y recibo mi recompensa, mientras que ellos se molestan y no reciben recompensa alguna. Yo corro y ellos corren: yo

corro hacia la vida del mundo futuro y ellos corren hacia la sima de la perdición.

El fariseo mezcla así las dos cosas que nunca pueden unirse a la oración, porque la corroen: la vanidad y la crítica contra los demás. Una oración con orgullo, aparte de ridícula, es una antioración. Una oración sin caridad, aparte de absurda, es también lo contrario de orar.

El publicano, en cambio, ni a entrar en el templo se atrevía. Inclinado, hundido en su propia vergüenza se proclamaba pecador dándose golpes de pecho, pero ni siquiera especificaba demasiado sus propios pecados, pues esto podría ser otra forma de orgullo. No presumía ni de pecador grandísimo con esa vanidad de quienes, ya que no pueden alardear de otra cosa, alardean del tamaño de sus faltas. La oración es levantar los ojos a Dios, no volverlos a sí mismo para revolver la propia porquería.

Por eso, concluye con dureza la parábola, el publicano *bajó justificado a su casa y no el otro*. Es el tiempo de la nueva justicia lo que Jesús anuncia, una justicia que será un regalo de Dios y no un amontonamiento de «virtudes» por parte de los hombres. En rigor, Dios se contenta con encontrar una tierra humilde y confiada en que sembrar sus dones.

Un corazón rechazado

Las parábolas de la misericordia nos han permitido una investigación sobre la hondura del corazón de Dios. Pero ese corazón puede ser rechazado. Y otras cuatro parábolas describen este riesgo y la cólera de un Dios que, si ama hasta el final, no puede pasar por alto el permanente desprecio de ese amor.

Por eso cuenta Jesús la historia de los niños que juegan en la plaza. Frente al amor de Dios se levanta la indiferencia de quienes escuchan sus llamadas. Vino Juan que ni comía ni bebía y el pueblo judío no le escuchó con la disculpa de que era un endemoniado. Vino el Hijo del hombre que come y bebe como los demás, y dijeron: *es un glotón y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores*. ¿Cómo juzgará Dios a este pueblo que parece haberse encerrado en su voluntaria sordera?

La misma historia cuenta la parábola de «los dos hijos». El primero es muy obsequioso, muy respetuoso. Cuando su padre le manda ir al campo responde con un «sí» rebozado de sonrisas. Pero no va. El segundo es un rebelde, tiene la cabeza floja, pero posee un gran corazón y éste es el que, al final, se impone. Dice que no a su padre, pero, por fin, aunque sea a regañadientes, obedece sus órdenes. Una vez más son los menos obsequiosos, los menos «cumplidores», quienes —siempre que tengan el corazón sano— resultan preferidos por Dios.

Y aún es más dramática esta elección en la parábola de los viñadores homicidas. Los tres sinópticos coinciden en presentarla como una especie de adiós profético de Jesús al pueblo de Israel. Era el pueblo elegido, a él se le dio la viña antes que a nadie. Pero, uno tras otro, mató a los profetas, mató también, por fin, al hijo del

dueño. El corazón de Dios no se ha cansado de perdonar, pero se ve obligado a hacer justicia: tendrá que dar la viña a otros viñadores más honrados.

Jesús, al pronunciarla, está haciendo un llamamiento patético a quienes le rodean, les está ofreciendo la última oportunidad, suplicándoles que no malgasten el postrer amor.

Y la misma idea rebrota en la parábola de los invitados al banquete. La generosidad del rey no tenía límites. Pero todos encontraron disculpas baladíes para eludir la invitación: uno había comprado una tierra, otro un par de bueyes, un tercero acababa de casarse. Y el rey tuvo que renunciar a los invitados previstos y abrir su casa a todo tipo de pobres, harapientos, mendigos.

El amor no es amado, gritaba Francisco de Asís. *Dios tiene necesidad de los hombres*, se titulaba una película de hace algunos años. Sí, ésta es la historia de un amor que mendiga respuesta, de un padre que es padre ante todo y cuyo mayor placer es encontrar alguien que quiera reposar su cansada cabeza en sus infinitos hombros.

III. EL RIESGO DE SALVARSE

Se siembra para la siega. Esta verdad de perogrullo es olvidada demasiadas veces por los cristianos. Y, sin embargo, el evangelio está escrito siempre de cara al horizonte. Jesús vive el gozo de anunciar el reino de Dios, pero deja siempre abierta la puerta de ese Reino, que siempre llega y siempre está por llegar. Las semillas no tienen más razón de ser que la de fructificar. El grano de mostaza es importante porque un día se asentarán sobre él las aves del cielo. El banquete es siempre signo de otro banquete que aún no ha venido. Alguien espera al otro lado de las nubes.

Este sentido escatológico de la palabra de Jesús era perfectamente entendido —e incluso exagerado— por las primeras comunidades cristianas que vivían con los ojos levantados a lo alto. Sentían a Cristo al otro lado de cada puerta. Y esperaban que esa puerta se abriría de un momento a otro.

Esta prisa —un poco infantil— por el reino definitivo, creó en los cristianos posteriores una especie de desencanto. Y ha hecho de la cristiandad una colección de desconfiados. Hoy no hay un solo cristiano que espere esa segunda venida. Muchos esperan, sí, su encuentro con Cristo tras su muerte personal, pero la idea de esa venida final del Señor se ha alejado del horizonte de la comunidad eclesial.

Se ha añadido a ello una visión pesimista del mundo. Quien más, quien menos, todos huimos de su contaminación; tratamos de que puedan escaparse de la quema final nuestras almas personales, pero nadie espera la «curación» de este mundo al que hemos declarado definitivamente incurable.

Y, sin embargo, la teología de la historia que ofrece el evangelio es una historia toda ella abierta hacia ese triunfo y curación final. Si los cristianos hemos perdido la «nostalgia» de esa hora final, la culpa será nuestra y no del evangelio. Hoy sólo los

poetas experimentan su condición de «expulsados del paraíso». Sólo los santos se sienten en el barco gozoso que les está repatriando.

Una esperanza agridulce

Esta visión de la escatología cristiana —que tendremos que profundizar en otro capítulo de esta obra— queda ya apuntada en las parábolas de Jesús. Porque, junto a las que anuncian la siembra del Reino y las que cuentan el nacimiento de la nueva justicia, hay un tercer bloque que justamente son definidas como «parábolas del juicio».

La idea del juicio no era nueva en el pueblo judío. El antiguo testamento la desarrolla ampliamente. Pero serán las páginas evangélicas quienes lo sitúen en su exacto sabor agridulce: con todo lo que tiene de riesgo, con todo lo que posee de abrazo. La visión que Jesús muestra del hombre y del mundo nada tiene de maniquea. Sabe que en la humanidad y en cada corazón hay sombras y luces, trigo y cizaña, grano que se guardará amorosamente en los graneros y paja estéril que arderá en el fuego.

Pero es, además, un juicio en el que se cambiarán muchas de las normas que la justicia humana tiene por intocables: los últimos podrán ser allí los primeros; el que produce cinco, será equiparado al que produce dos; alguien será condenado por el simple hecho de no producir, aunque devuelva lo que se entregó; se premiará o se castigará por tener el corazón encendido o apagado.

Así, si las parábolas de la misericordia nos enseñaban los recovecos del corazón amoroso de Dios, las de juicio nos dirán cómo está construido el corazón del juez de la hora final. Un juez con leyes muy especiales. No será malo que quienes seremos juzgados conozcamos bien esas leyes y ese juez.

Los obreros de la última hora

La primera parábola de esta serie nos traslada al triste mundo de los obreros eventuales. Escenas como ésta se ven hoy en todos los países subdesarrollados y aun en muchas plazas rurales de nuestra nación. Casi al alba, los hombres sin trabajo acuden a la plaza, buscan un rincón con un poco de sol y esperan a ser contratados. Los mayorales pasan con ojos inquisidores ante la hambrienta fila. Mientras golpean sus botas de cuero con una varita de mimbre, miden los lomos de los hombres como si de caballos se tratase. «Tú, tú y tú, ¿queréis venir a mi viña?». Eligen a los más jóvenes y fuertes. Los designados se adelantan entre orgullosos y felices: hoy tienen ya la comida asegurada. Apenas preguntan el precio o lo hacen por pura rutina, porque aceptarán lo que les den. El mayoral de la parábola no es ni generoso, ni tacaño: ofrece la soldada normal de un trabajador. Y con él se van los elegidos. Los

demás esperan la llegada de otros mayorales menos exigentes... o el aburrimiento y el hambre.

A media mañana la fila ha disminuido notablemente: quedan los más viejos o los más inhábiles. Un segundo mayoral hace una segunda criba y se lleva otros cuantos a trabajar a la viña del señor de la parábola.

Cuando la tarde comienza a declinar —falta ya una sola hora de sol— es el propio amo quien cruza por la plaza y encuentra, cansados de esperar inútilmente, a los últimos jornaleros aburridos. «¿Qué hacéis aquí sin trabajar?» pregunta con voz en la que no se oculta la dureza. «¡Qué más hubiéramos querido nosotros que trabajar!», responden ellos con una punta de rabia en las palabras. «¡Nadie nos ha contratado!». La voz del amo cambia ahora: «Id también vosotros a mi viña». Esta vez ni se habla de salario. Los obreros saben que por una hora no podrán pagarles el salario entero, pero algo ganarán. Se atreven a confiar en que este amo será generoso.

Una hora más tarde el mayordomo comienza a pagar, por orden del amo, el salario a los trabajadores. Y lo hace comenzando por los últimos. Éstos no pueden creer a sus ojos cuando ven brillar en sus manos una moneda de plata. Y la noticia corre como un relámpago por la fila de los que esperan. Si a éstos les han pagado, por sólo una hora, un denario completo, a ellos les tocará el doble, o quizá el triple, piensan, sin atreverse a formularlo en voz alta. Pero el mayordomo sigue pagando la misma cantidad a todos. Y ahora, sí, estallan las quejas, casi la sublevación. ¿Qué injusticia es ésta? ¡No se está pagando lo mismo a quienes apenas trabajaron una hora, que a quienes soportaron el peso del día y el calor!

La respuesta del amo es ahora ilógicamente lógica: «¿Por qué habláis de injusticia? ¿No os ajustaron a vosotros por un denario? ¿Qué os importa si yo quiero pagar lo mismo a los demás? ¿Acaso no soy dueño de lo mío?».

Quienes oyen estas palabras saben que el amo tiene jurídicamente razón. Pero no por ello se sienten menos víctimas de la injusticia. Y no les duele lo que les han pagado a ellos de menos, sino lo que se pagó de más a esos que ellos bautizan como holgazanes.

Éste es, evidentemente, un amo muy especial. Ésta es una justicia que poco tiene que ver con lo que nosotros bautizamos con ese nombre. Y lo sorprendente es que el amo no dice —como en otro ejemplo gemelo que podemos leer en el Talmud— que estos obreros de última hora hayan trabajado mejor, realizando en una hora tanto como los que sudaron todo el día. Tampoco dice que estos pobres postreros no fueron responsables de no ser contratados antes. Dice simplemente que este Amo-Dios no mide el trabajo realizado, sino la decisión de ir a hacerlo. Dice que este amo mide el premio mucho más por el amor que él siente hacia los trabajadores que por el fruto que éstos hayan conseguido. Dice que quienes creen haber producido tantas obras de justicia que han conseguido convertir a Dios en su deudor, se equivocan. Dios no debe nada a nadie. Su amor y su premio es siempre gratuito. El hombre debe trabajar porque ésta es su obligación y porque Dios se lo ha pedido, pero no debe pensar que,

con su trabajo, atrapa a Dios y le hace esclavo suyo. Él sigue siendo el dueño. Él es quien da el valor a la obra humana y siempre medirá por la entrega del corazón y no por el sudor de las manos. Un extraño juez, sí.

El mayordomo sagaz

Aún es más paradójica esta parábola. Aquí nos encontramos a un mayordomo que es acusado de dilapidar los bienes de su amo y es, por ello, despedido. Pero, antes de entregar sus cuentas, hace una última jugada tan inmoral como inteligente: llama a varios acreedores de su amo y les rebaja las deudas que con él tienen a base de falsificar los recibos. Así, mañana, cuando se encuentre en la calle, encontrará, por lo menos, gentes que tendrán que estarle agradecidas.

Y el amo —comenta la parábola— elogió la astucia de este mayordomo. Casi le divirtió verse estafado, al reconocer que la trampa era inteligente.

¿Volvemos a encontrarnos ante una extraña moral? ¿Cómo puede Jesús elogiar un acto tan torcido? Es claro que no se está elogiando el acto en sí: es una sucia jugada de un «hijo de este mundo». Pero demuestra, al menos, que ese mayordomo está vivo, lucha apasionadamente por su dinero mucho más de lo que la mayoría de los creyentes por su salvación.

A Dios, en el fondo, le gustaría que sus hijos le hicieran alguna vez trampas, que demostraran preocuparse tanto por llegar a su Reino que intentaran colarse en él por puertas engañosas. Es lo que Péguy llamaba «el juego del ganapierde»:

*Yo he jugado con frecuencia con el hombre, dice Dios.
Pero es el hombre el que quiere perder como un tonto
y yo soy el que quiero que gane
y algunas veces hasta lo consigo: que me gane.
Es, como veis, un juego muy singular el que jugamos,
porque yo soy a la vez su compañero y su adversario de juego
y él quiere ganar contra mí, es decir: perder,
y yo, que juego contra él, lo que quiero es hacerle ganar.*

Este juez quiere ser engañado: el que hace trampas demuestra, al menos, tener interés por ganar, demuestra estar vivo. Pero los hijos de la luz o son tan tontos que se creen capaces de ganar a Dios, o tan cómodos que hasta se olvidan del juego.

Los talentos

Una paradoja más. Ésta es la historia de un gran rey que se fue de viaje y puso en manos de sus criados toda su fortuna: era un hombre generoso y decidido. Pero no la distribuyó a partes iguales, dio a cada uno según su capacidad o según su gusto: a uno

le encomendó cinco talentos, dos a otro, uno a un tercero. En los tres casos eran verdaderas fortunas con las que se podían hacer succulentos negocios. Y ocurrió que, mientras los dos primeros criados, se pusieron a trabajar y a sacarle rendimiento a sus capitales, el tercero se llenó de vacilaciones y escrúpulos: por un lado no tenía muchos deseos de trabajar, por otro prefería su cómoda pobreza al riesgo de invertir. ¿Y si fracasaba en sus negocios y perdía lo que el señor le había encomendado? Optó por la seguridad: enterró cuidadosamente bajo tierra su talento y se sentó a esperar. Para justificarse a sí mismo se dijo que no debía jugar con su amo, que era muy exigente. Lo era, efectivamente. Pero era también generoso y magnánimo. Mas él sólo había visto la cara dura de su dueño. Lo había confundido con un faraón temible. Conocía su rigor; desconocía todo el resto del corazón de su amo. Y se dejó llevar por el demonio de la lógica: si él devolvía a su amo exactamente lo que el amo le había entregado, obraría con él en plena justicia. Se le podía exigir que no lo malbaratase, pero no más. Con devolverlo bien limpio él habría cumplido.

Un día el amo regresó. Y premió ampliamente tanto al que, con cinco talentos, había logrado otros cinco, como al que le devolvía cuatro, habiendo recibido dos.

Pero todo fue distinto con el criado «prudente». Al amo-Dios no le satisfizo el hecho de que le devolvieran íntegro lo que había entregado. Porque él no amaba el dinero, sino el esfuerzo por multiplicarlo. ¿Hubiera preferido el riesgo? ¿Habría elegido, incluso, la posibilidad de que el criado fracasara y perdiera su talento? Sí, todo menos aquella frialdad de un corazón que renuncia a todo. Por eso condenó al criado inútil. El frío para quien elige el frío; la esterilidad para quien apuesta por la esterilidad.

A los demás, en cambio, el gran premio: *Entra en el gozo de tu Señor*. El dirigir cinco o dos ciudades no es un gran premio. El premio es estar con un Dios que es gozo, vida, riesgo.

El grito en la noche

La cuarta paradoja nos habla de un esposo y unas vírgenes que le esperan. El gozo conduce al gozo. Los hombres todos, como estas diez mujeres, están invitados a participar en el cortejo de una boda, la boda de su Dios con la humanidad entera. Las diez vírgenes son, a la vez, novias y compañeras de la novia.

Pero ésta es una boda misteriosa. El novio se ha ido de viaje y nadie sabe cuándo volverá. Se ha ido lejos, sólo rara vez nos llegan lejanas noticias de él. Se diría que, a veces, hasta la humanidad duda de que vuelva algún día. Muchos creen que ese novio lejano no es más que un sueño de solterona abandonada. Por eso los no creyentes se ríen a veces de la novia-Iglesia y de los cristianos que siguen esperando a un novio a quien, en realidad, ni siquiera han visto.

Mas los creyentes saben que existe y que un día volverá. Sólo les ha pedido que le esperen. Un día él regresará, y hay que tener encendida la lámpara para ese día de

júbilo.

Pero tarda, tarda mucho. Hasta los mejores se duermen en esta larga espera. La Iglesia primitiva se esforzaba por mantener esa esperanza bien despierta: el novio-Cristo iba a llegar de un momento a otro. Mas pasaron los siglos y aún no ha regresado.

De cada diez compañeras de la novia, dice la parábola, cinco eran prudentes y cinco alocadas. Las prudentes se preocupaban, sí, de su adorno, pero también de tener encendida la lámpara del corazón. Otras cinco estaban tan afanadas en peinarse, arreglarse, enojarse, que no dedicaron ni un minuto a pensar que la noche podía ser larga, que sus lámparas no eran muy grandes, y que podían necesitar una segunda reserva de aceite.

Y, de pronto, en la noche se oyó un grito: *¡Que viene el esposo! ¡Salid a su encuentro!* Las diez muchachas despertaron asustadas. Retocaron sus peinados y estiraron sus vestidos. Fue entonces cuando se dieron cuenta de que sus lámparas oscilaban, escasas ya de aceite. Las cinco prudentes encontraron fácil solución: tomaron sus recipientes de reserva y recargaron sus lámparas. Pero las cinco alocadas se aterraron ahora al encontrarse de vacío.

Y regresa de nuevo la paradoja: la parábola parece elogiar a las «egoístas». Cuando las alocadas pidieron aceite a las prudentes, éstas respondieron: *No, no vaya a faltarnos a nosotras y a vosotras. Id a los que lo venden y comprad lo que os haga falta.*

Si un progresista hubiera formado parte de corro de los que escuchaban a Jesús, habría interrumpido airado esta parábola diciendo: «Debieron repartir su aceite, aun a riesgo de quedarse todas sin él. En realidad eran estas tacañas-prudentes las que merecían el castigo».

La objeción sería válida si el aceite del alma pudiera prestarse. No se trataba allí de prestarse propiedades o méritos, sino de tener o no encendido el corazón. Y nadie puede encender el corazón de quien no lo enciende él mismo. Nadie se salva con el alma del vecino.

Por eso el esposo no reconoció a quienes tenían muerto el corazón, a quienes, cansados de esperarle, le habían olvidado plenamente.

Pocas parábolas más apropiadas que ésta para nuestros días. En la Iglesia parece haber muerto la esperanza, en un tiempo en el que hasta la esperanza es presentada como cobardía. Los cristianos se avergüenzan de mirar a lo alto. Dicen que lo único que hay que hacer es trabajar en esta tierra. Confunden al esposo con el sudor de cada día. Y es verdad que el esposo tiene mucho que ver con ese sudor, pero no «es» ese sudor. Está entre nosotros, pero también está en ese país al que sólo se llega por la fe. Y un día vendrá como un grito en la noche. Ese día habrá en el mundo dos tipos de vírgenes alocadas: las que tenían el corazón muerto y las que lo tenían tan atareado que ni oyeron el grito en la noche, o, si lo oyeron, no lo reconocieron porque se habían olvidado ya del esposo a quien esperaban o decían esperar.

¿Encontrará vírgenes con las lámparas encendidas? *¿Cuando vuelva el Hijo del hombre encontrará fe en la tierra?* Ésta —Lucas 18,8— es sin duda la frase más dramática, más desgarradora que Cristo pronunció en su vida. ¿Temía que, un día, el grito nocturno del esposo pudiera sonar en un infinito desierto de sordos o dormidos?

BIENAVENTURANZAS, LAS OCHO LOCURAS DE CRISTO

Y, ahora, descalzaos, porque la tierra que vamos a pisar es de fuego. Vamos a hablar de las bienaventuranzas, las ocho locuras que resumen el mensaje de Cristo.

Y tendré que pedir perdón al lector por tratarlas ahora, después de haber esbozado ya las grandes claves del pensamiento de Jesús, cuando él, de hecho, colocó las bienaventuranzas como la gran obertura de su predicación. Pero es que Jesús, como los buenos oradores, gustaba de coger la sartén por donde más quema y comenzaba sus sermones por la cima, como el escalador, que señala la cumbre antes de que comience la escalada. Pero ¿quién es capaz de empezar a estudiar el mensaje de Jesús por esa cima en la que el aire, de tan puro, se vuelve irrespirable para el pequeño hombre? ¿Quién no se acobardaría al comenzar encontrándose con esta nueva zarza ardiendo? He preferido, por ello, colocar este comentario después de los dos capítulos anteriores, para resumir así, a una nueva luz más intensa, cuanto en ellos hemos dicho.

Las bienaventuranzas no son realmente —como a veces se ha pensado— una especie de prólogo brillante y literario del sermón de la montaña. Son su punto central, su meollo. Ocho fórmulas restallantes que resumen todo el nuevo espíritu que se anuncia. Todo lo demás, son aplicaciones. Porque, si en el Sinaí se concentró toda la ley en los diez mandamientos, en este nuevo monte nos encontramos con un nuevo —y bien diferente— decálogo. Lo que allí aparecía en rígidas fórmulas legales, se convierte aquí en bendiciones para los que vivan el nuevo espíritu. Allí se señalaban los mínimos que deben aceptarse; aquí se apuntan las cimas a las que hay que tender con toda el alma y la felicidad que espera a quienes las coronen.

Oyentes de ayer y de hoy

Pero antes de afrontar la escalada deberíamos preguntarnos cómo debemos oírlas. Y comenzar averiguando cómo las escucharon, qué sintieron quienes por primera vez conocieron este vertiginoso mensaje.

Una tradición artística no muy afortunada nos ha acostumbrado a imaginar a los

oyentes de este sermón de la montaña contemplando emocionados y felices a Jesús, escuchando la «delicia» de sus palabras con la más completa y fácil adhesión. Pero, evidentemente, no pudo ser así. Los sentimientos de quienes le escuchaban tuvieron que ser mucho más complejos. Los mismos apóstoles tenían que estar desconcertados, escuchando cosas que el Maestro nunca, hasta entonces, había dicho. Oían, sí, embelesados, pero tal vez más asustados y desconcertados. Si algo podía definir sus sentimientos, era sin duda la palabra «vértigo». Por vez primera se asomaban a toda la hondura-altura del alma de Jesús.

Este desconcierto tenía que reproducirse, multiplicado, en los demás. La mayoría de sus oyentes lo hacía por primera vez; era gente sencilla, pescadores, agricultores, arrieros, conductores de camellos, pastores. Tal vez se mezclaban con ellos algunos ilustres, pero la casi totalidad pertenecía a la clase campesina. Eran —según les llamaban los fariseos— *am ha ares*, el pueblo de la tierra, semianalfabetos en gran parte, sin otros horizontes que los de trabajar, comer, dormir y morir.

Era, ciertamente, gente que sabía lo que es el dolor y la lucha. Vivían en un tiempo y una tierra duros. Sabían que, cuando un año faltaban las lluvias en otoño, tal vez sería ya imposible la siembra y detrás vendría un año de hambre. Conocían el esfuerzo de mimar sus bancales de tierra, para que en las pendientes de los montes pudieran fructificar unos pocos olivos que daban cosecha sólo uno de cada dos años. Para poder simplemente comer, tenían que mantener una interminable guerra con la naturaleza.

Luego, estaba la otra guerra con las autoridades. La opresión no era, para ellos, un eslogan político. Se sabían esquilados por los impuestos, por todo tipo de diezmos y tributos. Arrendatarios, publicanos, cambistas, prestamistas, giraban en torno a cada casa y cada era, dispuestos a sangrar una buena porción de la cosecha, antes aún de que ésta pudiera llegar a los graneros.

Y estaba, además, el invasor romano, que imponía la ley con aparente tolerancia y real dureza. Raramente veía al procurador romano, pero su sombra pesaba sobre la vida concreta de cada uno. Y sentían bien cerca, y por desgracia, a la soldadesca romana que, corta de sueldo, se compensaba con todo género de tropelías.

Ésta era, realmente, la gente que escuchaba a Jesús. No dulces beatas, no «piadosas almas de Dios». Los más acudían a él, no porque esperasen recetas para su espíritu, sino urgentes respuestas para sus problemas humanos. Antes que a Jesús habían escuchado a muchos otros caudillos o cabecillas, de esos que nunca separan de sus labios la palabra «libertad». Pero sabían que la mayoría pronto terminaban detenidos y crucificados o, cuando no, huidos a las montañas y convertidos en bandoleros.

Pero Jesús era, o parecía, diferente. Éste, hablaba de los pobres, de los perseguidos, de los oprimidos, de los que tenían hambre. Pero parecía preocuparle más aclarar el sentido de esa hambre y de esa opresión que conseguir suprimirlos. Traía luz, no rebeldía. O, en todo caso, hablaba de «otra» rebeldía.

Difícilmente pudo escucharle aquella gente con los rostros beatíficos que suelen atribuirles los pintores. Los más seguramente no calaron lo que Jesús estaba diciéndoles y debieron de sentir, primero decepción, después cólera, ante aquel «repartidor de buenos consejos». Algunos, pocos, vislumbraron la enorme revolución que apuntaba detrás de la mansedumbre. Y éstos tuvieron que sentir vértigo ante aquellas palabras que ofrecían una nueva escala de valores. Aquellas expresiones, pensaron, eran relámpagos. Eran la invasión de la locura de Dios en medio de la cordura de los hombres. De repente, lo que el hombre valoraba, pasaba a ser estiércol. Y todo aquello de lo que el hombre huía como de una maldición, se convertía en la mayor fuente de felicidad.

Hoy, veinte siglos después ¿qué queda de aquel escalofrío? Son fórmulas que hemos oído tantas veces, que se han vuelto insípidas, la llamarada se tornó rescoldo, el vino generoso fue perdiendo grados hasta convertirse en un agua coloreada.

Tendríamos, por ello, para entenderlas que volver a descender a su fondo, como una gruta en cuyo fondo rocoso se oculta el difícil tesoro.

Y tal vez debiéramos detenernos para descubrir que, en todo caso, son palabras en las que se juega nuestro destino; palabras a vida o muerte.

Y no sería malo empezar pensando que este monte de las bienaventuranzas es como un preludio del Calvario. *El día que nuestro Señor enseñó las bienaventuranzas* —escribe Fulton Sheen— *firmó su propia sentencia de muerte*. Es cierto: no puede predicarse algo tan contrario a la sabiduría de este mundo, sin que el mundo acabe vengándose y llevando al predicador a la muerte. De hecho, Jesús enseñó las bienaventuranzas en un monte, y las puso en práctica en otro. Porque decir las cosas que dijo es el mejor camino para crearse enemigos. Predicar la pobreza, la mansedumbre, la paz, decir que son bienaventurados los perseguidos, no puede gustar a un mundo que sólo cotiza la riqueza, la violencia, el prestigio, el dominio, la comodidad, el sexo. Los que crucificaron a Cristo eran, simplemente, lógicos. Mucho más que quienes creemos que se puede ser, al mismo tiempo, ciudadanos del reino de Dios y de los poderes de este mundo. El sermón de la montaña es una opción. Y una opción por la locura. *La crucifixión no puede estar lejos de quien se atreva a decir: Ay de vosotros, ricos*. Tampoco puede estar lejos —¡ojo, lector!— de quien hoy se atreva a creerlo.

Por eso hay que subir a este monte descalzos y temblando. Por eso hay que empezar destruyendo la piadosa caricatura que unta este sermón y estas bienaventuranzas de dulzura y confitería. Éste es un monte de alegría. Pero de esa que hay al otro lado de la zarza ardiendo.

El camino de la felicidad

Y Jesús comienza la predicación de su Reino desplegando la gran bandera que centra todas las expectativas humanas: la felicidad. Su búsqueda es el centro de la vida

humana. Hacia ella corre el hombre como la flecha al blanco. El mismo suicida busca la felicidad o, cuando menos, el fin de sus desdichas. Y todo el que renuncia a una gota de felicidad es porque, con ello, espera conseguir otra mayor.

Es esta felicidad —esta plenitud del ser— lo que Jesús anuncia y promete. Pero va a colocarla donde menos podría esperarlo el hombre: no en el poseer, no en el dominar, no en el triunfar, no en el gozar; sino en el *amar y ser amado*.

¿Quiénes son los realmente felices? Ya en el antiguo testamento se intenta responder a esta pregunta. *Venturoso el varón irrepreensible que no corre tras el oro* decía el libro del Eclesiástico (31,8-9). *Bienaventurado el varón que tiene en la ley su complacencia y a ella atiende día y noche* anunciaban los salmos (1,2). *Felices los que se acogen a ti* (2,12). *Felices los que observan tu ley* (106,3). *Feliz el pueblo cuyo Dios es Yahvé, el pueblo que él eligió para sí* (33,12). En todos los casos, la felicidad está en querer a Dios y en ser queridos por él. Pero en el nuevo testamento este amor de Dios se convertirá en paradoja, porque no consistirá en abundancia, ni en triunfo, ni en gloria, sino en pobreza, en hambre, en persecución. El antiguo testamento nunca se hubiera atrevido a proponer tan desconcertantes metas. Ahora Jesús descenderá al fondo de la locura evangélica.

Las dos versiones

Antes de intentar desentrañar el sentido de las bienaventuranzas tenemos que detenernos un momento a señalar las diferentes versiones que de ellas ofrecen Lucas y Mateo. Para Mateo las bienaventuranzas son ocho, a las que se añade una fórmula de cierre de todas ellas. Están, además, redactadas en tercera persona. Las de Lucas se presentan en segunda persona, dirigidas directamente a los oyentes, y sólo son cuatro, pero van acompañadas de otras cuatro maldiciones paralelas.

Sobre estas diferencias se han escrito cientos de volúmenes, sin que los científicos terminen de ponerse de acuerdo. Aquí baste decir que no hay oposición entre unas y otras formulaciones, que más bien se complementan y aclaran. En san Lucas, las bienaventuranzas son más agresivas, presionan, empujan. En Mateo, aparecen suavizadas, se deslizan hasta lo hondo del corazón y la mente. En san Lucas, adoptan un tono realista, casi material. En san Mateo, tienen un sesgo más idealista. Probablemente las formulaciones de san Lucas sean más primitivas y recojan mejor el tono semita de Cristo. Las de san Mateo parecen influidas por el deseo posterior de evitar confusiones.

Quizá la verdadera aclaración esté en la diversidad de destinatarios que tienen los dos evangelios. San Lucas escribe para paganos o cristianos recién llegados del paganismo. Por eso sus fórmulas atacan directamente la raíz de la visión pagana del mundo: critican, sin rodeos, la riqueza; exaltan, sin atenuantes, la condición de los miserables de este mundo.

San Mateo escribe para un ambiente judío. Aquí el peligro es la falta de espíritu,

el cumplimiento literal de la ley. Acentúa por ello la línea más espiritual y recoge los valores —mansedumbre, limpieza de corazón, afán pacificador— que estaban más en baja para sus compatriotas.

Pero no se trata de dos visiones opuestas. Cada evangelista ha recogido lo que más le ha impresionado de las palabras de Jesús y les ha dado el inevitable toque personal. Juntas, ambas visiones nos permitirán asomarnos a toda la hondura del mensaje de Jesús.

Bienaventurados los pobres porque vuestro es el reino de Dios

A la puerta de esta bienaventuranza nos espera una gran dificultad: ¿a quién se está refiriendo Cristo, a los «pobres» como transcribe Lucas o a los «pobres de espíritu», a «los que tienen alma de pobre» que recoge Mateo? Desde que la Iglesia es Iglesia vienen unos y otros tratando de arrastrar la bienaventuranza hacia sus ideas. Para los pauperistas, Cristo estaría canonizando la pobreza material sin más; el hecho de ser pobre. Y, desde el otro lado, la comodidad burguesa se las ha arreglado para, sacándole el jugo a la formulación de Mateo, poder combinar riqueza con bienaventuranza.

Pero Jesús no pudo canonizar la simple ausencia de bienes materiales. Puede carecerse de todo y tener dentro del alma hectáreas de ambiciones, toneladas de envidia, kilómetros de deseos, montañas de codicia. *La tradición cristiana* —como escribió Mounier— *así como no es un dolorismo, tampoco es un pauperismo*. La bienaventuranza de Jesús, evidentemente, no puede referirse a la simple ausencia de riquezas, tiene que incluir algo más, Jesús no puede canonizar un vacío.

Pero si es claro que Cristo no llamaba bienaventurado al pobre por el hecho de serlo, mucho menos podía referirse al rico que, con la disculpa de que no está apegado a sus riquezas, sigue viviendo y disfrutando cómodamente de ellas. No se puede ser pobre de espíritu y vivir como un rico. El verdadero pobre de espíritu o es realmente pobre en lo material o terminará siéndolo, porque ese espíritu le llevará a compartir la pobreza de los que nada tienen.

Mas la bienaventuranza evangélica va mucho más allá que un puro problema de dinero. La palabra que Jesús usó para definir a los pobres fue *anaw* y este término señalaba en hebreo a un grupo muy concreto. *Anaw* eran los humildes, los oprimidos, los desgraciados, los cargados de deudas y de enfermedades, los desamparados, los marginados. Pero a esta palabra «pobre» añadían siempre los judíos una segunda expresión y hablaban de los «pobres de Yahvé». Eran éstos los que, precisamente por no tener nada, precisamente debido a su desamparo, se acercaban a Dios, ponían en él toda su confianza, cumplían su voluntad, observaban la ley.

Éstos son realmente los pobres de los que Jesús habla: los que no se detienen en la idolatría de las riquezas y no tienen otro Dios que Yahvé; los que viven «abiertos»

a él y a su palabra, los que no confían en el dinero, ni en los demás hombres y ni siquiera en sí mismos, sino en sólo Dios. Pobres son los que están permanentemente *disponibles* a caminar hacia Dios, los que no están atados a ninguna propiedad, porque nada tienen, los que, como el propio Jesús, no tienen una piedra donde reclinar la cabeza, los que son como él que, según la frase de Tresmontant, es «el vagabundo por excelencia».

Pobres son los que han elegido la libertad de no estar encadenados a nada de este mundo y ni siquiera a sí mismos, a sus ambiciones y sus orgullos. La miseria obligada es esclavitud, pero esta pobreza libre que Jesús pregona es liberación. La pobreza forzosa es carencia, vacío; la libre pobreza de Jesús es plenitud, es apertura hacia todo. Él no pide renuncia a la riqueza por la riqueza, lo que él pide es plenitud de Dios y renuncia a todo aquello que, en la riqueza, aparta de Dios, es decir: casi todo lo que la riqueza tiene de riqueza.

A estos hombres abiertos, Jesús les promete el reino de Dios. El que Mateo haya traducido «reino de Dios» por «reino de los cielos» hace que muchos confundan esta bienaventuranza con una ración de morfina: Cristo estaría engatusando a quienes viven en este valle de lágrimas con la promesa de otro reino celeste que vendrá más tarde. Pero Jesús no habla aquí para nada de «los cielos» como de algo separado de la tierra en que sufrimos. La traducción «reino de los cielos» —ya lo hemos dicho en otro lugar— responde simplemente al pudor con que los judíos eludían el nombre de Dios y aludían a él mediante una paráfrasis. El reino que Jesús anuncia a los pobres es ese que él viene anunciando desde el comienzo de su predicación, ese que «está en medio de vosotros».

No habla para nada de un paraíso «más allá», mito y opio que aletargara a los imbeciles. Lo que dice es que *en el seno de la presente humanidad, en el corazón de la actual creación, está ya en trance de formarse otra creación, nueva, que está formándose, construyéndose*. Es la humanidad nueva de la que él constituye el primer eslabón. Los pobres, los abiertos de corazón, los libres, los no encadenados ni al mundo ni a sí mismos, éstos formarán parte de esa nueva humanidad que, conducida por él, traspasa las barreras de este mundo.

*Bienaventurados los mansos
porque ellos poseerán la tierra*

No resulta fácil exaltar la mansedumbre en una civilización que idolatra la violencia y la convierte en medida de la verdadera grandeza y del auténtico poder. Fuerza, poder y violencia son la gran trinidad de nuestro siglo. ¿Y Cristo se atreve a llamar bienaventurados precisamente a los mansos? ¿Es esta bienaventuranza una exaltación de la debilidad, del apocamiento, de la falta de virilidad?

Tendríamos que comenzar por distinguir fuerza y violencia. Fuerte es el que crea, violento el que destruye. Fuerte es Dios, pero jamás violento. A él le interesa crear y

no destruir.

¿Y los mansos? José María Cabodevilla ha escrito:

Los mansos no son los débiles, ni tampoco los fuertes. No son los impotentes para combatir en la vida, ni son tampoco aquellos que utilizan su impotencia como un arma para derribar al enemigo, apelando a su compasión o su ternura. No son mansos quienes se rebelan airadamente contra la injusticia, pero tampoco son los que, con su resignación, contribuyen a la expansión del mal. Los mansos son, simplemente, los que participan de *la mansedumbre de Cristo* (2 Cor 10,1).

Con esta última frase nos hemos acercado al centro del problema. En el evangelio sólo dos veces aparece la palabra «manso», aparte de la bienaventuranza. Y las dos veces se refiere a Cristo. Él es el rey pacífico que, lleno de mansedumbre, entra en Jerusalén sobre un borriquillo (Mt 21,4-5). Y será el mismo Jesús quien diga a sus discípulos: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón y hallaréis descanso para vuestras almas; porque mi yugo es suave y mi carga ligera* (Mt 11,29-30). Frente a la dureza e intransigencia de los fariseos, Jesús se define como dulzura, alivio, refugio, descanso de las almas.

A la luz de estos dos textos entendemos qué quiere decir el evangelista cuando habla de los «mansos». San Pablo describirá también minuciosamente esta mansedumbre que debe tener el cristiano: *Revestíos de sentimientos de compasión, de bondad, humildad, mansedumbre, de paciencia, soportándoos mutuamente y perdonándoos si alguno tiene queja de otro* (Col 3,12-15).

La mansedumbre, pues, más que una virtud, puede definirse, como ha escrito López Melús, *un complejo de virtudes, una forma especial de la humildad y de caridad, que abarca la condescendencia, la indulgencia, la suavidad y la misma misericordia*.

Pero sería equivocado reducir la mansedumbre a la suavidad. Cristo era suave, pero no sólo eso. Era también fuerte. Le vemos cómo fustiga al mal sin rodeos. El ser manso no coarta su dignidad ante Pilato y Herodes. Le oímos proferir los más duros insultos contra los fariseos. Se atreve a decir que él ha venido a traer una guerra. Cuando alguien le golpea, no responde con otro golpe, pero sí levanta su palabra para protestar contra el golpe injusto.

En Jesús se unen fortaleza y mansedumbre. Como en toda mansedumbre auténtica. Tendríamos que decir que un manso es *quien muestra con suavidad su fortaleza interior*.

Y a estos mansos promete san Mateo que *poseerán la tierra*. La fórmula es extraña y más en san Mateo que tiende a espiritualizar todas las bienaventuranzas. ¿Es un premio material el que se promete a los mansos?

Tenemos que regresar a la terminología bíblica. Ya en el salmo 37,11 nos encontramos con que *los mansos poseerán la tierra y gozarán de gran paz*. Se está hablando de la tierra de promisión. No se trata de la propiedad material de unas

tierras, sino del hallazgo de una patria en la que el pueblo de Dios espera la llegada del Salvador. Este Salvador descubrirá que esa tierra de promisión es sólo un símbolo de *unos nuevos cielos y una nueva tierra* (Is 65,17 y 2 Pe 3,13) en los que se realizará el reino de Dios.

En definitiva, a los mansos se les promete lo mismo que a los pobres: unos y otros tendrán por herencia el construir la humanidad nueva y entrar en la vida eterna. También se les dará *lo demás por añadidura*. Los mansos se irán imponiendo con la dulce fuerza de sus espíritus. Serán más fuertes y eficaces que los violentos. Construirán, donde éstos sólo destruyen. Pero esta su victoria en la *tierra de los hombres* será sólo el anuncio de su gran victoria en la *tierra de las almas*.

*Bienaventurados los que lloran
porque ellos serán consolados*

Henos aquí ante otra bienaventuranza desconcertante. Sobre todo en la formulación más tajante de Lucas: *Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis*. ¿Estamos aquí ante una condenación de la alegría y una canonización de la tristeza? ¿Es que el llorar será bienaventuranza y toda risa es maldita? ¿Sólo entre lágrimas podrá el hombre caminar hacia Dios?

Evidentemente no se trata aquí de cualquier tipo de lágrimas. Y la clarificación la tenemos a todo lo ancho del antiguo y del nuevo testamento.

Ya en el antiguo teníamos preanunciada esta bienaventuranza. *Me volví —dice el Eclesiástico— y vi las violencias que se hacen debajo del sol y las lágrimas de los oprimidos sin tener quién los consuele* (4,1). Pero esta tristeza y llanto se convertirán en gozo bajo la mano de Dios: *Los que sembraron en llanto —dice el salmo— cosechen en júbilo* (126,5). Y será Isaías el gran profeta del llanto y del consuelo, porque el tiempo de la cautividad de Babilonia es el tiempo de las lágrimas. Por eso Isaías anuncia como la gran misión del Mesías la de ser el consolador universal. Vendrá —dice— *para consolar a los tristes y dar a los afligidos de Sión, en vez de ceniza, una corona* (61,3).

Éstos son los que Cristo proclama bienaventurados: los que son conscientes de que viven en el destierro, los que tienen llanto en el alma, los que experimentan que están lejos de Dios y de la patria prometida, los que sufren en su carne por estar sometidos a la tiranía del pecado, del propio y de los demás. Son los que sufren porque saben que *el amor no es amado*, los que sienten el vacío de las cosas y no se enredan en ellas con *la risa del necio, que es como el chisporrotear del fuego bajo la caldera* (Ecl 7,6).

A todos estos trae Jesús el consuelo y promete bienaventuranza: *En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis y el mundo se alegrará; vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo* (Jn 16,20).

Esta bienaventuranza comenzará a cumplirse ya aquí en la esperanza, pero sólo

tendrá realidad plena al otro lado, en la nueva Jerusalén. En ella *Dios será con ellos y enjugará las lágrimas de sus ojos y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajos, porque todo eso es ya pasado* (Ap 21,3-4).

No se anuncia pues la bienaventuranza a los que lloran por envidia de lo que no han podido conseguir, por rabia de su fracaso, por cobardía o mimos infantiloides. No se elogia aquí a los pesimistas, ni a los morbosos que gozan revolcándose en sus propias heridas.

De los que se habla es —como ha escrito muy bien Papini— *de los que sienten asco de sí mismos y compasión del mundo y no viven en la supina estupidez de la vida corriente y lloran la infelicidad propia y lloran los esfuerzos fallidos y la ceguera que retrasa la victoria de la luz —porque la luz del cielo no aprovecha a los hombres si éstos no la reflejan—, y lloran la lejanía de ese bien infinitas veces soñado, infinitas veces prometido y, sin embargo, por culpa nuestra y de todos, cada vez más lejano; los que lloran las ofensas recibidas, sin aumentar los problemas con la venganza y lloran el mal que han hecho y el bien que hubieran podido hacer y no han hecho; los que no se desesperan por haber perdido un tesoro visible, sino que ansían los tesoros invisibles; los que así lloran, apresuran con las lágrimas la conversión y es justo que un día sean consolados.*

Éstas son las lágrimas que Dios bendice: las que construyen y no las que adormecen; las lágrimas que no terminan en las lágrimas, sino en el afán de convertirse; las que, al salir de los ojos, ponen en movimiento las manos; las que no impiden ver la luz, sino que limpian los ojos para que vean mejor.

Para esos reserva Dios un infinito caudal de alegrías.

*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia
porque ellos serán hartos*

Volvemos a encontrarnos aquí con una doble formulación de la misma bienaventuranza. Para san Lucas son felices simplemente los que tienen hambre, para Mateo los que tienen un hambre muy concreta de justicia. Pero tendremos que leer ambos términos a la luz del lenguaje bíblico en el que las bienaventuranzas fueron escritas.

En todo el antiguo testamento el hambre parece ser un patrimonio de todos los elegidos de Dios, y no un hambre mística, sino un hambre puramente material ante todo. Abrahán e Isaac bajaron a Egipto empujados por el hambre. Gran parte de la historia de José gira en torno a la escasez de alimento que padecía Palestina. El pueblo de Israel tendrá luego que padecer mil formas de hambre en su caminar por el desierto de Sinaí.

En el nuevo testamento, Cristo y los suyos conocerán también el hambre material y la sed material. Hambre tuvo que pasar mil veces la Sagrada Familia en Nazaret y durante la huida a Egipto. Hambre pasó Cristo en el desierto. Y sus labios agonizaban

de sed en el Calvario.

¿Quiere esto decir que todo hambre y toda sed son, sin más, signos de bendición divina y anuncios de saciedad? Quiere decir, cuando menos, que, si el hombre no llena ese vacío de pan con una plenitud de envidias, el hambre es, como la pobreza, una situación de privilegio en el reino de Dios, una proximidad a él, pues Dios es amigo de llenar lo que está vacío. Serán saciados. Cuando se realice plenamente la bienaventuranza *ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol, ni ardor alguno, porque el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará a las fuentes de las aguas de la vida* (Ap 7,16-17).

Pero, entre todas las hambres, hay *una que toca la misma esencia de la vida cristiana*: el hambre y sed de justicia. ¿A qué alude san Mateo con la palabra «justicia»? ¿Habla de una justicia jurídica y social o de una justicia religiosa?

Es ésta una palabra muy típica de san Mateo. No la encontramos nunca en el evangelio de san Marcos. Una vez, y muy incidentalmente, aparece en el de san Lucas (1,75). San Mateo en cambio la usa siete veces. Y en las siete habla de la justicia de Dios. *Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos* (5,20). *Cuidad de no obrar vuestra justicia ante los hombres para ser vistos por ellos* (6,1). *Buscad primero el reino de Dios y su justicia* (6,33). Dos veces aparece relacionada con Juan Bautista: *Déjate ahora, porque conviene cumplir toda justicia* (3,5). *Porque vino a vosotros Juan por el camino de la justicia y no creísteis en él* (21,32). Y dos veces aparece en las bienaventuranzas mismas.

En todos los casos se refiere a una justicia interior que proviene de cumplir la ley, de hacer la voluntad de Dios. Justicia, pues, en Mateo es *caminar por la senda del bien*. No se habla, pues, directamente aquí de la justicia jurídica o social, aunque, como es lógico, estas justicias queden también incluidas dentro de la gran justicia de Dios. Todo el que lucha por algo justo está luchando ya por el reino de Dios, pero es claro que quien busca el reino de Dios tiene que hacerlo, además, con un espíritu que es el de Dios.

Tener hambre y sed de justicia es, pues, más que tener hambre y más que ser justos. Los bienaventurados son los hambrientos justos y los justos hambrientos, los hambrientos que no justifican su rencor en su hambre, los justos que no se sienten satisfechos ni de su justicia, ni de la de los que les rodean y siguen buscando una justicia más ancha, más, honda, más pura, una justicia que se parezca algo a la de Dios.

Estos hambrientos serán saciados. ¿De qué? No de pan, no de poder, no de privilegios. La justicia de los hombres conduce con frecuencia a un simple cambio de opresores, a que el hambriento se convierte en verdugo. Lo que se dará a los hambrientos de justicia es exactamente lo que hambreaban: justicia, amor, Dios. Se les dará una comida: hacer la voluntad del que está en los cielos. Y eso les saciará como saciaba a Cristo.

*Bienaventurados los misericordiosos
porque ellos alcanzarán misericordia*

Esta bienaventuranza nos la trascribe también solamente san Mateo y es, en apariencia, muy parecida a la que glorifica la mansedumbre. Comparando estas dos virtudes escribe López Melús:

Lo nuclear de la mansedumbre es la humildad de corazón, mientras que la misericordia se concibe ante todo como compasión del corazón. La mansedumbre, si bien se proyecta ordinariamente sobre los demás, tiene ya sentido referida a uno mismo; mientras que la misericordia, toda cuanta es, no se la concibe sino en relación al prójimo. Y la razón es porque la mansedumbre, que es una forma de humildad-caridad, carga el acento en la humildad; la misericordia, por el contrario, aunque haya de apoyarse generalmente en la humildad de la propia miseria, es formalmente caridad.

Pero en la Biblia la misericordia es mucho más que una virtud. Es una de las ideas fundamentales de ambos testamentos, es casi la definición de Dios. San Pablo saluda así a los fieles de Corinto: *Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación* (1,3). La misericordia es hija de Dios, un fruto que nace de él espontáneamente. Para Dios, ser justo es ser misericordioso. Por eso toda su obra —creación, redención— se define en clave de misericordia.

Ésta es la misericordia que se anuncia en el paraíso en el mismo momento de la caída (Gen 3,15); es la que sella el pacto de la alianza de Yahvé con todos los profetas (Gen 9,11; 17,9; Éx 19,5). Moisés proclama que *Yahvé es Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel* (Éx 34,6).

Ésta es la misericordia que cantan, en mil tonos, los salmos: *Él rescata tu vida del sepulcro y derrama sobre tu cabeza gracia y misericordia... Cuanto se alzan los cielos sobre la tierra, tanto se eleva su misericordia sobre los que le temen* (103).

Cristo, al encarnarse, será como la encarnación de esa misericordia de Dios. Se dice con una metáfora casi desconcertante: *Debía ser semejante a sus hermanos para llegar a ser misericordioso* (Heb 2,17). Toda su vida es un clamor de esa misericordia, su redención y su muerte son sus frutos visibles.

Lógicamente, para Jesús la misericordia debía ser el centro de la virtud. Muchísimas veces nos repite la primacía absoluta de la misericordia frente a los holocaustos y sacrificios (Mt 9,13; 12,17). Y es en nombre de esta virtud donde más duras se hacen las críticas a sus enemigos: *¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino y descuidáis lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la buena fe!* (Mt 23,23). Por eso pide a los hombres que sean *misericordiosos como vuestro Padre es*

misericordioso (Lc 6,36). Por eso anuncia tajantemente: *No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos. Dad y se os dará; una buena medida, apretada, rellena, rebosante, se os volcará en el seno; porque con la misma medida con que midiereis seréis medidos vosotros* (Lc 6,37).

Pero no sólo es que el que ame será amado y que el que socorra será socorrido. No es que, como dice Papini, *la ley del talión esté abolida para el mal, pero continúe en vigor para el bien*. ¿Qué sería de nosotros si Dios nos devolviera solamente una misericordia tan raquítica como la que somos capaces de realizar? Se mantendrá, más bien —como afirma Cabodevilla— *la proporción, pero no la equivalencia*. Por cada grano nuestro de trigo se nos devolverá un grano de oro; por nuestra pequeña misericordia hacia nuestros hermanos, se nos dará la gran misericordia de Dios; por una mano tendida, por un poco de pan, se nos dará nada menos que la salvación.

También, pues, esta bienaventuranza termina en el reino de Dios. Y concluye con el triunfo de los misericordiosos que un día oirán las más bellas palabras que conocerá la historia del mundo y de la humanidad: *Venid, los benditos de mi Padre, tomad posesión del Reino que os tengo preparado desde la constitución del mundo*.

Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios

También esta bienaventuranza aparece sólo en san Mateo. Y es típicamente suya. No son bienaventurados los limpios, sino los limpios de corazón. Mateo comienza por colocar desde el primer momento la pureza —originariamente una cualidad material — en la órbita del espíritu.

A todo lo largo del antiguo testamento y en el mundo moral de los fariseos la pureza es ante todo un problema legal. Son impuros algunos animales, es impura la sangre, son impuros los leprosos y los paganos. Pero es claro que Jesús no trata aquí de esa impureza, sino de otra limpieza interior.

En verdad también en el antiguo testamento encontrábamos ya, junto a la pureza legal, la búsqueda de otra «pureza del corazón». Cuando Abimelec toma a Sara por esposa creyéndola hermana y no mujer de Abrahán, aun cuando de hecho ha incurrido en impureza legal, Dios le reconoce *que lo ha hecho con pureza de corazón* (Gen 20,5-6). Y David se vuelve a Dios en los salmos pidiéndole *un corazón puro, un espíritu recto* (51,12).

Pero esta prehistoria de la pureza interior tendrá su plenitud en la nueva religiosidad proclamada por el evangelio, en contraste con el fariseísmo que, con el paso de los tiempos, ha ido acentuando las zonas puramente rituales y externas de la pureza.

La limpieza de corazón evangélica va, además, mucho más lejos que lo puramente afectivo y sensual. Para los hebreos, el corazón no era la sede de la afectividad, sino del pensamiento. En toda la Biblia vemos el corazón relacionado

con la búsqueda de la verdad y la huida de la mentira. Para el judío el corazón es el que piensa, jura, juzga, obra. El corazón es el centro de la vida intelectual. Podríamos decir que es, en el mundo hebreo, lo que nosotros llamamos hoy «conciencia».

Por ello la pureza de corazón es pureza de conciencia.

Escribe López Melús:

Consiste en alimentar el espíritu en la verdad y no en la vanidad y mentira; en pensar rectamente, en hablar con verdad, en hacer-obrar justamente. Pureza de corazón es, por consiguiente, pensar, hablar, obrar limpiamente, sin doblez, rectamente, según la norma de la ley eterna. Pureza es verdad, sinceridad, honestidad, santidad. E impureza de corazón es tener el espíritu impuro, manchada la conciencia. Es pensar mal, hablar falsamente, obrar injustamente, inmoralmente.

Esta pureza de corazón incluye también, aun cuando no sean centrales, los aspectos referidos a la vida sexual. Cuando Jesús señala las obras del corazón alude abiertamente a *los malos pensamientos, de los cuales proceden las fornicaciones, los adulterios, todo género de impureza* (Mt 15,19-20). Jesús ni magnifica la grandeza del sexto mandamiento del decálogo, ni lo anula. Reconoce, incluso, que una buena parte de la impureza del corazón, llega desde el campo de la afectividad y del sexo. No puede haber pureza de corazón donde hay impureza carnal, pero puede haber espíritus corrompidos junto a cuerpos materialmente puros. Es la suciedad de los sepulcros blanqueados.

A los puros de cuerpo y alma les promete Jesús que verán a Dios. ¿Hay una relación entre pureza y visión divina? *Únicamente los puros —escribe con certera audacia Cabodevilla— poseen el órgano adecuado para contemplar el rostro divino. Sólo los puros verán a Dios, porque sólo quien tiene ojos puede ver. El hecho de que los inicuos no lo vean no es tanto consecuencia de una prohibición moral cuanto una imposibilidad física. Y coincide con él Papini: Quien tenga el corazón rebosante de locos deseos, de ambiciones terrestres y de todas las concupiscencias que acucian a la gusanera que se retuerce sobre la tierra, no podrá ver nunca a Dios cara a cara.*

Pureza es limpieza, es claridad, es transparencia, es diafanidad, es luz. Quien tenga los ojos turbios de deseos, de mentiras, de ambiciones, de trampas, de turbiedad ¿cómo podría ver al Dios tres veces puro, tres veces santo? La condenación no será más que la prolongación de esa ceguera.

*Bienaventurados los pacíficos
porque ellos serán llamados hijos de Dios*

Cuando oímos la palabra «pacífico» pensamos inmediatamente en personas de carácter tranquilo, de temperamento apacible y bonachón, incapaces de molestar a nadie, desconocedoras de la cólera y, mucho más aún, de la violencia. Pero la palabra

original de la bienaventuranza de Mateo nada tiene que ver con ese tipo de hombres. La traducción literal debería ser «bienaventurados los pacificadores», los que hacen la paz, los que la construyen. Y no sólo en el sentido negativo de los mediadores en las discordias, sino en un sentido positivo de difusores, sembradores de paz.

Quienes oían a Jesús debieron de quedar asombrados. La paz siempre ha tenido menos cartel que la violencia. Y más en aquellos tiempos. Todas las teologías antiguas eran teologías belicosas. Los dioses del antiguo Egipto, de Sumer y Acad, de Canaán, de la Grecia antigua, consideraban la guerra como parte de su condición de dioses. Desde sus orígenes, la guerra estaba presente en la esfera de la divinidad, aun antes del nacimiento de los hombres. Eran dioses que se mataban entre sí, se castraban, se devoraban mutuamente. La teogonía antigua —génesis de los dioses— iba siempre acompañada de una teomaquia o matanza entre las divinidades. El hombre y el mundo serían la consecuencia de esas trágicas aventuras.

El Dios de los hebreos en nada se parecía a todos estos dioses-monstruos. Frecuentemente los cristianos, para subrayar el sentido pacífico del nuevo testamento, hemos exagerado el belicismo del antiguo, como si Yahvé fuera ante todo y sobre todo «el Dios de los ejércitos». Pero el Dios bíblico es un Dios centralmente creador y no destructor; sólo acepta la guerra en cuanto sea imprescindible para proteger a su pueblo. Pero ni hay guerra «en» el Dios bíblico (no puede haberla, por ser uno) ni la promueve jamás por su gusto.

Había, no obstante, en el nacionalismo judío raíces violentas, y en tiempos de Jesús la guerra contra el invasor romano se consideraba casi una obligación sagrada. Zelotismo y religiosidad se veían como inseparables.

Pero Jesús lo que anuncia es la paz, una paz activa. Quienes la realicen serán los verdaderos seguidores de su Padre, los continuadores de su obra creadora y no destructora.

Jesús apuesta radicalmente por la paz y no por una paz cualquiera —que puede ser simple ausencia de guerras— sino por una de positivo amor entre los hombres, por una paz sobre la que pueda asentarse un orden nuevo. Ese que era el gran sueño de todos los profetas: *Mi pueblo habitará en morada de paz, en habitación de seguridad, en asilo de reposo* (Is 32,18). La que los ángeles anunciaron (Lc 2,14). La que él encarnaba como *príncipe de la paz* (Is 9,6). La que, sobre todo, realizaría él mismo en la cruz: *Quiso el Padre reconciliar consigo todas las cosas, pacificándolas por la sangre de su cruz* (Col 1,19-20).

No se trata, pues, evidentemente de una paz aburrida y cobarde. Es una paz tensa y en lucha: *No penséis que he venido a traer la paz sobre la tierra; no vine a traer la paz, sino la espada* (Mt 10,34). Una lucha, no una siesta. Pero una lucha creadora, no destructora, que tiene, como objetivo y como medio, la vida y no la muerte.

A quienes adopten esta óptica suya, Jesús les anuncia que serán llamados hijos de Dios. En el antiguo testamento se daba este título a muchos personajes importantes: a los ángeles (Sab 28,1), a los reyes (2 Sam 7,14), a los magistrados y jueces (Sal 81,6)

al pobre y al justo oprimido (Sab 2,10). Pero se trata evidentemente de una filiación metafórica. Con Jesús, las metáforas se convierten en realidad, sus palabras son «espíritu y vida» (Jn 6,63), realizan lo que significan. Los que asuman el espíritu de Cristo podrán llamar, verdaderamente, Padre a Dios (Rom 8,15) porque serán, en verdad, sus hijos. *Ved* —comentará san Juan con palabras conmovedoras— *qué grande amor nos ha dado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y en efecto lo seamos* (1 Jn 3,1). Los sembradores de paz habrán comenzado así a sembrarla dentro de sus almas. Y en ellas crecerá y habitará *el Dios de la paz* (Rom 15,33; Flp 4,9).

*Bienaventurados los perseguidos a causa de la justicia
porque de ellos es el reino de los cielos*

La persecución es el signo de los elegidos, la cruz es el de los cristianos. Todo el antiguo y el nuevo testamento son una larga explicación de estas afirmaciones. Porque la proximidad de Dios se paga con la hostilidad de quienes nos rodean.

La vida del pueblo de Israel es una larga historia de persecución por parte de todos los pueblos que le rodean. Y esta cruz se multiplicaba en los profetas, que sólo a la fuerza, y coceando contra el aguijón, aceptaban esa terrible vocación. Un falso profeta puede recibir aplausos, uno verdadero sólo insultos. Los falsos profetas decían lo que los oídos de sus oyentes estaban deseando escuchar. Y eran aplaudidos por ello. Pero su palabra no iba más allá de los aplausos. Los verdaderos profetas decían lo que los hombres necesitaban oír, hablaban contra corriente de los deseos comunes. Y morían perseguidos o apedreados.

Ése será el destino que Jesús anunciará a los suyos: *Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros* (Jn 15,18). *Os echarán de la sinagoga; pues llega la hora en que todo el que os quite la vida, pensará prestar un servicio a Dios* (Jn 16,2). Por eso habría que decir que el cristiano «normal» es el mártir. *Los cristianos* —en frase de san Agustín— *somos los herederos del Crucificado*.

Se entiende el desconcierto de quienes escuchaban a Jesús. Todo en aquel monte, bajo el sol y junto al lago, anunciaba felicidad. Y he aquí que Jesús anunciaba, sí, felicidad, pero la colocaba en la pobreza, en el hambre, en la persecución.

Pero no en una persecución cualquiera. Mateo se cuida muy bien de precisarlo cuando añade: *Bienaventurados seréis cuando os injurien y persigan y digan todo mal contra vosotros, mintiendo, por mi causa* (Mt 5,12). No se trata, pues, de una persecución cualquiera y menos aún de una por nuestras culpas y errores. Se trata de una persecución basada en la calumnia (*mintiendo*) y una persecución hecha *precisamente* por ser discípulos de Cristo.

San Pedro comentaría hermosamente esta bienaventuranza en una de sus epístolas:

Si se os ultraja por el nombre de Cristo, dichosos sois, porque reposa sobre vosotros el espíritu de la gloria, que es el espíritu de Dios. Que ninguno de vosotros sufra por asesino o ladrón, o malhechor, o por injerencia en asuntos ajenos; mas si sufre como cristiano, que no se avergüence, sino que glorifique a Dios por ello (1 Pe 4,14-16).

Sufrir por ser cristiano, repitámoslo, es lo normal. El mundo no soporta el fuego, porque ilumina, pero también quema. Que las fuerzas del mal se levanten contra el evangelio es, no sólo comprensible, sino inevitable, siempre que el evangelio lo sea de verdad y no se haya convertido previamente en un edulcorante. Cuando monseñor Echarren señalaba que las relaciones entre la Iglesia y el Estado eran *normalmente tensas*, estaba señalando la condición media del cristiano en el mundo, que sólo puede vivir en relaciones *normalmente tensas* con la realidad que le rodea. El evangelio vivido es, efectivamente, una revolución, o, si se prefiere, una contrarrevolución frente a la anarquía que domina a los hombres.

Charles Maurras felicitaba a la Iglesia por haber quitado a los textos bíblicos su veneno revolucionario. *Isaías y Jesús, David y Jeremías, Ezequiel y Salomón* —decía— *daban, con sus ejemplos y sus palabras, los modelos del más puro frenesí. Entre los antiguos israelitas, los profetas elegidos por Dios al margen de las personas sacerdotales fueron agentes de desorden y de agitación.* Maurras, como tantos cristianos burgueses, estaba más cerca de los fariseos que de Jesús. La Iglesia de hoy sigue experimentándolo: comienza a ser perseguida en cuanto empieza a ser cristiana de veras. Pero eso ya estaba profetizado en esta octava bienaventuranza.

Jesús, el bienaventurado

Pero no entenderíamos las bienaventuranzas si no advirtiéramos que son, ante todo, un autorretrato de Cristo. Jesús ha sido, en rigor, el único ser humano que ha cumplido y vivido hasta el fondo las ocho bienaventuranzas.

Él fue *el pobre*. El pobre material y el pobre de espíritu. No tenía donde reclinar la cabeza y su corazón estaba abierto en plenitud a su Padre. Nació pobre, fue reconocido y seguido por los pobres, vivió como un trabajador, murió desnudo y en sepulcro prestado. Su pobreza santificó para siempre toda pobreza.

Él fue *el manso*. Era su dulzura lo que cautivaba a sus amigos y su fortaleza lo que aterraba a sus enemigos. Era su dulzura lo que atraía a los niños y su seriedad lo que desconcertaba a Pilato y Herodes. Los enfermos le buscaban, los pecadores se sentían perdonados sólo con verle. Consolaba a los que sufrían, perdonaba a los que le crucificaban. Sólo el demonio y los hipócritas le temían. Era la misma mansedumbre, es decir: una fortaleza que se expresa dulcemente.

Él *conoció las lágrimas*. Pero no las malgastó en llantos inútiles. Lloró por Jerusalén, por la dureza de quienes no sabían comprender el don de Dios que estaba

entre ellos. Lloró después lágrimas de sangre en Getsemaní por los pecados de todos los hombres. Entendió mejor que nadie que alguien tenía que morir para que el Amor fuera amado.

Nadie como él *tuvo hambre* de la gloria de su Padre. Se olvidaba incluso de su hambre material cuando experimentaba el hambre de esa otra comida que era la voluntad de su Padre. En la cruz gritaría de sed. Y no de agua o vinagre.

Fue *el misericordioso*. Toda su vida fue un despliegue de misericordia. Él es el padre del hijo pródigo y el pastor angustiado por la oveja perdida. Todos sus milagros brotan de la misericordia. Su alma, literalmente se abría ante aquellas multitudes que vivían como ovejas sin pastor.

Su corazón era tan *limpio* que ni sus propios enemigos encontraban mancha en él. *¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?*, se atrevía a preguntar (Jn 8,46). Él era la pureza y la verdad encarnadas. Era el Camino, la Verdad y la Vida. Por eso era verdaderamente Hijo de Dios.

Era la paz. Vino a traer la paz a los hombres, a reparar la grieta belicosa que había entre la humanidad y Dios. Los ángeles gritaron «paz» cuando él nacía, y fue efectivamente paz para todos. Al despedirse dijo: *La paz os dejo, mi paz os doy* (Jn 17,27).

Y murió en la cruz. Fue perseguido por causa de la justicia y por la justicia inmolado. Era demasiado sincero, demasiado honesto para que sus contemporáneos pudieran soportarle. Y murió.

Y, porque fue pobre, manso, limpio y misericordioso, y porque lloró y tuvo hambre de justicia, porque sembró la paz y fue perseguido, por todo ello, en él se inauguró el reino de Dios. Por eso, detrás de la cruz y la sangre, conoció eso que era para Bergson el signo y criterio más claro de la victoria: la verdadera alegría.

Las malaventuranzas

Si los cristianos hemos dulcificado las bienaventuranzas, hemos olvidado en cambio las maldiciones con que Jesús las acompañó. Porque no dijo Jesús sólo: «bienaventurados los pobres», dijo también: «ay de vosotros, ricos». Señaló la bendición de los que tienen hambre y la maldición de los que están repletos. Anunció el triunfo de los que ahora lloran y el fracaso de los que ahora ríen. Predijo la felicidad de los perseguidos e invitó a temblar a los que eran alabados por los hombres. Era una apuesta, una apuesta terrible con dos barajas ante las que todo hombre tenía que optar. Y no se trata de elegir entre la felicidad y la mediocridad, sino entre la felicidad y la desgracia. No hay término medio entre los pobres bienaventurados y los ricos malditos, ni entre los hambrientos y los repletos.

Las palabras de Lucas están ahí, secas, terribles:

¡Ay de vosotros, los ricos, porque habéis recibido vuestra consolación!

¡Ay de vosotros, los que ahora estáis repletos, porque tendréis hambre!
¡Ay de vosotros, los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis! ¡Ay cuando os alaben todos los hombres! Igual hacían sus padres a los falsos profetas (6,24-26).

Mateo no transcribe esas palabras de Jesús. Señala solamente el ideal. Pero Lucas escribe para una civilización pagana y tiene que afilar bien la punta de la espada de sus recuerdos. Tiene que clavarla bien a fondo en las entrañas de un mundo que valora sobre todas las cosas esa riqueza, esa plenitud, esa risa, esa cotización social. Lo mismo hubiera hecho de haber escrito para una civilización como la nuestra de hoy, igualmente pagana.

Medía bien lo revolucionaria que era su doctrina. Porque ya no se trataba sólo de señalar el ideal de la pobreza; contaba además el terrible peligro que la riqueza llevaba consigo.

No, no son las bienaventuranzas de Jesús una bella historia sentimental y dulce. Son la tremenda apuesta del hombre entre dos abismos. Los pintores cristianos lo han entendido así en sus visiones del juicio final. No hay un mundo intermedio de «malos poco malos» y «buenos poco buenos». La apuesta es radical, y sin intermedios.

En rigor, hasta podríamos decir que para el cristiano no hay ni siquiera opción entre dos posibilidades. Sólo hay una: parecerse a Jesús, el bienaventurado; ser perseguidos y morir como él; y encontrar, detrás de la sangre y el llanto, la vida y la alegría.

EL PADRENUESTRO

En la ladera del Monte de los olivos hay una basílica que no destaca precisamente por su belleza. Pero en la que el corazón del visitante se siente conmovido. Muchas generaciones han pasado por ella. Millones de creyentes han abierto allí sus labios en oración. Aquí construyeron Constantino y Elena, según nos cuenta Eusebio, una grandiosa basílica de tres naves, atrio porticado y con un grandioso peristilo que miraba a Jerusalén. A su lado se levantó un cenobio en el que habitaron más de mil monjes en los primeros siglos del cristianismo. Destruída primero por los persas y reconstruida más tarde por los cruzados, guarda en sus cimientos, como una preciosa perla, una misteriosa gruta. En ella, según la tradición, habría Jesús enseñado a orar a sus discípulos. Allí habrían sonado por vez primera las sagradas palabras del padrenuestro.

En el vecino claustro unas dulces monjas carmelitas enseñan hoy al visitante la colección de lápidas de azulejo que transcriben la oración del Señor en cuarenta y tres idiomas. Son lápidas de mediano gusto y están llenas de errores. La castellana escribe «hoy» sin hache; «así» con dos eses; dice «dexes» en lugar de «dejes»; pone «tentación» con ése y escribe «regno» en lugar de «reino». Tal vez el copista decimonónico, no muy conocedor de nuestro idioma, tomó la oración de algún libro impreso en el siglo XVII.

Pero lo que conmueve al visitante es tocar en este claustro la ecumenicidad de esa oración que tantas veces pasa inadvertida por nuestros labios y que allí, de pronto, se siente como el más profundo contacto que los hombres han tenido jamás con Dios.

El guía que nos acompaña desarrolla muchos argumentos para probarnos que fue precisamente en este lugar donde Jesús la enseñó a sus discípulos. Nos habla de la antigüedad de la tradición que señala este sitio; nos dice que aquí encontró Niccolò da Poggibonsi, un peregrino italiano del medioevo, una antiquísima lápida con el texto del padrenuestro en memoria del lugar donde se pronunció.

Y el peregrino de hoy, mientras oye a su guía, comienza a darse cuenta de que no es importante saber si se pronunció aquí o allí. Lo único milagroso, exaltante y enorme es el hecho de que esas palabras se pronunciaran, de que ese tesoro fuese un día puesto en nuestras manos de hombres. Con ellas, como diría Péguy, se nos

revelaba *el secreto mismo de Dios, el secreto mismo del juicio*.

Desde aquel día las relaciones entre Dios y los hombres ya no serían las mismas. Algo giraba, algo definitivo y terrible. Se abría una puerta directamente sobre el mismo corazón de Dios, una puerta que ya no se cerraría nunca.

Dirá Péguy poniéndolo en la boca del Padre:

Bien sabía lo que hacía mi Hijo Jesús cuando puso entre los hombres y yo esas tres o cuatro palabras del padrenuestro como una barrera que mi cólera y mi justicia no franquearán jamás. Pero ¿cómo querrán que les juzgue yo ahora después de eso? «Padre nuestro que estás en los cielos». ¡Bien sabía mi Hijo Jesús lo que había que hacer para atar los brazos de mi justicia y desatar los de mi misericordia! Así que ya no tengo más remedio que juzgar a los hombres como juzga un padre a sus hijos. Y ¡ya se sabe cómo juzgan los padres!

Sí, algo definitivo y enorme ocurrió en el mundo aquel día en el que Jesús anunció a los hombres que Dios era su padre y les invitó a tratarle como tal. Hasta entonces los hombres se habían inventado dioses tan aburridos como ellos, serios y solemnes faraones, dioses que se encolerizaban cuando un hombre encendía una cerilla en sábado o cuando se olvidaba de hacer una genuflexión ante los altares, dioses a quienes había que engatusar con becerros bien cebados.

Y he aquí que, de pronto, Dios bajaba —¿o subía?— a ser padre del hombre, convertía la religiosidad en una historia de amor, se ponía «a nuestra altura». No tronaba desde la zarza ardiente, ni había que descalzarse en su presencia. Bastaba, simplemente, con descalzar el alma. Adorarle era sinónimo de amarle. El mejor de los inciensos era sencillamente comenzar a sentirse hijo suyo. Orar era como tender la mano, como entrar en una casa caliente. Era... como si hubiera nacido un «nuevo» Dios.

Aquel día, en verdad, giró la historia del mundo. Si los hombres no se dieron cuenta es sólo porque la ceguera parece ser la parte más ancha de nuestra naturaleza.

Una larga historia de oración

La oración no nació, en realidad, aquel día. En todas las páginas de la historia de las que tenemos memoria existe un hombre que se vuelve a Dios y conversa con él. El hombre primitivo vivía con los ojos levantados a lo alto. Los testimonios que tenemos de él nos le muestran más en diálogo —oración, sacrificios— con Dios que con sus mismos prójimos. Y el ambiente en que Jesús se movió, lo hemos visto ya en capítulos anteriores, era radicalmente un ambiente empapado de oración. El judío piadoso oraba casi tanto como vivía.

Pero ¡qué mundo más diferente el de la complicada, retórica, oración de sus contemporáneos y la deslumbradora sencillez de la oración de Jesús!

Tal vez, aunque se trate de un texto muy largo, valga la pena recoger aquí, para situar la novedad que Jesús aporta, la oración que cada día debía recitar el judío piadoso y que fue sin duda el alimento espiritual de Jesús y de todos cuantos por primera vez le oyeron su novísima plegaria.

Era la llamada de las *Dieciocho bendiciones* (*Schemone Esre*) que rezan aún hoy, con más añadidos, los hebreos religiosos. Jesús la recitó, sin duda, centenares y aún millares de veces. Dice así:

Bendito seas, Eterno Dios nuestro y de nuestros padres, Dios grande, esforzado y terrible, Dios altísimo, que recompensas con tus mercedes y todo lo posees y recuerdas las gracias de los padres y aportarás con amor en tu nombre un redentor a los ojos de sus hijos. Bendito seas, Eterno, Rey que ayuda, libera y defiende, defensor de Abrahán. Tú sirves siempre, Señor, revives a los muertos y eres grande en la liberación. Tú fomentas la vida con misericordia y resucitas a los muertos con gran piedad; tú sostienes a los caídos y curas a los enfermos y desatas a los encadenados y guardas fidelidad a los que duermen en el polvo. ¿Quién es dueño, como tú, de la fuerza y quién se te parece, Rey que matas y resucitas y haces crecer la liberación? Tú eres santo y santo es tu nombre y los santos te alabarán siempre y cada día. ¡Bendito seas, Eterno, Dios santo!

Tú gratificas al hombre con el conocimiento y enseñas al mortal la comprensión; que tu gracia nos dé el conocimiento y la comprensión y el discernimiento. Bendito seas, Eterno, que gratificas con el conocimiento. Haznos volver a la torá, y acércanos a tu servicio, Rey nuestro, y haznos volver el rostro hacia adelante con íntegro arrepentimiento. Bendito seas, Eterno, que tanto perdonas. Mira nuestra miseria y defiende nuestra causa y libéranos pronto, en favor de tu nombre, pues tú eres un redentor poderoso. Bendito seas, Redentor de Israel.

Cúranos, Eterno, y nos curaremos; libéranos y nos liberaremos, pues tú eres nuestra alabanza y haz que la completa curación arranque todas nuestras llagas, pues tú eres el Eterno, Rey sanador, fiel y compasivo. Bendice bondadoso sobre nosotros, Eterno, Dios nuestro, este año y sus productos de toda especie, y pon tu bendición sobre la faz de la tierra; sácianos con tu bondad y bendice nuestros años como años buenos. Bendícenos, Eterno, bendecidor de los años.

Que no haya esperanza para los calumniadores; que toda maldad se pierda en un instante, que todos tus enemigos sean suprimidos; desarraiga y quebranta y destruye y somete, pronto y en nuestros días, a la realeza del mal. Bendito seas, Eterno, que quebrantas a los enemigos y sometes a los malvados. Que tus piedades se muevan sobre los justos y sobre los piadosos y sobre los ancianos de la casa de Israel, tu pueblo, y sobre lo que queda de sus escribas y sobre los prosélitos de equidad y sobre nosotros todos, Eterno, Dios nuestro y de nuestros padres, quienes pusieron su confianza desde siempre en tu nombre y en verdad, y pon con ellos

para siempre nuestra parte, a fin de que no seamos avergonzados, pues tuvimos confianza en ti. Bendito seas, Eterno, apoyo y confianza de los justos.

Escucha nuestra voz, Eterno, Dios nuestro, ten caridad y piedad de nosotros y recibe nuestra plegaria con piedad y voluntad, pues tú eres el Eterno, que oyes las plegarias y las súplicas; y no nos hagas volver con las manos vacías delante de tu faz, Rey nuestro, pues escuchas con piedad las plegarias de tu pueblo, Israel. Bendito seas, Eterno, Dios nuestro y de nuestros padres, desde siempre y por la eternidad; que eres creador de nuestra vida y escudo de nuestra liberación, de generaciones en generaciones. Gracias te damos y referiremos tu alabanza, por nuestras vidas, puestas entre tus manos, y por nuestras almas, en ti depositadas, y por tus milagros que cada día son con nosotros, y por tus hazañas y tus beneficios, que haces tú en todo tiempo, por la mañana y por la tarde, a mediodía y por la noche.

No carece esta oración de belleza. Y la imagen de Dios que encierra es infinitamente más limpia que la que nos transmiten muchas de las oraciones de los paganos o de las demás religiones contemporáneas. Yahvé es alguien próximo a quien reza esa oración, es un Dios único, salvador y redentor, un Dios justo y misericordioso con su pueblo elegido. Pero ¡qué lejanos estamos aún de la ternura, de la sencillez, de la transparencia filial del padrenuestro! Las *Dieciocho bendiciones* son doce veces más largas que la oración dominical en su versión más amplia, pero dicen muchísimo menos que ella. En la oración judía hay no poco de retórica, exclusivismos, afanes de venganza contra los enemigos. Todo un mundo de impureza que desaparecerá en la palabra de Jesús. Si quienes la escucharon por primera vez tenían el alma despierta tuvieron que darse cuenta de que aquello nada tenía que ver con cuantas oraciones conocían, un nuevo universo espiritual se abría ante sus ojos.

Las dos versiones

Si nos acercamos a los textos evangélicos no nos es fácil saber cuándo y cómo pronunció por primera vez Jesús el padrenuestro. Mateo coloca la oración dentro del sermón de la montaña. Jesús acaba de decir a sus apóstoles que no sean como los fariseos, que no se preocupen más de las apariencias que del corazón. Les ha dicho también que no usen la palabrería de los paganos y aun la de los mismos judíos contemporáneos suyos. Y es entonces cuando, sin que los apóstoles pidan nada, les enseña él espontáneamente cómo deben orar.

Lucas coloca, en cambio, la escena poco después de la estancia de Jesús en Betania, en casa de Marta y María. Nada dice del lugar. Dice sólo que *estaba en cierto lugar orando...* ¿Puede pensarse que este lugar fuese el Monte de los olivos donde Jesús se retiraba con frecuencia a orar y que está en el camino entre Betania y Jerusalén? Así lo ha interpretado la tradición, que coloca esta plegaria de Jesús cerca

de la Ciudad Santa y en el último año de la vida de Cristo.

Pero ¿es verosímil que Jesús no enseñase antes a orar a sus discípulos? La oración era algo muy fundamental para él, parte importantísima en el aprendizaje espiritual de los apóstoles. ¿Podríamos pensar, entonces, que tal vez Jesús repitió varias veces esta oración para que sus apóstoles la aprendieran bien, y que Mateo y Lucas la sitúan en dos de estos distintos momentos? No parece improbable.

La dificultad crece si tenemos en cuenta que ambos evangelistas transmiten también dos versiones distintas de la oración del Señor. Idénticas en su sustancia, la versión de Mateo es más larga y elaborada, más adornada y rotunda en sus frases. La de Lucas es más seca, restallante y concisa.

¿Es que Jesús pronunció de manera parcialmente distinta su oración en ambas ocasiones? Y en caso de que las variantes se deban a diferencias en la transmisión ¿cuál sería el texto primitivo? ¿Sería el de Lucas al que luego los cristianos, a la hora de transmitírselo de unos a otros, habrían añadido leves perífrasis? O, por el contrario ¿el original más antiguo sería el de Mateo, recortado después, por olvidos en la tradición que recoge Lucas? Las tres hipótesis tienen razones a favor y razones en contra y los científicos se dividen en su respuesta. Dos hechos hay solamente ciertos: que las diferencias entre uno y otro texto son en realidad muy pequeñas y accidentales, y que en la práctica de la oración de la Iglesia se impuso enseguida y permanece hasta hoy el texto de Mateo, tal vez, precisamente, por ser más rotundo y estar más adornado. Científicamente es difícil llegar más allá en nuestras averiguaciones.

La oración peligrosa

Sí sabemos, sin embargo, la enorme importancia que esta oración tuvo en la Iglesia primitiva y el respeto de que la rodearon los primeros cristianos. Era, en primer lugar, oración que no se entregaba ni enseñaba a todos. Rezarla constituía un privilegio que sólo se otorgaba a los ya bautizados. Era lo último que se enseñaba a los catecúmenos, en la misma víspera de su bautismo. Era como la máxima y más preciada joya de la fe.

Y aun los cristianos bautizados reservaban el rezo de esta oración para el momento más alto de la misa. Y la hacían preceder de fórmulas que señalaban su respeto. En la liturgia oriental de Crisóstomo se dice como introducción al padrenuestro: *Dígnate, oh Señor, concedernos que gozosos y sin temeridad, nos atrevamos a invocarte a ti, Dios celestial, como Padre, y que digamos: padrenuestro...* En la liturgia romana aún hoy el sacerdote precede la oración con la frase: *nos atrevemos a decir*, reconociendo la enorme audacia que hay en su contenido.

No ocurre así con el creyente de hoy. El padrenuestro es la primera oración que aprendemos de niños y hemos terminado por no saber ni lo que supone, ni lo que

encierra. J. M. Cabodevilla ha escrito con certero realismo:

Digo: «Dios es mi padre» y es como si dijera: «París es la capital de Francia». Lo digo con el mismo tono de voz, con la misma rutina con que se enuncian las verdades escolares, con la misma irresponsabilidad, con la misma convicción. Digo: «Dios es mi padre» y no experimento emoción alguna. Ni ternura, ni agradecimiento, ni alegría, ni orgullo. Y, bien mirado, habría razón sobrada para morir, en ese momento, de ternura, de agradecimiento, de alegría, y también de terror, de orgullo, y también de vergüenza.

Sucede con el padrenuestro como con la casa donde nacimos: que de tanto verla no la hemos visto nunca. Es parte de nuestra retina, de nuestra sangre. Ya no nos dice nada. Como una moneda que, de tan usada, ha perdido completamente su relieve. El rostro que representaba es ya una superficie lisa imposible de adivinar.

Así es como «la oración peligrosa» de los primeros cristianos se ha convertido en la oración rutinaria de los últimos. Tendríamos hoy que reconquistarla como quien descubre un continente o conquista en guerra una montaña. Tendríamos que volver a sentirnos como aquellos apóstoles que un día feliz oyeron de los labios de Jesús esas 58 palabras que son, en frase de Tertuliano, *resumen de todo el evangelio*.

La oración de la liberación integral

Antes aún de comenzar el análisis del contenido de cada palabra, debemos detenernos en dos miradas sobre su conjunto.

La primera para repetir que esa idea del padrenuestro como *resumen de todo el evangelio* no es una frase retórica. Efectivamente en sus pocas palabras se ofrece toda una síntesis de las correctas relaciones entre Dios y el hombre y de cuál es, consiguientemente, la liberación integral que Jesús nos promete.

Así lo subraya Leonardo Boff:

En la oración del Señor encontramos prácticamente la correcta relación entre Dios y el hombre, el cielo y la tierra, lo religioso y lo político, manteniendo la unidad del único proceso. La primera parte dice respecto a la causa de Dios: el Padre, la santificación de su nombre, su reinado, su voluntad santa. La segunda parte concierne a la causa del hombre: el pan necesario, el perdón indispensable, la tentación siempre presente y el mal continuamente amenazador. Entrambas partes constituyen la misma y única oración de Jesús. Dios no se interesa sólo de lo que es suyo —el nombre, el reinado, la voluntad divina— sino que se preocupa también por lo que es del hombre —el pan, el perdón, la tentación, el mal—. E igualmente el hombre: no sólo se apega a lo que le importa —el pan, el perdón, la tentación, el mal—, sino que se abre también a lo concerniente al Padre: la santificación de su nombre, la llegada de su reinado, la realización de su voluntad.

Así es como el padrenuestro no separa lo que Dios ha unido: la causa de Dios y la causa del hombre son, después de la encarnación, una única causa. Separarlas es mutilar a las dos. Olvidar a Dios por los problemas de la tierra, es ofender a Dios y quitar su último sentido a los problemas de esa misma tierra por la que decimos preocuparnos. Y creer que adoramos a Dios, dejando de lado el combate cotidiano de este mundo, sería adorar a otro ídolo que poco tiene que ver con el Dios verdadero, y conseguir, de paso, que algunos se olviden de ese Dios auténtico a quien nuestra falsa piedad convertiría en alienador y antimundano.

Por eso decimos que el padrenuestro es la oración de la liberación «integral»: porque en él se resume perfectamente esa «doble» apuesta de todo creyente.

Un segundo dato que quisiéramos subrayar es que el padrenuestro es la prueba del nueve de que la oración no es una fuga, una coartada para huir del combate del mundo. Al contrario: es una plegaria de un realismo total, que resume el dramatismo de la condición humana y, al mismo tiempo, abre las puertas a la esperanza y la alegría en que culminará todo combate auténtico del creyente.

Volvamos a dar la palabra a Leonardo Boff:

La realidad implicada en el padrenuestro no se presenta color de rosa, sino extremadamente conflictiva. En ella chocan el reinado de Dios y el reinado de Satanás. El Padre está cercano (nuestro) pero también lejano (en los cielos). En la boca de los hombres hay blasfemias, y por eso es preciso santificar el nombre de Dios. En el mundo impera toda suerte de maldades que exasperan el ansia de la venida del reinado de Dios que es de justicia, de amor y de paz. La voluntad de Dios es desobedecida, e importa realizarla en nuestras obras. Pedimos el pan necesario porque muchos, por el contrario, no lo tienen. Imploramos que Dios nos perdone todas las interrupciones de la fraternidad porque, si no, somos incapaces de perdonar a quien nos ha ofendido. Suplicamos fuerzas contra las tentaciones, pues, de otro modo, caeremos miserablemente. Gritamos que nos libre del mal, porque, de lo contrario, apostatamos definitivamente. Y, sin embargo, a pesar de esta densa conflictividad, la oración del Señor está transida de un aura de confianza alegre y de sereno abandono, porque todo ese contenido conflictivo — integralmente— se vuelve encuentro con el Padre.

Ni fuga, pues, ni vaselina. La oración cristiana planta su tienda de campaña en el mismo centro del combate humano. Y es profundamente significativo pensar que Jesús, a la hora de ofrecernos el último y más profundo resumen de su pensamiento, no lo haya hecho en un tratado teórico, en un sermón intelectual, sino en una oración.

Ante un mundo que sufre, son muchos los que no encuentran otra respuesta que la blasfemia contra el Dios que lo hizo. Otros apuestan por teorías filosóficas o económicas con las que esperan cambiarlo. Los más, se entregan a una pasiva resignación unida a un hedonismo dispuesto a gozar avaramente de las pocas alegrías que parecen quedarnos. La respuesta de Jesús es la oración unida a la lucha cotidiana.

Valdrá la pena acercarnos a su respuesta, palabra por palabra.

Padre

Y el primer asombro está ya en la primera palabra. El mayor asombro. ¿Es acaso normal que el hombre se vuelva a Dios —el todopoderoso, el creador de los mundos — llamándole sencillamente «padre»?

Padre, sin más. Es ésta una de esas palabras totales que se empequeñecen si se les añade un adjetivo. Decir «padre bondadoso» es mucho menos que decir sencillamente «padre». Decir «padre amante» es usar un pleonasmo estéril y retórico. El que es padre lo es del todo y con todas las consecuencias.

Es más: *el que es padre es padre ante todo, y el que ha sido una vez padre ya no podrá ser nunca más que padre* como escribió Péguy. No se puede ser «un poco padre», como no se puede ser «muy padre». Se es o no se es, sin añadidos.

Porque aquí no se dice que Dios nos ame «como un padre», o que actúe «paternalmente» con nosotros. Se dice rotundamente que *es* en verdad nuestro padre.

Tampoco se dice que Dios sea para nosotros «como nuestros padres», que, en su amor, se parezca a los padres humanos. Más bien habría que decir que son los padres humanos los que participan de su paternidad, los que se parecen a él en eso de ser padres.

Dios es incluso, para nosotros, padre antes que Dios. El primer mandamiento de la ley no dice: «Adorarás al Señor tu Dios», sino «Amarás al Señor tu Dios». El señorío va detrás del amor, detrás de la paternidad.

Y no sólo es padre porque nos hizo, porque nos creó. Decimos que el carpintero es autor de la mesa que hace, pero no es su padre. El artista se atreve a llamar «hijas» a las obras que crea. Pero él sabe que no es padre de sus estatuas, de sus cuadros, ni de sus poemas. La paternidad es una participación aún más total de la misma vida por el padre y el hijo.

Y nos confundimos si creemos que la paternidad de Dios sea menor porque se nos llame «hijos adoptivos» de Dios. Esta frase, que quiere simplemente señalar la distinción entre nuestra filiación y la del Unigénito, puede prestarse a confusiones. Entre los hombres, un padre adoptivo no es padre verdadero del adoptado; éste no participa verdaderamente de su vida, aun cuando participe de su amor. La adopción divina es una auténtica entrega de la *misma* vida de Dios. *Mirad* —dice san Juan— *qué amor singular nos ha concedido el Padre: que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos* (1 Jn 3,1).

Ante esta idea de llamar «padre» a Dios los santos saltaban de gozo. Nosotros nos hemos acostumbrado. Pero —como escribe Schürmann— *esta forma de dirigirse a Dios no es tan evidente como alguien podría suponer. Hacía falta que Jesús nos diera su permiso y nos alentara para invocar a Dios con esta palabra «padre», tan íntima y familiar*. Podríamos, incluso, decir que ésta fue la gran revelación que nos

hizo Jesús.

No porque él fuera el primero en usarla, sino porque la usó en un modo y una forma que jamás nadie había empleado. En realidad ya en el antiguo Oriente, y desde el segundo y aun tercer milenio antes de Cristo, los hombres hablaban de la paternidad de Dios. En oraciones sumerias anteriores a Moisés y los profetas encontramos la invocación de «padre» a Dios. En el himno de Ur a Sin, divinidad de la luna, se habla de él como de un *padre magnífico y misericordioso, en cuya mano está la vida de la nación entera*. Y en catorce pasajes del antiguo testamento oímos denominar a Dios como padre y al pueblo de Israel como hijo suyo.

Pero esta invocación toma un carácter completamente distinto en el nuevo testamento. Aparte de multiplicarse el número de veces que se usa esta palabra (sólo en los evangelios son 170) nos encontramos con que, en las oraciones de Jesús y en el comienzo del padrenuestro, se usa un vocablo que jamás se había dirigido a Dios: *Abba*.

Ya hemos comentado en otro lugar de esta obra el especialísimo sentido de esta locución. *Abba* era el nombre que el niño pequeñito dirigía a su padre. El Talmud escribe: *Cuando un niño prueba el gusto del cereal* (es decir: cuando lo destetan) *aprende a decir abba e imma* (papá y mamá). *Abba e imma* son, pues, las primeras palabras que el niño balbucea. Nadie antes de Jesús se había atrevido a dirigir a Dios una palabra de uso tan íntimo y familiar. Jesús en cambio, en su vida, usa siempre esa palabra y ésta es la que coloca al comienzo de la oración que pone en nuestros labios: con ella nos introduce en una familiaridad con Dios que jamás nadie había sospechado. Es la total confianza. Dios no es para nosotros sólo un «padre» más o menos metafórico, es lo que el «papá» para el bebé que aprende a balbucear. ¿No es acaso esto un giro decisivo en la historia de las relaciones del hombre con Dios?

¿Hacia un mundo de huérfanos?

Pero, antes de proseguir, no podemos esquivar una pregunta: ¿No es hoy *especialmente* difícil rezar el padrenuestro? ¿No es acaso cierto que —como afirmaba el famoso libro de Mitscherlich— *estamos en camino hacia una sociedad sin padre*?

Si el lector me permite citar una experiencia personal, recordaré que yo he sido durante quince años capellán de un colegio de huérfanas de periodistas y, por ello, en su casi totalidad de huérfanas *de padre*. Y, dado que mi espiritualidad personal se ha centrado siempre en el concepto de paternidad de Dios, me encontraba con tremenda frecuencia con una gran dificultad para hablar de Dios a aquellas niñas: cada vez que les hablaba del Dios-Padre que nos ama, alguna pequeña llenaba sus ojos de lágrimas. Ellas vivían el concepto de paternidad como ausencia, como vacío, como dolor inexplicable.

Por otro lado, en una civilización en la que tantos muchachos se escapan de sus casas, porque conciben la paternidad como opresión y la verdadera vida como

liberación de esa paternidad, para ellos opresora, ¿cómo pedir a esos jóvenes que recen con serena confianza y alegría a un superpadre-Dios?

Seríamos ingenuos olvidando que la vieja sociedad patriarcal está en quiebra. Y que los grandes ataques a la religión en nuestro siglo se han centrado, precisamente, en la idea de que Dios es, simplemente, la suplencia del «miedo a la libertad» (Nietzsche) o del «deseo de protección» (Freud). ¿Es, como este último afirmaba, la religión una *neurosis infantil colectiva* y Dios una *proyección compensadora del sentimiento de desamparo infantil*? ¿Es la religión, como piensa Marx, el refugio en un padre lejano e inexistente, para huir del choque con los mucho más reales hermanos que nos rodean? ¿No será, entonces, el padrenuestro el símbolo de esa religión evasiva, la apuesta por una cultura, por una sociedad superada en un mundo más libre?

Es bueno —creo— plantearnos los problemas así, sin rodeos, porque, efectivamente, *puede darse una forma patológica de vivir la fe en Dios como evasión del sufrimiento de este mundo y como búsqueda insaciada de consuelo* (Boff).

Por ello, será muy importante aclarar que en el padrenuestro *hablamos de la paternidad tal y como la vivió Cristo* respecto a su Padre. Y la vivió, en primer lugar, *como un hombre maduro*. Con la confianza de los niños, pero también con la decisión de los adultos. Y la vivió *como un hombre libre*. En Jesús, jamás la unión con su Padre es una dependencia alienadora. No le disminuye, le multiplica; le engrandece; le da sus verdaderas dimensiones como Dios y como hombre completo. Y es precisamente esta unión con la paternidad *la que le abre hacia sus hermanos*. Está ligado a los hombres, *porque* se sabe unido a Dios. Desunirse de Dios no sólo no le permitiría una mayor entrega a la lucha humana, sino que quitaría a ésta todo su verdadero sentido.

Una advertencia más. Tampoco esta idea de paternidad es un tributo a la masculinidad de la civilización que vivió Jesús. Al llamar Padre a Dios no estamos divinizando al sexo masculino y olvidando o minusvalorando la feminidad. Lo esencial de la paternidad de Dios no es la masculinidad, sino el amor. Un amor que los propios libros sagrados definen con frecuencia como maternal: *Como a un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo* (Is 66,13). *¿Puede acaso una madre olvidarse de su mamoncillo, no compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ellas se olvidaran, yo no te olvidaría* (Is 49,14). Por eso no exageraba el papa Juan Pablo I cuando afirmaba tajantemente que *Dios es Padre y, todavía más, madre*.

Así es como los ojos del cristiano, al rezar el padrenuestro, no miran hacia civilizaciones pasadas. Interpretan las mejores aspiraciones de nuestra cultura. No imponen un padre opresor o un machismo grotesco. Pero sí vuelven a dar sentido a tanto huérfano que confundió su libertad con un mundo de egoísmo sin amor.

Nuestro

Si es cierto —como decíamos— que cualquier adjetivo calificativo añadido al sustantivo «padre», lo rebaja más que concretarlo o subrayarlo, no ocurre lo mismo con el pronombre «nuestro». Ésta es, en realidad, la única palabra que añadida al concepto de paternidad la amplía y engrandece.

En la oración de Jesús ese pronombre es absolutamente sustancial. Algunas lenguas como el francés o el inglés (*Notre Père, Our Father*) lo ponen incluso delante de la palabra Padre. Ciertamente, una oración que empezase por «Padre mío» ni sería cristiana, ni se referiría al Dios verdadero.

Porque, en este caso, el plural es superior y anterior al singular. No es que Dios sea Padre nuestro, de todos, porque antes es padre de cada uno de nosotros. Al contrario: es padre mío porque, antes, es padre de todos. No se entra en la comunidad humana porque se sea, antes, hijo de Dios; sino que se es hijo de Dios porque se ha entrado en la comunidad humana. Dios es, forzosamente, lo contrario del egoísmo, del exclusivismo, del individualismo.

José María Cabodevilla —en su bellísimo libro-comentario a la oración de Jesús— lo ha formulado con frases que parecerán exageradas a algunos, pero que son perfectas teológica y evangélicamente:

El camino que lleva al Padre pasa antes por los hermanos. Más o menos explícitamente, el único acceso para llegar a Dios es a través del hombre. Cualquier atajo que el alma invente para ir en derechura al Padre, está condenado al descarrío. Cuando la religión quiso acotar asépticamente su campo y se limitó a ofrecer sacrificios al Altísimo, eludiendo todo menester temporal, olvidada de las viudas y los huérfanos, entonces fue precisamente cuando pervirtió sus fines: en vez de religar a los hombres con Dios, abrió el mayor foso entre Dios y los hombres. ¿Quién puede pretender llegar hasta Dios por las inciertas rutas del aire? «En medio de vosotros está Aquel que no conocéis». La proximidad o lejanía de Dios se mide por la proximidad o lejanía en que cada uno se sitúa respecto de sus hermanos.

Amor al hombre y amor a Dios son, pues, —contra lo que temía Marx— dos amores que no pueden contraponerse, que no pueden separarse. Son dos hermanos gemelos, tan unidos y próximos como la palabra «padre» del pronombre «nuestro».

¿Pero hasta dónde abarca ese «nuestro»? ¿Sólo al círculo de los bautizados? En cierto lenguaje oficial así podría decirse. Y la Iglesia así lo reconocía al no permitir siquiera rezar el padrenuestro a los no bautizados. *¿Cómo podría ser hijo e invocar a su padre* —decía san Agustín— *quien no ha nacido?* Por eso llamamos a esta plegaria la «oración de los fieles».

Mas también es cierto que la Iglesia es más ancha que sus límites. Y el mismo san Agustín escribía:

Únicamente el amor es lo que distingue a los hijos de Dios de los hijos del

diablo. Ya pueden signarse todos con la señal de la cruz; ya pueden responder todos amén; ya pueden cantar todos el aleluya; ya pueden bautizarse todos. En definitiva, sólo por la caridad se disciernen los hijos de Dios de los hijos del diablo. Los que tienen caridad han nacido de Dios; los que no tienen caridad no han nacido de él.

Son, pues, hijos de Dios todos los que le aceptan por Padre; son hermanos nuestros todos los que de algún modo participan de ese amor.

Más aún: Dios es Padre incluso de los que no le aman. Lo que constituye como padre a un hombre no es el amor con que él es amado, sino el amor con que él ama. Todos los hombres son amados, todos tienen en el alma esa semilla, presta a fructificar, de la filiación divina.

Podríamos, por tanto, hablar de tres círculos concéntricos. Una primera *filiación en semilla* de aquellos que no conocen a Dios, pero ya están siendo amados por él. Una *segunda* de aquellos que aman a Dios aunque aún no hayan llegado al evangelio. Y la *filiación plena* de quienes, por su incorporación a Cristo, participan en plenitud de la vida de Dios. Sí, una enorme familia de hermanos que se hace viva y consciente cada vez que rezamos esas dulcísimas palabras que abren la oración de Jesús.

Que estás en los cielos

Y, de pronto, gira la página. Si nos acaban de decir que Dios es padre, que está próximo a nosotros, que es de nuestra casa, ¿por qué ahora lo sitúan en los lejanos cielos? Se diría que, como se ha escrito, el Dios del padrenuestro *con una mano nos atrae y con la otra nos mantiene a distancia*.

Pero en realidad no se trata de distancia, sino de profundidad, no de lejanía, sino de trascendencia. La oración de Jesús empieza por decirnos que Dios está próximo, pero no es manoseable. El Dios Padre no deja por eso de ser eterno, trascendente, infinito, creador, omnipotente.

Este doble juego de proximidad y lejanía, de amor y asombro admirado es muy típico de los evangelios. También Jesús era próximo y lejano para sus apóstoles. O, mejor que lejano: hondo, alto, inabarcable.

Ésta es la idea que el padrenuestro explica hablándonos de los cielos. No es que Dios esté allí. Los cielos son sólo una metáfora ingenua para definir que Dios es grande, ancho, abierto, estable, fecundo, inmutable, alto, inmenso, dominador de todo. Una metáfora ingenua, repetiré, como todas las que pretendan hablar de Dios. No hay palabra humana que le aprese y le defina. Tenía razón el P. Malebranche cuando, en su primera clase de teología, decía a sus discípulos: *Si al hablaros de Dios, entendéis algo, esto quiere decir que me he equivocado*. Un Dios de quien se puede hablar no es el verdadero. *El Altísimo* —como formula Cabodevilla— *sólo puede ser comprendido como incomprensible*.

Por eso decimos que está en los cielos, porque nunca le podremos abarcar, porque nunca le terminaremos de encontrar. Está en todas partes, pero no terminamos de verle en ninguna. Tienen razón los salmos cuando dicen: *Si subo a los cielos, allí estás tú. Si bajo a los infiernos, allí te encuentro. Si tomo las alas de la aurora, si voy a parar a los confines del mar, también allí tu mano me coge, tu diestra me sorprende* (Sal 139,8-10). Pero también tiene razón el libro de Job cuando afirma: *Si voy hacia el oriente, no está allí; si hacia el occidente, no lo encuentro. Cuando lo busco al norte, no aparece, y tampoco le veo si vuelvo al mediodía* (Job 23,8-9).

Es así: paternal y lejano, cuidadoso de nosotros cada hora, y ausente no pocas veces de nuestros ojos; interior a nosotros e invisible; concediéndonos constantemente su cariño y obligándonos a seguirle buscando cada día. El Dios del padrenuestro es el papá querido a quien nunca terminamos de encontrar.

Santificado sea tu nombre

Ya hemos comentado en varias ocasiones la importancia que el nombre de las personas tiene para los judíos. El nombre es la definición de una persona, conocer su nombre es poseer la llave de su alma, injuriar o elogiar su nombre es pisotear o engrandecer su corazón.

Por eso los judíos hambreaban conocer el nombre de Dios. El Génesis clama: *Dame, te lo suplico, a conocer tu nombre* (32,30). Pero Dios parecía resistirse a entregar su nombre. Los judíos le llamaban entonces por aproximaciones: *El que está en los cielos; aquél a quien nadie ha visto; aquél cuyo nombre es santo; el Dios de Israel; el Dios de los ejércitos...* Cuando le ponen nombres más concretos le llaman *Adonai*, que significa simplemente «Señor»; *El*, que significa «fuerte, poderoso»; *Elohim*, que es un plural de intensidad de esa misma fuerza y poder; *Shadai*, que quiere decir «omnipotente»; o *Eliom*, que equivale a «altísimo»... En todos los casos son simples calificativos, no verdaderos nombres propios, como era corriente en las religiones de los pueblos circundantes.

Y un día, por fin, Dios se da a sí mismo un nombre: Yahvé. *Éste es para siempre mi nombre* (Éx 3,15). Pero, en realidad, tampoco éste es un verdadero nombre. La versión tradicional lo interpreta: «Yo soy el que soy». La más moderna traduce: «Yo soy el que seré». En ambas versiones queda clara la voluntad expresa de Dios de no revelar su nombre. La traducción más moderna señala más la vida de Dios; la más clásica acentúa su inmutabilidad. Unidas, expresan que Dios es y vive. Pero no van mucho más allá. En realidad tienen razón los musulmanes cuando afirman que sólo el centésimo nombre de Dios es el verdadero. Los primeros noventa y nueve que conocemos y usamos nosotros sólo son aproximaciones. Pero el centésimo no lo conoce más que el propio Dios, porque él es inexpresable.

Y tiene razón Dios para ocultar su nombre: ¡ha sido tantas veces mal usado, usado en vano, puesto al servicio de las causas más innobles! ¡Para tantos hombres es sólo

una muletilla, cuando no una blasfemia! O una disculpa para justificar la propia pereza a la hora de mejorar el mundo; o una respuesta cómoda para lo que no se entiende; o un nombre ilustre con el que se tapa una sucia maniobra.

Por eso es necesario que el nombre de Dios sea purificado. Es un nombre que deberíamos usar poco y con amor y temblor. Como aquel poeta que sólo alguna vez tocaba *la campana gorda del nombre de Dios* (J. M. Valverde).

Pero no basta purificarlo. El padrenuestro pide que ese nombre sea «santificado». ¿Y quién podrá santificar lo que es la misma santidad? El hombre puede, cuando más, no profanarlo. Y unirse a la obra con que Cristo santificó el nombre de su Padre. Sólo él lo hizo, en rigor, porque sólo él podía hacerlo. El hombre puede unirse a esa obra derribando sus ídolos, borrando de su corazón los becerros de oro, quitando de los labios y del alma todas esas falsas visiones de Dios de las que tanto usamos y abusamos.

Venga a nosotros tu reino

En el padrenuestro hay, en todas sus frases, un extraño balanceo, todo es y no es. Dios es padre, pero está en los cielos. El hombre pide a Dios que sea santificado lo que es santo. Ahora ruega que venga un Reino que está viniendo, que vendrá aunque el hombre no lo pida. Dios quiere que el hombre se incorpore, aunque sólo sea en deseo, a todas las tareas... que le son imposibles precisamente porque son obra de Dios.

En realidad creemos buscar a Dios y encontrarle, pero es él quien viene a nosotros; y nunca le encontraríamos si él no nos hubiera previamente encontrado. El hombre cree subir hasta Dios con su oración. Pero en rigor lo único que hace es describir en ella que Dios ha bajado hasta él.

Así sucede con el reino de Dios. Está viniendo a nosotros. Cuando un hombre pide que ese Reino venga, es que ese Reino ya se ha realizado en él. O se realiza en ese preciso momento en que se pide su venida y precisamente porque, al pedirla, el hombre hace sitio para que el Dios que ya venía pueda entrar en él. Porque —en frase de Cabodevilla— *Dios se nos entrega en tanto en cuanto le hacemos sitio, nos ama en la medida en que le permitimos que nos ame.*

En este juego del hombre que hace sitio y Dios que ama se va realizando ese reino de Dios que viene. Que al mismo tiempo está aquí y está viniendo. Porque también en esto Jesús parecía jugar un doble juego. Decía por un lado: «mi Reino está dentro de vosotros, en medio de vosotros». Y afirmaba que su reino no era de este mundo. En unas parábolas describía un Reino cuya semilla había comenzado ya a germinar, y en otras lo presentaba como un gran banquete que sólo se celebrará cuando terminen de llegar todos los invitados.

En realidad el reino de Dios era Cristo en persona. En él estaba ya la totalidad del Reino y el paso de los tiempos lo único que añadiría será el reflejo de Cristo en cada

alma. El número de espejos que recogen la luz del sol no aumenta la luz de éste. Pero Cristo es un sol vivo que, siendo pleno en sí, encuentra su plenitud de amor iluminando a muchos, a todos. Así es como el Reino que ya ha llegado, tiene aún que llegar a cada uno de nosotros, «en» cada uno de nosotros.

Hágase tu voluntad

Ésta es la más arriesgada, la más difícil de las peticiones del padrenuestro. En rigor nada desea tanto el hombre como que se haga su propia voluntad y nada teme tanto como que alguien le imponga la suya. Por eso muchos de los que rezan el padrenuestro se abstendrían muy bien de rezarlo si pensarán realmente lo que piden con él.

Porque para muchos —para casi todos, para todos menos los santos— la oración es una especie de lazo con el que queremos atraer a Dios hacia nosotros; que él nos sirva, en lugar de servirle nosotros a él. Pero orar verdaderamente no es un truco o un mimo a Dios para que nos conceda lo que deseamos, sino un esfuerzo para conseguir asimilarnos a lo que él desea.

Como expresa una oración litúrgica: *Para que nos concedas lo que deseamos haz que deseemos lo que a ti te agrada concedernos*. Pero nada hay más difícil que eso. En rigor una oración así sólo puede rezarse en el Huerto de los olivos: *Señor, que no se haga mi voluntad, sino la tuya*. Por eso se ha escrito con justicia que *si al decir «hágase tu voluntad» Dios nos cogiera la palabra tal vez no volveríamos a repetirlo*.

Una oración peligrosa, sí. Pero no tan peligrosa como creemos. Cabodevilla ha comentado que los hombres tenemos la costumbre de atribuir a la voluntad de Dios las desgracias que nos ocurren: Dios lo ha querido así, decimos. En cambio nadie atribuye a Dios el que las cosas vayan bien, nos parece o cosa natural o mérito nuestro. ¡Por lo visto sería voluntad de Dios el que todo nos marchase mal!

Tal vez por eso pensamos que pedirle a Dios que se haga su voluntad es como ponernos en lo peor. En realidad, lo que pedimos es que se haga la voluntad de quien es padre, de quien nos ama más que nosotros a nosotros mismos. Por eso al hombre le irá mucho mejor cuando se haga la voluntad de Dios que cuando Dios concediera los tontos caprichos que el hombre solicita. La voluntad de Dios es la felicidad; nuestros deseos sólo son calderilla.

El pan de cada día

Y he aquí que, de pronto, la oración parece girar: estamos hablando del reino de Dios, de su voluntad soberana y... surge una vulgaridad: alguien pidiendo pan. Se diría una salida de tono, la jaimitada de un niño que grita que tiene hambre en medio del sermón de un obispo. San Agustín decía: *Nada pidáis a Dios más que Dios mismo*. Y

sale el hombre pidiendo algo tan vulgar como comida.

A muchos teólogos les ha escandalizado tanto este viraje en la oración de Jesús que han corrido a buscarle interpretaciones místicas a la frase: Jesús estaría aludiendo al pan del alma, a la vida celestial, a la eucaristía, a la salvación...

Y, sin embargo, la oración del Señor habla simplemente de pan, sin metáforas, sin sentidos místicos. Jesús sabía que no sólo de pan vive el hombre. Sabía también que no vive sólo de palabra de Dios. El pan y la palabra eran, para él, dos necesidades profundas, ninguna de ellas vergonzosa, las dos imprescindibles para una vida verdadera.

No se puede, en cristiano, separar el pan de la palabra. Desde que Cristo se hizo hombre los intereses de la tierra son intereses del cielo. Y viceversa. Vivimos en un mundo demasiado dividido entre quienes prometen la gracia y quienes prometen el pan. Pero el Dios de los cristianos no es «separatista». Le interesa salvar a sus hijos y alimentarlos. Fue un solo y único Dios quien construyó el cuerpo y quien infundió el alma. Y, cuando estuvo entre los hombres, se preocupó de predicar y de dar pan a las multitudes hambrientas que buscaban su predicación.

Pedirle pan a Dios es, además, reconocer que es él quien nos lo da, que sólo él puede, en realidad, dárnoslo. Es reconocer que somos pobres y que todo lo necesitamos de su mano.

Santo Tomás decía que *toda petición es el prelude de la adoración*. Sólo se pide a quien tiene aquello que necesitamos. Sólo se pide desde la certeza de que él tiene lo que nosotros no tenemos. Es decir: sólo se pide desde la humildad y hacia la grandeza.

Sólo se pide, además, desde la esperanza. No se tiende la mano hacia el avaro, sino hacia el generoso. Sólo se pide cuando se ama y cuando uno se sabe amado. Y pedir sólo el pan para hoy, es tener la esperanza de que mañana lo volveremos a pedir y la certeza de que también mañana volverán a dárnoslo.

Este pan que pedimos es también «pan nuestro». Al «padre nuestro» es imposible, absurdo, pedirle el «pan mío». Todo es plural en esta oración. Plural el Padre, plural el pan pedido, plural la tentación que nos acecha, plurales las deudas contraídas, plural el mal de que esperamos ser librados. Quien reza esta oración sabe que no está solo. Que ni siquiera está solo él con su Padre. Quien reza esta oración sabe que la vida es una aventura que se vive en común con muchos otros hermanos y que sólo puede ser vivida y superada todos juntos. Los egoístas no encontrarán en esta oración ni un solo rincón en el que refugiarse.

Es, además, una oración exclusiva para gente pequeña, para niños. Se comienza llamando a Dios «padre» y se prosigue, lógicamente, pidiendo pan y protección. Un «adulto» sólo puede rezarla regresando a ser niño. Un «adulto» pediría automóviles o acciones de bolsa. Sólo un crío se atreve a ir comiendo un mendrugo de pan por la calle.

Sólo pan para hoy. Ésta es oración de pobres, de gentes que se atreven a vivir al

día, de hombres que no piden a Dios la riqueza, sino sólo la seguridad de que seguirá ayudándoles cada día, de creyentes que han tomado al pie de la letra el precepto de Jesús: *No os inquietéis pensando qué comeréis o qué beberéis. Vuestro Padre sabe que necesitáis bebida y alimento.* Oración de cristianos en suma: porque hace falta la fe de cada día para seguir pidiendo sencillamente el pan de cada día.

Perdónanos nuestras deudas

Decididamente, toda la vida del hombre entra en juego en esta oración tan breve. El que la reza se ha reconocido hambriento y necesitado en la petición anterior. Ahora va a reconocerse insolvente, incapaz de pagar a Dios las deudas por él contraídas.

¿A qué deudas se refiere esta oración? El evangelio de Mateo, que es el que usa la palabra «deuda», la emplea en su sentido arameo netamente religioso, como sinónimo de «pecado», de «ofensa a Dios», de «obligación» para con él. Lucas, que escribe para gentiles, emplea directamente la palabra «pecados».

Y, sin embargo, es bueno que se use la palabra «deudas» porque lo que pedimos a Dios es no sólo que nos perdone nuestros pecados, sino también nuestra falta de respuesta a todos sus dones. Debemos a Dios la vida, el tiempo, el alma, el sol. Le debemos el habernos amado tanto. El haberse hecho hombre por nosotros. Efectivamente: todo en nosotros es deuda como todo es don en Dios.

Pero es el pecado la mayor de nuestras deudas. Dice san Agustín:

¿Existe un hombre vivo que no haya contraído deudas para con Dios, en su espíritu o en su carne? ¿Quién se atrevería a presentarse plácidamente delante de su infinita santidad, arguyéndole de su inocencia? Quizá me preguntéis:

—Pero ¿también vosotros, santos obispos, también vosotros sois deudores?

—También nosotros, también nosotros le somos deudores.

—¡Cómo! ¿Vos también? Monseñor, no os hagáis esa injuria.

—Yo no me hago ninguna injuria. Digo sólo la verdad. Todos, todos nosotros somos deudores. San Juan nos lo confirma: «Si dijéramos que vivimos en comunión con él y andamos en tinieblas, mentiríamos y no obraríamos según verdad».

Mas sucede que el hombre prefiere olvidarse del pecado. Y el hombre moderno sobre todo. Era justo Pío XII al señalar que *el mayor pecado de hoy era haber perdido el sentido del pecado.* Toda una cadena de explicaciones psicológicas sustituyen a ese concepto que decimos envejecido. El mal pasa a ser un «complejo», y el pecado una obsesión que debería ser atendida por la psiquiatría o eliminada por la frivolidad.

Escribe el cardenal Greuter:

Nuestros antepasados sucumbían a las mismas tentaciones que nosotros, pero experimentaban por ellas un mayor pesar íntimo. Algunos no retrocedían ante severas reparaciones. Recordad cómo fundaban abadías, dotaban hospitales, y, después de haber sido poderosos, ricos y adulados, se enclaustraban hasta la muerte, para poder obtener con mayor seguridad el perdón divino.

Hoy, en cambio, se diría que pecado y arrepentimiento fueran cosas pasadas de moda. Algunos —como los fariseos— se sienten capaces de atontar a Dios a base de incienso y ceremonias. Otros —sin percibir que, con ello, insultan a su dignidad de hombres y a su libertad— confunden el pecado con una inevitable secreción del alma, por la que Dios no debería enfadarse demasiado.

Pero el que reza el padrenuestro sigue creyendo que el pecado es una herida que hay que restañar y una cuenta que hay que saldar. No convierte el pecado en una tragedia paralizante, pero no ignora que, con él, se abre una zanja entre el pecador y Dios. Zanja, por lo demás, tan fácil de salvar como rezar sencillamente esas pocas palabras que piden perdón. En todo caso la longitud del brazo del Padre a quien se invoca es mucho mayor que la zanja que puede separarle del hombre.

Así como nosotros perdonamos

Tal vez sea ésta la frase más desconcertante del padrenuestro, la que no deberíamos pronunciar sin temblar: pobre del hombre si Dios sólo le perdonase como él perdona. Y, sin embargo, Dios ha querido unir su perdón a los nuestros. No es que él perdone «porque» nosotros perdonamos; tampoco que él perdone «como» nosotros lo hacemos. El hombre no puede ser un modelo para Dios. Es, simplemente, que Dios quiere que entre él y los que le aman se constituya una comunidad de perdonadores de la que quede excluido el que no se decida a perdonar a los demás.

Tampoco es hoy el perdón fruta de moda. A muchos les parece una cobardía, una debilidad. Ya Volney afirmaba que *el perdón de las injurias, lejos de ser una virtud, llega a ser una inmoralidad y un vicio*. Y muchos cristianos, que no se atreven a ser tan brutalmente sinceros, dicen realmente lo mismo cuando aseguran que ellos *perdonan, pero no olvidan*.

El rencor es uno de los nuevos reinos de nuestro mundo, convertido en una teoría de trincheras. Ahí están las hostilidades de pueblos y de clases sociales que, cada cierto número de años, engendran el monstruo de las guerras. Ahí están las luchas políticas armadas del insulto y la zancadilla. Ahí pululan los odios familiares, transmitidos hereditariamente de generación en generación. Con razón se ha dicho que todas nuestras vidas estarían en peligro si los ojos de los hombres fueran un par de pistolas.

Cristo conoció ya esta víbora negra en el corazón de los hombres. La padeció en su carne, la experimentó en sus mismos discípulos. *Haz bajar fuego del cielo*, le

decían al pasar ante las ciudades inhospitalarias. Y él tenía que reprenderles: *No sabéis de qué espíritu sois* (Lc 9,55). Por eso unía tercamente el perdón de Dios al perdón de los suyos.

Alguien ha recordado que en los billetes italianos hay escrita una frase que dice: «La ley castiga a los falsificadores de moneda». Con lo que el falsificador se ve obligado a copiar en su billete falso esa frase que le condena. Sin ella, su billete falso mostraría muy claramente que lo es.

Algo así quiso que ocurriera en el padrenuestro: para entrar en la comunidad del perdón hay que rubricar que se está perdonando. Porque el único pecado que Dios no perdona es el de quien se niega a perdonar.

No nos dejes caer en tentación

Si la primera parte del padrenuestro se construyó bajo el signo de la luz —el Reino que viene, el nombre de Dios que es santificado, su voluntad que es cumplida— esta segunda parte parece tener los pies bien puestos en la tierra. Tenemos hambre, dice la primera petición. Somos pecadores, recuerda la segunda. La tentación nos rodea, recuerda esta otra.

Jesús no fue en su vida ningún optimista fanático. El mundo no era color de rosa para él. Sabía y decía que el hombre vive en claro peligro de perderse. *Velad y orad para que no entréis en tentación* (Mc 14,38), gritaba a sus apóstoles. Y repetidas veces pintaba a los suyos un horizonte de guerras, calamidades, persecuciones para los elegidos. Serán zarandeados por el mal; surgirán falsos mesías y profetas (Mt 7,15; 24,26); muchos de los escogidos naufragarán.

Sabe también que la tentación no es objetivamente mala. Es, puede ser, incluso, un signo de la predilección de Dios. Así aparece en numerosas páginas de la Biblia. *El Señor os tienta para saber si le amáis*, se lee en el Deuteronomio (13,4). *El oro se prueba en el fuego y los hombres gratos a Dios en el crisol de la tribulación* escribe el Eclesiástico (2,5). *Como tú eras grato a Dios* —dice el ángel a Tobías— *convino que la tribulación probase tu fidelidad* (Tob 12,13). *El que no ha sido probado* —completa el Eclesiástico— *sabe muy poco* (34,10).

Todos los grandes personajes bíblicos pasaron por las manos de la tentación: Abrahán fue nombrado padre de todos los hombres *cuando* aceptó sacrificar al que había engendrado. Job consiguió el premio *después* de pasar por todo tipo de pruebas. Moisés sucumbió en la tentación de desconfianza al golpear por dos veces la roca. Los apóstoles fueron «cribados» por Satanás. Cristo mismo estuvo en sus manos.

También está en las manos de la tentación el cristiano de hoy. Y debería alegrarse. Porque —como ha escrito Michelet— *un mundo en donde todo rodase sobre resbaladizos raíles resultaría empequeñecido*. Toda alma llegaría en él a ablandarse y a ser ya incapaz de todo ímpetu.

Mas si la tentación puede multiplicar el alma, puede también encadenarla en la

caída. Jesús sabe que muchos perecen en ella, todos los que se fían de sus propias fuerzas. Por eso el padrenuestro se vuelve a quien tiene todo poder, al «más poderoso» que puede encadenar e inutilizar al «poderoso».

Mas líbranos del mal

Porque el mal existe. El padrenuestro, que se abrió con la palabra más tierna, se cierra con la más inquietante. Especialmente si la traducimos literalmente y leemos: líbranos del Malo, de Satanás.

Jesús, ya lo hemos dicho en el capítulo de la tentación de Jesús y volveremos a decirlo, cree rotundamente en la existencia y el poder de Satanás. Desde el principio, y aun antes de su actuación pública, Jesús se enfrenta con Satanás como su verdadero enemigo. Y no se trata de puras metáforas. Nadie ha visto tanto como Jesús la peligrosidad de Satanás, porque nadie sabe tantas cosas de Satanás y su obra como Jesús. Él sabe que Satanás será vencido, le ha visto caer del cielo como un rayo (Lc 10,18); pero sabe también que sigue dando vueltas en torno a nosotros como león rugiente buscando a quién devorar.

Por eso señala su arriesgada presencia en el padrenuestro. La oración se balancea desde ese «Padre» inicial, hasta ese «malo» final como una tremenda apuesta. Apuesta entre dos paternidades. Jesús no sólo anuncia que Dios es Padre de quienes le aman. Habla también de una paternidad diabólica: *Vosotros —dice a los fariseos— sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre* (Jn 8,44). Así como la salvación hace al hombre participar verdaderamente de la vida de Dios, así también con el pecado nos comunica Satanás algo de su propia vida, de su propia muerte.

El hombre tiene que apostar entre esas dos paternidades. Y el que reza se vuelve humildemente a Dios para que le libre de esa segunda oscura paternidad de Satanás.

Porque el hombre —¡ay!— puede apostar por el mal. Entre el amor y el egoísmo, puede elegir el egoísmo. Entre la compañía y la soledad, puede optar por la soledad. Entre el amor y el odio, puede preferir el odio. Entre la paz y la guerra, puede quedarse con la guerra. Entre el cielo y el infierno, puede encaminarse al infierno.

Sí, digámoslo: también podríamos traducir ese «líbranos del mal» por un líbranos del infierno, siempre que no se entienda que es Dios quien empuja a los hombres hacia él. Sólo quien elige la paternidad de Satán desemboca en ella. La condenación es preferir estar lejos de la paternidad de Dios. Condenarse es caer en el mal y elegir permanecer en él. *El cielo —escribe Evelyn— se recibe. El infierno se lo fabrica uno mismo, entregándose a la desesperación.*

Es de este mal del que le pedimos a Dios que nos ayude a librarnos. En realidad se lo habíamos pedido ya en la primera parte del padrenuestro, porque el infierno es literalmente el lugar donde no se experimenta la paternidad de Dios; el lugar donde no tiene sentido la palabra «nuestro», porque no hay otra cosa que egoísmo y soledad;

el lugar donde no se cumple la voluntad de Dios ni es santificado su nombre; donde se realiza lo contrario, exactamente lo contrario del reino de Dios.

De esa negrura pedimos al Padre que nos libre, porque esa negrura es la esclavitud. En el prefacio que el Misal Gelasio anteponía al padrenuestro, se lee una frase misteriosa y profundísima: *Padre es la voz de la libertad*. Sí, el hijo pródigo era libre mientras permaneció en casa de su padre, se hizo esclavo cuando huyó de ella en busca de la libertad. *Ya no eres esclavo, sino hijo*, dice con absoluta precisión san Pablo (Gál 4,7). El que es hijo es libre, el que renuncia a la filiación se esclaviza. El que es padre, libra. El fruto de esa liberación es el cielo, es decir: el disfrute pleno de la paternidad; es decir: la libertad.

Bajo el signo de la confianza

Así se cierra la oración de Jesús. La tradición cristiana aún le ha añadido una pequeña coletilla, el «amén» que resume la confianza de quien la reza: así es, así va a ser, así será. A lo largo de unas pocas palabras, el hombre ha visto transcurrir todos los grandes problemas de su destino: el reino de Dios que viene, y la presencia del mal que nos amenaza; el pan por el que tenemos que luchar cada día, y el nombre de Dios que tenemos que descubrir aunque sabemos que es indescifrable; el milagro de que Dios sea nuestro Padre, y el riesgo de la tentación que puede arrebatarlos. Ahora ya sólo falta decir que sí a todo, como quien posa el hombro sobre la almohada de la paternidad de Dios que abrió la oración.

El hombre sabe que todo acaba bien para quien ama. Dios lo sabe también. El poeta Péguy no se equivocaba, por eso, al poner en los labios de Dios estas palabras:

*Dichoso el que duerme en su cama bajo la protección de estas tres o cuatro palabras
que van delante de toda oración como las manos del que reza van delante de su rostro
y que me vencen a mí, el invencible,
que avanzan como una gran proa que abriese camino a un pobre navío
y que rompen el oleaje de mi cólera.
Luego, cuando la proa entera ha pasado, ya pasa todo el navío y toda una flota entera, tranquilamente.*

Por Cristo nuestro Señor

Oración dominical, así ha llamado siempre la Iglesia al padrenuestro, oración del Señor. Y no sólo porque Jesús se la enseñara a sus discípulos, sino porque también toda ella habla de él. Lo mismo que dijimos que las bienaventuranzas eran una

especie de autorretrato de Jesús, podemos ver ahora, en esta oración, un resumen de lo que eran la oración y la vida entera de Jesús.

Escribe Cabodevilla:

De arriba abajo el *Pater* entero señala a Cristo, rezuma a Cristo. No habla de él, por supuesto; no lo cita, porque es precisamente él quien habla a lo largo de toda la plegaria. Son sus efectos y deseos los que ahí se expresan.

Él nos enseñó que Dios era nuestro Padre, nuestro papá querido. Él vivió como nadie esta paternidad y esta filiación. Él nos transfirió esa vida del Padre y nos nombró herederos de esa herencia.

Él descubrió que esa paternidad era de todos, que nadie podía acaparar a Dios sin destruir su verdadera esencia. Nos enseñó hasta qué punto, hasta qué profundísima raíz éramos hermanos. Él borró los conceptos de «tuyo» y de «mío» y los sustituyó, ya para siempre, por la participación de todos en lo que es «nuestro».

Él, venido desde la orilla de Dios, nos enseñó qué lejos y qué cerca estaban los cielos y la tierra. Él hermanó lo fugitivo y lo infinito. Él firmó el acta de defunción de los pequeños dioses, que sólo eran de la tierra, y acercó a los hombres al Dios eterno de los cielos.

Él dedicó su vida a santificar el nombre de Dios; nos enseñó su verdadero nombre. Sólo él lo conocía. Ahora lo sabemos nosotros porque él quiso revelárnoslo.

Con él vino el reino de Dios. Él era el reino de Dios. Él nos enseñó cómo también nosotros formaríamos parte de ese Reino, y cómo ese Reino no estaría completo hasta su segunda y definitiva venida.

Su vida no fue otra cosa que el cumplimiento de la voluntad de Dios. Realizarla era su alimento; anunciarla era su mensaje; cumplirla, en el cielo y en la tierra, no será otra cosa que vivirla como él la vivió.

Él es nuestro pan. Suyo es el que sustenta nuestro cuerpo y él es quien alimenta nuestras almas. El banquete definitivo será él. Hoy el pan eucarístico de su cuerpo es ya un anuncio y un comienzo de ese otro pan de la eternidad que no se acabará nunca.

Por su redención se perdonan nuestras deudas. Él era el Cordero que quitaba los pecados del mundo, su sangre derramada fue el gran rescate. Él fue el perdonador, el verdadero reconciliador.

Él —que quiso ser tentado— nos enseñó a vencer la tentación. Él es nuestra fuerza. No se limitó a darnos consejos ni lecciones. Fue por delante.

Y él es nuestro escudo contra el Maligno. Nos libró de sus manos; recortó su poder; puso en las nuestras las armas con que derrotarle. Él era el libertador de todo mal.

Por eso esta oración sólo puede rezarse porque él nos la enseñó y en nombre suyo. Por Cristo, con Cristo, en Cristo, como dice la liturgia. Así lo rezaron los primeros cristianos. Así lo han seguido rezando las generaciones. Así resonará mientras el mundo sea mundo.

LA CABEZA DEL BAUTISTA

Habíamos dejado a Juan a la orilla del Jordán, bautizando. Volvemos a encontrárnosle cuando se enfrenta con la hora decisiva de su destino. ¡Misterioso destino el de Juan Bautista! Es el primero en conocer —en «reconocer»— a Cristo y, sin embargo, conociéndole, no le sigue. Es el personaje a quien los evangelios dedican, después de Jesús, mayor espacio —mucho más que a la Virgen, casi más que a todos los apóstoles juntos— y, sin embargo, podríamos decir que no fue «cristiano». Fue, como diría Cristo, *el mayor de los nacidos de mujer* y, sin embargo, el más pequeño en el reino de los cielos fue más afortunado que él (Mt 11,11).

Juan tuvo, efectivamente, una conducta que nos desconcierta. Señaló a Cristo, invitó a los demás a seguirle, aceptó el que varios de sus discípulos —cinco, al menos, de los doce fueron antes discípulos de Juan— siguieran a Jesús, pero él prefirió continuar bautizando y predicando por su cuenta.

Hubo, incluso, una cierta rivalidad, no entre él y Jesús, pero sí entre sus discípulos y los de Cristo. El evangelio de san Juan, tras narrar el diálogo de Jesús con Nicodemo, añade que *Jesús fue después con sus discípulos al territorio de Judea y habitaba allí con ellos y bautizaba* (3,22). Unos versículos más tarde precisará que *Jesús no bautizaba por sí mismo, sino sus discípulos* (4,2). ¿De qué bautismo se trata? ¿Qué finalidad tenía y por qué lo practicaban sus discípulos y no él personalmente? ¿Dónde se realizó esta tarea y cuánto duró? Son preguntas para las que no ha encontrado respuestas ni la exégesis ni la teología. Y, prácticamente, las olvidó el arte, que desconoce esta tarea bautizadora de Jesús y los suyos.

Es, sin embargo, un período de la vida de Jesús que no debe ser ignorado. San Juan Crisóstomo sostiene que este bautismo no era aún el que Jesús inauguraría, sino un bautismo gemelo al practicado por Juan el Bautista y que tendría, como aquél, el único fin de *conducir a Cristo a los que se bautizaban*. Pero en algo debían de diferenciarse porque, como cuenta el propio evangelista, se entabló una disputa entre los discípulos de Juan y un judío innominado (3,25). Era alguien que, sin duda, como se deduce de los celos que despertó entre los discípulos del Bautista, defendía el bautismo de Jesús como preferible al de Juan.

Probablemente, como ya hemos dicho en otro sitio, no eran Juan y Jesús los únicos predicadores y bautizadores de la región. Ceremonias parecidas se practicaban en el vecino monasterio de Qumrán. Y las orillas del Jordán estaban llenas de profetas. La gente llegaba en oleadas desde Jerusalén y toda la región, y escuchaban a unos y a otros, hambrientos como estaban de salvación.

Lo cierto es que Jesús comenzó a tener éxito entre los predicadores. *Jesús* —dice el evangelista— *hacía más discípulos y bautizaba más que Juan* (Jn 4,1). No levantó esto celos en el Bautista, pero sí entre los discípulos, que comenzaron a sentirse envidiosos de que aquel recién llegado tuviera más éxito que su maestro. ¿No se lo debía todo, en definitiva, al Bautista? ¿No había sido precisamente éste quien lo había sostenido con su testimonio? ¿Cómo ahora le comía el terreno? Al llegar Jesús, parte de los discípulos de Juan se fueron con él, y Juan no lo impidió en absoluto. Pero otros discípulos apretaron más la piña en torno a su ascético maestro y se hicieron más celosos que él mismo de su prestigio. Por eso se acercaron un día a Juan con una amarga queja en los labios: *rabí, aquel que estuvo contigo al otro lado del Jordán, de quien has dado testimonio, ahora bautiza y todos se van tras él* (Jn 3,26). La queja era curiosamente contradictoria: si habían escuchado el testimonio de Juan proclamando a Cristo como alguien que era más que él (Jn 1,30), alguien cuyas sandalias no era ni siquiera digno de desatar (Lc 3,16) ¿cómo les extrañaba ahora que tuviera más éxito que su maestro y que todos se fueran tras él? ¿No hubiera sido más lógico que también ellos le siguieran en lugar de apiñarse en torno a su maestro y llenarse de envidias?

Probablemente habían tomado aquellas palabras como un exceso de generosidad de su maestro, que «se pasaba» de humilde. Querían a Juan; él les había descubierto el camino de Dios. Y les dolía verle ahora en el ocaso. Pensaban que era la novedad lo que hacía que la mayoría se fuera con Jesús. Y, con ternura, se apretaban junto a él, en lugar de obedecerle.

La respuesta del maestro a sus quejas debió de desconcertarles aún más:

Nadie puede tomar nada, si no le fuera dado del cielo. Vosotros mismos me sois testigos de que dije: «Yo no soy el Cristo, sino que soy enviado delante de él». Esposo es el que posee esposa, pero el amigo del esposo, el que asiste y le escucha, se alegra mucho con la voz del esposo. Pues esta alegría mía se ha cumplido ya. Aquél debe crecer y yo debo disminuir (Jn 3,28-31).

Juan había aceptado su misión con el más absoluto de los radicalismos. Él era simplemente un precursor, y la misión del precursor es anunciar y desaparecer. Él no podía oscurecer a Cristo, pero ni siquiera debía desviar la atención de él ni un solo minuto. Si Juan se hubiera convertido en compañero y aun en discípulo de Cristo, habría sido para él una sombra, un segundo de abordó. Y Jesús tenía que ser el primero, sin segundos.

Por eso, cumplida su misión, ya sólo le faltaba prepararse para morir. *Tengo para*

mí —escribe Crisóstomo— que por eso fue permitida cuanto antes la muerte de Juan, para que, quitado él de en medio, toda la adhesión de la multitud se dirigiese hacia Cristo en vez de repartirse entre los dos.

No es fácil este eclipse voluntario. Hace falta una vertiginosa humildad para no aspirar siquiera a ver el triunfo del anunciado. El amigo del esposo no esperó ni siquiera a la boda. Se sentía suficientemente alegre con saber que el esposo había llegado al mundo. Él había venido a preparar el camino, no para marchar por él. No se sentía digno de desatar las sandalias de Jesús, no se atrevía ni a ser su discípulo, siendo como era muy superior a los doce. Se vació, se escondió, disminuyó para que él creciera. Había vivido en la soledad del desierto; había conocido un solo día de gozo al encontrarse con el Anunciado; se preparaba ahora para ingresar en la segunda soledad de la cárcel y de la muerte. Su vida había sido, más que ninguna, *entre dos oscuridades, un relámpago*. Humilde, sereno, obediente, sabiendo cumplida su tarea, se encaminó hacia la muerte.

Herodes Antipas

La muerte iba a llegarle de manos de la lujuria y la frivolidad de Herodes Antipas. Era éste hijo de aquel Herodes el Grande que persiguiera a Jesús recién nacido y a quien vimos morir retorciéndose de horribles dolores.

A su muerte, el reino fue dividido entre sus hijos: Arquelao y Herodes Antipas (nacidos ambos de su matrimonio con Malthace) se encargarían de Judea, el primero, y de Galilea y Perea, el segundo. A su vez, Filipo (nacido de su matrimonio con la jerosolimitana Cleopatra) era nombrado tetrarca de las regiones septentrionales.

Herodes Antipas había subido a su trono con sólo diecisiete años, muy poco después del nacimiento de Cristo y se mantendría en él hasta el año 40 de la era cristiana. Hombre hábil, supo capear los problemas mucho más que sus dos hermanos. Y su arma decisiva fue la adulación al César. Educado en Roma, había heredado el carácter de su padre. Amante, como él del lujo y del poder, era sin embargo menos violento y sanguinario.

Como buen político, jugó siempre a dos barajas, adulando al emperador y presentándose magnánimo con los judíos. Había reconstruido una pequeña ciudad al lado del lago de Genesaret y la había bautizado, en honor del emperador, con el nombre de Tiberíades. También Séforis fue fortificada y embellecida por él. Y lo mismo había hecho con otro pueblecito llamado Betsaida, al que añadió, en honor de la esposa del emperador, el nombre de Julia. Con todo ello había ganado los favores de Tiberio y, con su ayuda, se mantuvo en el trono hasta la muerte del emperador.

Pero su gran arma había sido la delación. Herodes Antipas era, en realidad, el espía del emperador en Oriente. Vigilaba a los legados romanos, de quienes enviaba constantemente información a Roma, y que, consiguientemente, le temían a la vez que le odiaban.

En uno de sus frecuentes viajes a Roma, hacia el año 28, se hospedó en casa de Filipo, su hermano de padre, que había preferido instalarse en Roma a vivir en las pobres regiones que en el reparto le habían correspondido. Allí conoció Herodes a la que sería su amante: Herodías, que era esposa de Filipo y sobrina del propio Herodes, pues era hija de aquel Aristóbulo, hijo de Herodes el Grande a quien su propio padre había hecho matar.

Herodes se prendó enloquecidamente de Herodías. Y ésta, que era una montaña de ambición, prefirió el brillante Herodes a su esposo que vivía en Roma como un buen burgués y sin disfrutar del trono.

Y, lo que nació como una aventura pasajera, iba a convertirse en un adulterio permanente. Pero los obstáculos para una unión estable eran muchos. Por un lado, Herodes no era ya un jovencito: pasaba de los cincuenta años y tenía, además, como mujer legítima a la hija de Aretas IV, rey de los árabes nabateos. También Herodías estaba casada y era, además, pariente próxima de Herodes. Pero la pasión pudo más que todas las dificultades. Las noticias de lo ocurrido en Roma llegaron a Palestina y la mujer legítima de Herodes huyó a las tierras de su padre Aretas. Y Herodes Antipas, sin preocuparse del escándalo, se presentó en sus tierras con Herodías y con la hija que ésta había tenido de Filipo, una hermosa jovencita llamada Salomé.

El profeta molesto

Con lo que quizá no contaba Herodes era con Juan el Bautista. Mientras todos callaban su escándalo bajo el imperio del terror, hubo alguien que se atrevió a llamar a Herodes con sus nombres de adúltero e incestuoso. Era Juan, el profeta que bautizaba en el Jordán que, cumplida su primera misión de anunciar a Cristo, dedicó su voz de trueno a denunciar los escándalos de la corte.

Era éste un riesgo inconcebible en aquella época. Cuantos oyeron por primera vez las denuncias del predicador supieron que éste tenía los días contados: moriría en cuanto la noticia llegara a oídos del rey.

Pero algo ayudó a Juan: Herodes era casi tan supersticioso como lujurioso. La fama del hombre de Dios había llegado a sus oídos y le inspiraba una especie de temor reverencial. Conocía, además, el prestigio que Juan gozaba entre el pueblo. Eliminarle hubiera sido demasiado peligroso. Pero no podía dejar que su voz siguiera clamando contra él a las mismas puertas de su palacio. Optó por dejarle vivo y amordazar su voz, sepultando al profeta en los fosos de su castillo de Maqueronte. Allí estaría callado, y podría, de paso, servirle de adivino o consejero. Porque, como señala el mismo evangelio, Herodes, en su mezcla de violencia y superstición, *hasta hacía muchas cosas según el consejo de Juan, pues le oía con gusto* (Mc 6,20).

Las dudas del profeta

No debía, ciertamente, ser muy rígida la prisión de Juan, cuando hasta visitarle y conversar con él podían sus discípulos. Porque algunos le seguían fieles aun después de su encarcelamiento. E iban y venían a él con todo tipo de noticias.

Muchas de estas conversaciones debieron de versar sobre Jesús. Y resultaban, para Juan, desconcertantes.

Él había anunciado la venida del Mesías como un acontecimiento refulgente: la llegada de un rey glorioso que haría explotar la cólera de Dios sobre los injustos. Su llegada supondría una gran limpia. El Mesías tomaría el biello para cribar a los hombres, empuñaría el hacha para talar los árboles baldíos. Enderezaría los caminos del mundo, humillaría los montes, destruiría a los culpables. Juan no confundía al Mesías con el rey político que imaginaban sus contemporáneos. Sabía que su reino sería espiritual. Pero esperaba, en todo caso, el estallido de un gran triunfo.

Las noticias que sus informadores le traían tenían que parecerle, por tanto, decepcionantes. Los discípulos de Juan, a quienes ya hemos visto celosos de Jesús, debían de acentuar la diferencia entre lo que Jesús realizaba y lo que Juan había anunciado. El famoso vencedor no vencía en absoluto. Atraía, sí, a las gentes, pero por su dulzura y no por su fulgor. Apenas se había visto algún ramalazo de su cólera. La casi totalidad de su predicación era para invitar suavemente a los hombres a amarse y a limpiar el interior de sus corazones. Sus preferidos eran los mansos, los pacíficos, los que soportaban la persecución. Es de suponer que la versión que a Juan le llegó del sermón de la montaña no era más que un hermoso baño de suave vaselina.

No debió de ser esto pequeña prueba para Juan. La decisión que tomó nos muestra la tormenta que rugía en su interior: envió a sus discípulos para formular a Jesús una pregunta tajante: *¿Eres tú el que ha de venir, o hemos de esperar a otro?* (Lc 7,19).

La frase ha desconcertado a muchos intérpretes que creen que resultaría injurioso para Juan el pensar que por un momento hubiera dudado de la mesianidad de Cristo. Y han buscado todo tipo de interpretaciones dulcificadoras: lo habría hecho para que sus discípulos viesen con claridad lo que para él ya era evidente. O para ponerles en contacto más íntimo con Jesús. O para empujar a Jesús a dar una prueba absolutamente decisiva de su mesianidad.

Pero la interpretación más lógica es que Juan estaba literal y personalmente desconcertado. Era su noche oscura. Si el Padre abandonó al Hijo en la cruz, no se ve qué problema puede haber en que también el Bautista conociera este abandono. Por lo demás, mil dudas no construyen un pecado. Y como dijo Newman *la fe es precisamente capacidad de soportar dudas*.

La respuesta de Jesús era, además, para Juan algo absolutamente decisivo. De ella dependía el que toda su vida estuviera completa o vacía. ¿Y si se hubiera equivocado al señalar a Jesús? En aquella apuesta había volcado su vida. Por ella, en definitiva, estaba ahora encarcelado.

Su fe estaba entera: al anunciar a Jesús no lo había hecho por capricho, sino por inspiración de lo alto. Dios no podía haberle engañado. Pero, junto a su fe

inconmovible, se agazapaba su angustia de hombre que debía resultar intolerable en las largas horas de silencio de la prisión. No dudaba, pero tenía miedo. Necesitaba arrancarse aquella espina del corazón.

Se decidió, por ello, a ir derecho al fondo del asunto: enviaría a sus discípulos para que formularan a Jesús una pregunta que no permitiera rodeos: *¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?*

La respuesta de Jesús no anduvo por las ramas, pero tampoco fue el «sí» o el «no» que tal vez Juan esperaba. Llegaron los discípulos del Bautista cuando Jesús estaba rodeado de una multitud de enfermos. Y Jesús no contestó con palabras a la pregunta que le formulaban. Siguió atendiendo a los que le suplicaban. Tal vez los discípulos de Juan repitieron varias veces su pregunta, pero Jesús les tuvo a su lado toda la tarde sin contestarles. Siguió repartiendo su amor como si nada le hubieran preguntado. Sólo al final se volvió hacia ellos y les dijo: *Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos recobran la vista, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados* (Lc 7,22).

Los discípulos de Juan quizá se fueron decepcionados, ciertamente regresaron desconcertados. En realidad no llevaban a su maestro la respuesta tajante que él esperaba. Jesús había vuelto a responder enigmáticamente. Pero, como siempre, Jesús daba más de lo que le pedían: mendigaban la certeza y él daba la fe; suplicaban un «sí» y les introducía en el misterio.

En realidad su respuesta era más tajante de lo que los discípulos de Juan suponían. Era una respuesta clara, aunque cifrada. Le preguntaban si era el Mesías y él respondía no con una palabra, sino con un desplegar ante sus inquisidores todos los signos mesiánicos anunciados por los profetas. Su respuesta coincidía casi literalmente con el cuadro trazado por Isaías siglos antes al describir la actividad bienhechora del Mesías: *Entonces se abrirán los ojos de los ciegos; entonces se abrirán los oídos de los sordos; entonces el cojo saltará como el ciervo, y se desatará la lengua de los mudos* (35,5). La respuesta de Jesús no era pues, como algunos han supuesto, una evasiva. Era su habitual manera de responder, la de quien cree mucho más en los hechos que en las palabras. *Las obras que yo hago dan testimonio de que mi Padre me ha enviado*, diría en otra ocasión (Jn 5,36). Ahora responde a un profeta realizando ante él los anuncios proféticos que Juan había, sin duda, meditado tantas veces.

Jesús va a hacer, además, a Juan objeto de sus bienaventuranzas. Aunque, de nuevo, con otra frase enigmática: *Bienaventurado el que no se escandalizare de mí* (Lc 7,23). Jesús comenzaba a experimentar en su carne cómo el escándalo le rodeaba. Treinta años antes lo había profetizado Simeón (Lc 2,34) y mucho antes lo había anunciado el mismo Isaías: *Será piedra de tropiezo y roca de escándalo a las dos casas de Israel, red y lazo a los moradores de Jerusalén. Y tropezarán muchos de ellos, y caerán, y serán quebrantados; se enredarán y quedarán presos* (8,14). ¿Está

Jesús reprendiendo a Juan por haber dudado de él? No, está animándole a no tropezar en el lazo de la duda, a seguir teniendo fe en la oscuridad de la prisión. Un día llamará bienaventurados a quienes han creído sin haber visto. Tal vez recordaba, más que a ningún otro, a este Juan a quien la muerte alcanzó en las mismas puertas de su reino. En realidad, según la dialéctica de Jesús, no es bienaventurado quien está en la luz, sino quien, estando en las tinieblas, sigue creyendo que la luz vendrá.

Este «ver» la luz desde las tinieblas es la misma sustancia del alma del profeta.

Escribe Guardini:

A menudo nos representamos la iluminación profética como una intuición tan luminosa que, gracias a ella, el profeta recibe la ciencia inmutable del Espíritu como si éste se apoderase de él en tal forma que desapareciera toda vacilación. En realidad, la vida del profeta está expuesta a toda clase de tormentas y cargada de todas las miserias posibles. El Espíritu ora le eleva a cimas inaccesibles y le hace contemplar el presente y lo por venir y le concede tal fuerza que saca la historia de quicio; ora le sumerge en la duda y el descorazonamiento, como a Elías cuando se echó en el desierto bajo un arbusto pidiendo la muerte.

El profeta tiene visiones, pero no vive en ellas ni de ellas. Ha de vivir, como los demás, de la fe. Y es a permanecer en esta fe a lo que Jesús exhorta a Juan a través de sus discípulos.

Más que un profeta

Que no se trataba de una reprensión a Juan lo prueban sobradamente las palabras que siguen. Porque, apenas se han alejado los enviados del Bautista, Jesús, que no ha elogiado a Juan delante de ellos, pronuncia después ante sus atónitos oyentes los más altos elogios que puedan referirse a un hombre. Teme, quizá, que sus discípulos caigan ahora en el mismo defecto que los de Juan y piensen ahora mal del Bautista por esta aparente duda que ha sentido ante Jesús. Tal vez alguno esté ahora desconcertado al ver que aquel gigante que les impresionó en el desierto y que fue tan importante para que ellos encontrasen a quien es ahora su Maestro, haya sabido señalar el camino pero no seguirlo. A Jesús le importa mucho que la fama de Juan quede en su sitio, que todos descubran lo hermoso y lo dramático de la misión del precursor.

Por eso se vuelve a los que le rodean y, recordándoles el día en que por primera vez descendieron al Jordán, les dice:

¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por el viento? ¿O qué salisteis a ver? ¿Un hombre lujosamente vestido? Sabéis que los que llevan vestidos elegantes están en los palacios de los reyes. Entonces ¿a qué habéis ido? ¿A ver un profeta? Ciertamente os digo que a uno que es más que un profeta.

Porque está escrito: «He aquí que yo envío mi ángel delante de tu faz, que prepara el camino delante de ti». En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha existido uno mayor que Juan Bautista, aunque el menor en el reino de los cielos es mayor que él. Y desde los días de Juan Bautista hasta ahora el reino de los cielos padece fuerza y los violentos lo arrebatan. Porque todos los profetas y la ley profetizaron hasta Juan. Y, si queréis entender, él es aquel Elías que ha de venir. Quien tenga oídos para oír, oiga.

Era imposible ofrecer un retrato mejor de la misión y figura del Bautista. No era ciertamente una caña movida por el viento quien tan reciamente había hecho frente a escribas y fariseos, primero, y al adúltero rey, después. No era tampoco uno de esos hombres afeminados que, vestidos de ricas y delicadas telas, viven en los palacios de los reyes y entre cuyas carcajadas moriría Juan poco después. Era un profeta, pero mayor que cuantos desfilaron antes de él. Porque los otros anunciaron desde la lejanía; éste es el heraldo que viene inmediatamente delante del gran rey. Es —añade con frase que parece hiperbólica— el más grande entre los nacidos de mujer. Por las mentes de sus oyentes desfilan los nombres y las figuras de Moisés, de Abrahán, de David, de Samuel, de Elías, de Isaías, de Jeremías... Y se asombran de la rotundidad de la frase de Jesús.

Pero luego, enseguida, de nuevo el enigma: *Aunque el menor en el reino de los cielos es mayor que él*. Jesús que acaba de elogiar a la persona del Bautista, recuerda ahora lo provisional de su misión. Juan, con toda su grandeza personal, está llamado a anunciar el reino y quedarse en su puerta. No porque sea indigno de entrar —está *lleno del Espíritu santo desde el seno de su madre* (Lc 1,15)— sino porque ésa es la tarea que se le ha encomendado. Recordamos la figura de Moisés que, desde el monte Nebo, divisa la tierra prometida en la que no podrá entrar (Dt 34,1-6). Para Moisés esto había sido un castigo a su desconfianza; para Juan no es un castigo, sino una misión, una misión cuya grandeza reposa en su dramatismo.

Señala Guardini:

Todo su ser le impulsaba hacia Jesucristo, a estar con él, a sumergirse en el reino de Dios, que iba a iniciarse entonces con plenitud exuberante y haría surgir la nueva creación. Nosotros no alcanzamos a imaginarnos lo que esto iba a ser, pero él, profeta, lo presentía claramente y lo deseaba con toda la vehemencia de su ser. Pero, en un sentido que nuestra psicología no puede medir y que solamente podría precisar aquel que comprendiese el destino en función del Espíritu, el misterio de lo establecido, la ordenación y limitación impuestas por Dios, le fue negado a Juan el penetrar en ese Reino. Debía limitarse a ser precursor, heraldo del Reino hasta su muerte, momento en que le sería dado, por fin, penetrar y permanecer en él.

Éste era su destino. Para Juan, más que para nadie, el reino de los cielos padecía fuerza. Él sólo llegaría a él a través del filo de la espada. Juan entrará por la sangre a

donde otros entran por pura benevolencia. Pero él tendría la gloria inmarcesible de haber tocado la trompeta con la que el heraldo se detiene ante la puerta para dar paso al gran rey. Era, en verdad, el mayor entre los nacidos de mujer hasta aquel tiempo.

Pero Juan nada sabía de estos elogios. No le eran necesarios. Cuando sus emisarios llegaron y le contaron lo que habían visto, su fe le dio más certeza de cuanto pudieran darle todos los elogios. Si aquel hombre realizaba los signos mesiánicos, es porque era realmente el Mesías. Entonces su vida de anunciador estaba verdaderamente llena. No sólo no debía dudar, tampoco tenía derecho a angustiarse. El esposo había venido; él, que era el amigo del esposo, debía estar alegre, aunque nunca pudiera llegar a presenciar la boda. Con esta serenidad podía encaminarse sereno hacia la espada.

Un nido de águilas

Los evangelistas no nos dicen dónde estaba prisionero el Bautista. Pero Flavio Josefo nos informa puntualmente que se trataba de la fortaleza de Maqueronte, construida como un nido de águilas en uno de los lugares más agrestes de la Perea meridional, al oriente del mar Muerto, frente por frente de Qumrán. Era —según informa Plinio— una fortaleza construida como baluarte contra los árabes nabateos y el mismo historiador romano la define como *la fortaleza más aguerrida de Judea, después de Jerusalén*.

Flavio Josefo nos describe minuciosamente este castillo en el que se juntaban la reciedumbre de las fortificaciones militares y el lujo y comodidad que amaba Herodes el Grande en todas sus residencias. Levantada por el príncipe asmoneo Alejandro Janneo y destruida después por Gabinio durante las guerras de Pompeyo, había sido reconstruida y ennoblecida por Herodes el Grande. Se componía entonces de dos partes: de una ciudad protegida por murallas y sólidas torres y de una ciudadela encaramada sobre una cima rocosa mucho más elevada. Está —como dice el historiador—, *rodeada de profundos valles, estaba defendida por un cinturón de murallas de 160 codos (84 metros) en cuyo interior se hallaba el palacio real. De él —añade Flavio Josefo que escribe varios decenios más tarde— sólo subsisten los cimientos, que se elevan uno o dos metros sobre el suelo; en el interior se ve un pozo profundo, una gran cisterna abovedada y dos subterráneos*.

Hoy el viajero que sube a Maqueronte no encuentra allí más que desolación y aridez. De la antigua construcción, rodeada de un vasto desierto, sólo queda un cono enterrado, truncado por arriba. En la cumbre se ven cimientos de antiguas torres. Al pie se abren las cavernas, acaso las antiguas cisternas, que hoy sólo sirven para albergar en invierno los rebaños de los beduinos nómadas. Probablemente en una de estas cavernas pasó Juan Bautista diez meses prisionero. Hoy el beduino solitario que acompaña al turista pronuncia con temor el nombre de la fortaleza, pues a la vieja denominación de Maqueronte ha sustituido, en memoria de Juan, el nombre árabe de

al-Mishnaqa, es decir: «patíbulo». Dijérase —comenta Ricciotti— *que brota de aquel cono, como de un volcán, un vaho pestilente que esparce en torno la desolación*. Desde esta altura —1150 metros sobre el mar Muerto y 740 sobre el nivel del Mediterráneo— se llega a divisar en los días claros hasta Belén y el oasis de Jericó. Pero ordinariamente sólo se ve la sucia tristeza del mar Muerto y la trágica región de Sodoma. Como si la geografía explicase la tragedia que en esta fortaleza ocurrió.

El profeta encarcelado

Y fueron torturados aquellos de quienes no era digno el mundo. Con esta dramática frase se describe la suerte de los antiguos profetas (Heb 2,37). El profeta es alguien que tiene el coraje de decir la verdad y el mundo no puede soportar tamaña osadía. Es natural, es inevitable que el mundo se vengue y que el destino del profeta sea la muerte. Juan, el más grande de ellos, viviría este destino hasta el fondo.

Pero pasaría antes diez meses en las mazmorras del castillo. Detenido hacia mayo del año 28, su muerte se retrasaría hasta marzo del año 29. Herodes Antipas sentía ante él una mezcla de inquietud, de respeto, de sospecha y temor. Tenía —según le describe Rops— *un carácter bastante débil, vacilante, guiado tanto por su espíritu de astucia como por sus pasiones y terrores supersticiosos*. Josefo le pinta como *muy amigo de su descanso*. Era, pues, el hombre típico de las soluciones intermedias. Temía el influjo del Bautista, pero no dejaba de reconocer su grandeza. Prefería, por ello, recortarle las alas encarcelándole, pero, al mismo tiempo, le trataba con deferencia como un por si acaso. ¿Quién sabe lo que nos reserva el futuro y cuáles son los caminos de Dios?

Resistió, por ello, durante diez meses las presiones de Herodías que le instaba a terminar con él de una vez. Incluso el propio rey bajaba de vez en cuando a la mazmorra para conversar con su prisionero. Cristo le definiría un día como *zorro* (Lc 13,32) y como buen zorro sabía jugar con dos barajas. Mas como dice el refrán popular *los zorros son astutos, pero también se les coge*. Y los hechos iban a demostrar que la tenacidad de Herodías era más grande que su astucia.

El banquete de la muerte

La ocasión se presentó en un cumpleaños de Herodes. Entre los antiguos, éste era día de gran fiesta. Ya el Génesis (40,20) nos cuenta con cuánta magnificencia lo celebraban en Egipto los faraones. Los romanos, que en tiempos de Cristo, habían impuesto sus costumbres a todo el mundo, lo celebraban con un gigantesco banquete, los *natalitiae dapes*, al que los reyes invitaban a todos los dignatarios y grandes de su corte.

De la descripción de Lucas podemos deducir que estaban allí tres categorías de personas: los oficiales civiles de la casa del tetrarca, los jefes militares de su ejército y los notables de Galilea. Quizá estuviera entre los convidados Agripa, el joven hermano de Herodías, a quien Tiberio acababa de nombrar gobernador de Tiberíades. Quizá estaba también Herodes Filipo II, hermano del tetrarca, que más tarde se casaría con Salomé. Plinio Salgado hace sentarse a la mesa al mismo procurador Vitelio, que odiaba a Herodes, pero mantenía con él unas relaciones aparentemente cordiales.

El banquete fue regio. Plinio Salgado —tras un minucioso estudio de las costumbres de la época— describe así el decorado:

A la hora duodécima, resplandecía el salón de fiestas del palacio de Herodes Antipas, en la ciudadela de Maqueronte. Era un vasto salón oblongo, donde la bóveda, ornamentada con aplicaciones sobre un fondo de madera de limonero, estaba sustentada por dos filas de columnas de caoba con volutas coronadas por capiteles de bronce. En los intervalos de las columnas, ardían lamparines, cada cual abriendo siete brazos en cuyas puntas temblaban las llamas en aceiteras de plata; y, al centro, un candelabro de treinta lámparas pendía de lo alto de la bóveda, abriéndose como una flor gigantesca de pétalos de oro y cristales, a través de cuyos prismas la luz se descomponía, chorreando iridiscencias sobre los tapetes y los paños carmesíes de Damasco y de Tiro, que cubrían las paredes.

Las mesas de ébano se esparcían cargadas de tazas. La de Antipas, sobre un estrado recubierto de púrpura, fulguraba con tres lechos de marfil, acolchados por almohadas de seda.

Antipas y el legado romano vestían amplias togas, y Herodías esplendía en una túnica de rubíes. Bajo la luz intensa de las lámparas, aparecían, junto a las otras mesas, los príncipes y los saduceos, recostados en los altos cojines, con sus mantos de colores variados y borlas de oro. Conservaban las tiaras recamadas de perlas, turquesas y carbunclos, o las cofias de una blancura nívica, donde ardían diamantes.

En el tablado reverdecido de festones de palmeras y guirnalda de jacintos y dalias, los músicos rompieron el coro de las flautas y de las arpas, entrecortado por los compases de crótales y timbales. Los siervos, de blancas túnicas hasta las rodillas y cintos rojos, entraron conduciendo las golosinas iniciales del banquete: racimos de uvas, higos y dátiles, anchoas y huevos, manzanas y cerezas y tazas de vino rubio endulzado con miel; algunos traían grandes jarros y palanganas de plata, donde los convidados iban lavándose las manos, que enjugaban en toallas de lino festoneadas. Crecía el susurro de las voces, mezclándose a los acordes de la orquesta y al rumor de los platos y las tazas.

La descripción es perfecta si excluimos, tal vez, el detalle de la presencia de

Herodías. En los banquetes orientales se sentaban a la mesa sólo los hombres. Las mujeres solían estar en algún cuarto cercano y así es probable que hiciera Herodías, como ha solido interpretar toda la tradición pictórica oriental.

Los banquetes orientales eran interminables. El número de platos se multiplicaba incansablemente y cada uno iba acompañado con algo de espectáculo: malabaristas que jugaban con espadas y bolas, rapsodas que canturreaban versos de elogio del rey, esclavas que cantaban y danzaban acompañadas de flautas y crótalos. Y todo ello regado por un incesante circular de copas de vino. Esclavos y sirvientes cuidaban de que ni un segundo estuvieran las copas vacías. A medida que el banquete avanzaba los comensales iban haciéndose más parlanchines. Estallaban absurdas disputas sobre la ley entre saduceos y fariseos. No era infrecuente que algún comensal tuviera que ser sacado de la sala completamente ebrio. El rey se sentía orgulloso entre voces que elogiaban la magnificencia de su vajilla de oro o la delicadeza de la carne de sus faisanes embutidos de dátiles y pasas.

La danza de Salomé

De pronto, ocurrió lo inesperado. Bailar era en aquellos tiempos oficios de esclavas y prostitutas. Una mujer honrada podía, cuando más, bailar en una fiesta religiosa o en las danzas semirituales de una boda. Pero no bailar sola y ante un grupo de hombres. Tal vez por eso fue la sorpresa lo primero que sacudió a los comensales al ver aparecer en el tablado a aquella adolescente con aires de reina. «¿Quién es?, ¿quién es?», se preguntaron. Y el nombre de Salomé corrió de boca en boca entre los invitados.

Muchos pintores han soñado con esta extraña danza. Los antiguos pintaban este baile *con una mezcla de inquietante candor y de feroz pureza* como dice Rops. Un tardío romanticismo ha querido dar a la escena desnudeces típicas de nuestros *music-halls*, inventándose pasos de baile en los que van cayendo sucesivos velos hasta la total desnudez.

No fue así, probablemente. La lujuria oriental era más violenta y sutil. Y aunque Salomé había sido educada en Roma, es muy probable que, para conquistar el corazón de Herodes, acudiera a algunas danzas de su Idumea natal, parecidas a las que aún pueden verse hoy entre los beduinos de Siria y Transjordania y en las que religiosidad, lujuria y violencia se mezclan como un coctel embriagador.

He aquí cómo nos describen estas danzas beduinas los especialistas orientales y cómo fue probablemente la de Salomé:

Vestida con pesados ropones azul marino, tan espesos que diríanse de crinolina, y sueltos los cabellos, la bailarina, con los brazos pegados al cuerpo, avanza lentamente hacia el fuego que alimentan los hombres. Primero mueve la cabeza al ritmo de la orquesta y del coro. «Durante la noche busqué en mi lecho al

que ama mi corazón; lo busqué y no lo hallé. “¿Habéis visto, —les dije a los guardianes de la ronda—, a mi amigo, a aquél a quien ama mi alma?”» (Cantar de los cantares, III). Luego se acelera el ritmo. La joven dobla la nuca hacia atrás, tanto como puede. Gira, da vueltas. Se ve cómo se hunde su rostro, y su cabeza parece atraída por el peso de sus cabellos. Los brazos destacándose ahora, tendidos en implorante ofrenda. La barbilla en alto desafía a un desconocido contrincante. Gira largamente sobre sí misma, como un trompo de alas de cuervo, huyendo y regresando sin cesar; su oscura crencha le golpea sucesivamente el pecho y los riñones, y, cuando en un aminoramiento se vislumbra su rostro, se ve dilatada la nariz, prieta la boca, mientras los ojos parecen vacíos como en la plenitud del placer. Suenan las manos de las que componen el coro. ¡Más aprisa! ¡Más aprisa! «¡Gira, sulamita, gira, para que te admiremos! ¿Veis a la sulamita en la danza del combate?». Cerca de la hoguera ya no hay sino una antorcha negra y azul que se retuerce en un jadeo. Y, cuando se apaga el estridor de las flautas, cuando ya no resuena el arpa, sucede a menudo que, como si le fallara un invisible resorte, la bailarina cae como una llama que se extingue.

Así debió de bailar Salomé. Los invitados en un primer momento no pudieron contener su estupor. Era sólo una muchacha. Tenía esos catorce o quince años que era la edad en que una muchacha judía agitaba en el corazón de los hombres de su época las pasiones más carnales. Era además una princesa, hija de la mujer que el rey había convertido en esposa. Y tras el estupor vino el entusiasmo. El tetrarca estaba al mismo tiempo tembloroso, pálido, aterrado y entusiasmado. El corazón le palpitaba agitado. Le parecía ver a Herodías en el esplendor de la juventud y se sentía enloquecido por aquellos ojos color de mar y por el ritmo de aquellos brazos retorciéndose como llamas en el aire.

Y no pudo contener el grito que se le escapó de los labios: *Pídeme lo que quieras y te lo daré*. Y prorrumpió en todo tipo de juramentos. *Te lo daré aunque me pidas la mitad de mi reino*.

En medio de la orgía se hizo un tenso silencio dramático. Éste era un «fin de fiesta» con el que nadie contaba. Y todos tuvieron la impresión de estar asistiendo a un momento importante.

El rey seguía jurando. Aquel silencio le envanecía y le excitaba más y más. La muchacha se había detenido en el centro del tablado y miraba al rey con ojos enigmáticos. De pronto echó a correr y desapareció de la sala en dirección al cuarto donde se reunían las mujeres. ¿*Qué tengo que pedir?*, preguntó a su madre. Herodías comprendió que había llegado la hora de conseguir lo que hace tantos meses ardía en su corazón. *Pídele la cabeza de Juan Bautista*, respondió.

Cuando Salomé regresó a la sala, donde todos esperaban contenido el aliento, había en sus ojos un brillo maligno de niña perversa y juguetona. Tomó de encima de una de las mesas una bandeja de plata y dijo con perversidad de adulto: *Quiero que ahora mismo me des en esta bandeja la cabeza de Juan, el Bautista*.

El silencio se hizo ahora más terrible. Todos esperaban que la muchacha pediría joyas, vestidos, palacios. Y pedía aquel regalo sangriento. Todos los ojos se volvieron al rey.

Herodes temblaba más que nadie. Aquel regalo macabro le desagradaba más que si hubiera tenido que regalar la mitad de su reino. Todos sus miedos supersticiosos subieron a su mente. Pero vio cómo todos los ojos estaban clavados en él, como recordándole los juramentos que aún vibraban en el aire. ¿Podía faltar a su palabra de rey? Llamó a uno de sus soldados. «Dale lo que desee», dijo. Y vio como el soldado tomaba de las manos de Salomé la bandeja y, al fijarse en los ojos de la muchacha que un momento antes pareciera tan joven, encontró en ellos tanto odio que le pareció una vieja. No oyó siquiera cómo los nervios contenidos de muchos de sus invitados se convertían en un estallido de carcajadas histéricas.

La macabra escena, que hoy nos resulta inverosímil, no lo era tanto en los tiempos de Herodes. Cicerón cuenta —y Plutarco lo confirma— que siendo L. Flaminio procónsul en Galia, una cortesana le dijo en un banquete que nunca había visto a un hombre decapitado. Para complacerla, el magistrado romano mandó inmediatamente que cortaran la cabeza a un prisionero y se la trajeran a la bella. Y un caso parecido cuenta Herodoto referido a Jerjes. La vida de los hombres era entonces —¿sólo entonces?— capricho de los grandes, moneda para pagar el gasto de una fiesta de lujuria y carcajadas.

La espada

¿Cómo recibió Juan la terrible noticia? Quizá lo esperaba. *Es menester que yo disminuya...* había dicho un día. Y ahora, cumplida su tarea, disminuía hasta la muerte, en silencio.

La Iglesia antigua comentaba siempre con emoción esta escena patética y veía en ella el símbolo de la terrible batalla de este mundo en el que el mal parece vencer muchas veces al bien. *No hay peor ser que las mujeres adúlteras* —comentará san Juan Crisóstomo—. *Están dispuestas a matar a cualquiera que se oponga a sus designios.* Y san Ambrosio exclamará: *¡El justo inmolado por unos adúlteros! ¡El profeta convertido en salario de una bailarina! ¡Oh, rey feroz! ¡Más que el golpe mortal de la espada, fue tu lujuria quien cerró esos ojos! ¡Y mira esa boca cuyas intimidaciones no tolerabas: muda está y todavía la temes!*

Porque las risas duraron poco en los labios de Herodes. Entró el esbirro con la cabeza ensangrentada y aún palpitante, y la puso en las manos del rey que sintió cómo aún le miraban esos ojos acusadores. Se la dio precipitadamente a la muchacha que, entre carcajadas, corrió a dársela a su madre.

Pero Herodes viviría desde entonces bajo el aterrador recuerdo de esta hora. Creía en los espectros, como su padre Herodes, que durante meses y meses vagó por su palacio invocando el espíritu de su esposa Mariamne a la que él mismo había

mandado matar. Así Herodes Antipas viviría bajo el recuerdo de Juan. Cuando le hablaron más tarde de Jesús, creyó ver al Bautista redivivo. *Yo degollé a Juan*, —se decía—, *luego no es posible que sea él* (Mc 6,16). Pero entonces, se preguntaba, *¿Quién es éste de quien tales cosas oigo?* (Lc 9,9). Y, temblando de terror, se confesaba a sí mismo: *Éste es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos. Por eso hace milagros* (Mt 14,2). Así vivía, así esperaba que le llegara la hora de la venganza.

No tardó muchos años. Y Flavio Josefo ve la causa de su desastre en la muerte de Juan el Bautista que habría puesto al pueblo contra él. Sería efectivamente aquel adulterio que denunciara Juan la causa de su catástrofe: Aretas, rey de los nabateos, padre de la antigua esposa repudiada, esperaba la hora de su venganza. Y ésta llegó en el momento en que, muerto Tiberio, Herodes Antipas se quedó sin protección. Cuando ahora pidió ayuda a Vitelio, el gobernador, tantas veces espiado por Herodes, éste dejó al reyezuelo en manos de su suerte. Los árabes invadieron su reino, destruyeron y arruinaron sus palacios. Y Herodes tuvo que huir desterrado a las Galias. Y Herodías compartió su destierro. Una leyenda medieval quiere que a Salomé, bailando un día sobre un río helado, se le rompiera el hielo y fuera engullida por el agua. Leyenda piadosa, sin duda. Dios no necesita ese tipo de venganzas. El malvado es siempre engullido por sus propios crímenes.

El primer mártir

Luego, cuenta el evangelio, los discípulos de Juan *fueron y cogieron el cadáver y lo sepultaron. Después vinieron a contárselo a Jesús* (Mt 14,12). No sabemos lo que Jesús comentó. La sangre seguía. Herodes el Grande había derramado la de los inocentes. Su hijo derramaba ahora la de este nuevo inocente. Se acercaba también la muerte del gran Inocente, de quien Juan había sido el más importante de los testigos. Siglos más tarde la Iglesia al llamar, en la misa de san Juan Bautista, *mártir del Señor* a este precursor, empleará la palabra justa: su sangre había sido, efectivamente, la primera gota del gran río de las persecuciones. Era la sangre del hombre más grande nacido de mujer.

LOS CIUDADANOS DEL REINO

¿C ómo respondían sus contemporáneos ante todo este mensaje de Jesús que estamos describiendo? Aquí sale a respondernos la «leyenda rosa» de la que hemos solido rodear la vida de Cristo: ante su palabra, las multitudes se habrían electrizado, habrían descubierto que eso era lo que ellas esperaban, las almas habrían ingresado gozosas en su red como los peces de la pesca milagrosa. Nos parece que esto es más «propio» de la «dignidad» de Cristo. Y no logramos entender que la misma Palabra encarnada de Dios no fuera comprendida.

Pero el realismo de las páginas evangélicas nos sale enseguida al paso, para sacarnos de esos sueños dorados. No fue así. Jesús presentaba su mensaje a la libre elección de los hombres y la mayoría de los que le escuchaban optaron por la negativa o la pasividad. Podemos así decir que fueron más los fracasos que los éxitos en el apostolado de Jesús.

El primer biógrafo japonés de Cristo —Endo Shusaku— ha centrado toda su obra en esta idea: la tristeza de Jesús al ver cómo la costra negra del egoísmo humano es más fuerte que su mensaje de amor.

Efectivamente, en una lectura atenta del evangelio percibimos el crecimiento de un velo de tristeza en el rostro del Maestro y en su mismo estilo de predicación. Si en los comienzos sus parábolas hablan de un mundo paradisíaco de ovejas y pastores, en las que todos son buenos o los malos parecen serlo sólo por equivocación o torpeza, las que Jesús cuenta en los últimos meses de su predicación cambian de estilo, se vuelven dramáticas y violentas, los vendimiadores matan a los profetas enviados, terminan muchas de ellas con el crujir de dientes y el castigo final. El mensaje de Jesús se vuelve, si no amenazante, sí, al menos terriblemente arriesgado. Se diría que la cruz brilla más que la cara en la apuesta que ofrece.

¿Qué ha ocurrido? ¿Qué está pasando? Ha venido a acumularse toda una serie de fenómenos a cuál más agobiante:

1. Jesús ha empezado a descubrir que los que le escuchan buscan más el brillo de sus palabras y la utilidad de sus milagros que la honda entraña de sus milagros. Jesús se está tropezando con algo con lo que probablemente no contaba: lo que Endo Shusaku llama la «debilidad del amor»:

Él se iba dando cuenta de la impotencia del amor en la realidad actual. Él amaba a esta gente desgraciada, pero sabía al mismo tiempo que todos aquéllos le traicionarían en cuanto se dieran cuenta de la impotencia del amor. Porque los hombres, a fin de cuentas, lo que buscan son resultados concretos en este mundo. Lo que los enfermos querían era ser curados; los paralíticos, poder caminar; los ciegos, ver; todos buscaban resultados concretos. Y amar, en cambio, es una realidad que no tiene relación directa con los resultados concretos en este mundo material. De ahí nacía el tormento de Jesús.

2. Al mismo tiempo la gente empieza a descubrir que Jesús no era el mesías que ellos esperaban. Cuando han querido darle el título de rey para que encabece la sublevación que sueñan, él se ha negado. Y parece quedarse en palabras. Palabras hermosas, pero palabras al fin.

3. Jesús descubre, sobre todo, que los que le escuchaban lo hacían con gusto, pero no se convertían. Sus vidas seguían incambiadas. Sus ideales continuaban siendo los mismos. Eran pocos, muy pocos, los que tomaban en serio esa bienaventuranza que se apoyaba en la pobreza, en la mansedumbre. Y los mismos que le seguían lo hacían sin terminar de entenderle, yendo tras él porque así se lo mandaba algo limpio que aún quedaba en sus corazones, pero sin acabarse de aclarar por qué estaban realmente siguiéndole.

4. En cambio, parecían saber mucho mejor lo que querían sus enemigos. Su asedio era cada vez más intenso. Y era fácil comprender que ellos dominarían a la misma masa que le seguía en cuanto ésta viera en peligro la persona y el mensaje de su Maestro.

La conclusión de todo esto empezaba a ser evidente para Jesús: No habría otro camino que el de la muerte.

Voy a dejar para otro capítulo un tema apasionante: ¿Pensó Jesús alguna vez que su redención se haría sin sangre? ¿Esperó que los hombres seguirían pacífica y gozosamente su mensaje? ¿Tal vez sólo más tarde, ante la realidad de los hechos, descendió a la aceptación de la muerte como único camino posible?

De momento constataremos un hecho: Jesús gusta el turbio sabor del fracaso, de no ser comprendido. La piel del hombre es más dura e impermeable de lo que podía esperarse. No será el segador ante el que las mieses se enciman para la siega. Tendrá que mantener una dura pelea por cada alma. Y le costará sangre cada hombre salvado. El Reino que él trae es, efectivamente, objeto de una dramática opción en la que toda la libertad de sus oyentes entre en juego.

Y con frecuencia encontrará Jesús el fracaso allí donde menos podía esperarse. Empezando por sus propios familiares, por los convecinos que más le conocen de Nazaret.

I. JESÚS Y SU FAMILIA

Hay en la vida de Jesús —ha escrito Flusser— un hecho innegable: su reserva con relación hacia su propia familia. Una tensión que registran con claridad los evangelios y que acentúan, hasta presentar una verdadera guerra, algunos apócrifos.

Vimos ya a Jesús rompiendo con su clan al comenzar la predicación de su mensaje. También él, como Abrahán, respondía a la llamada de Dios: *Sal de tu país, de tu parentela, de la casa de tu padre; sal, te lo digo, sal.*

Es ésta una tensión extraña por muchos conceptos. Extraña si pensamos en la importancia que los conceptos de «clan» y familia tienen para todos los pueblos antiguos y tenían, de hecho, para los judíos. Aún hoy para ciertas tribus africanas el mundo no es otra cosa que las ramificaciones de la parentela. Los maorís no hablan con una persona ajena a su tribu hasta que no han logrado convencerse de que de alguna manera están emparentados con ella. Los beduinos falsifican las genealogías para sentirse hermanos de sus huéspedes. En estos pueblos un hombre sin tribu, sin ascendencia, sin familia, se sentiría como inexistente. E incluso en nuestros mundos llamados civilizados se establece la personalidad del individuo detallando su estado civil y el nombre, apellidos y profesión de su padre. Quien rompe con su familia es considerado un maniático, alguien con ganas de llamar la atención. Y la palabra «descastado» sigue considerándose un gran insulto.

También los judíos situaban espontáneamente a Jesús en el marco de una familia. Cuando Felipe habla a Natanael de su encuentro con Jesús, detalla que se trata de *Jesús de Nazaret, el hijo de José* (Jn 1,45). Pero se diría que, a lo largo de su vida, Jesús tratara de romper violentamente este cordón umbilical que le ataría a su familia.

Aún es más extraño este hecho si pensamos que es típico de todos los movimientos religiosos el influjo de la familia del fundador en sus orígenes y expansión. Sintomático es el caso de Mahoma: a su muerte, sus colaboradores eligen como califa y jefe espiritual al suegro del fundador Abu-Bakr. A éste le sucederá un segundo suegro de Mahoma, Umar. A éste uno de los yernos, Uthman. Nada de esto ocurrirá, como veremos, tras la muerte de Jesús. Él mismo elegirá como jefe de sus apóstoles a Pedro, que nada tenía que ver con su familia.

Este «desapego» es, además, una constante a lo largo de toda su vida. Ya de niño le vemos extrañarse de que sus padres le busquen cuando se ha perdido, y responder, con un tono que casi juzgaríamos impertinente: *¿No sabíais que yo debo ocuparme de las cosas de mi Padre?* (Lc 2,49), señalando con toda claridad que toda otra paternidad pasa, para él, a muy segundo término.

Después le veremos plantar su residencia en Cafarnaún, con muy breves visitas a la aldea de su familia, Nazaret, y éstas para terminar violentamente. En Caná volveremos a encontrar esa misma sequedad en sus labios respecto a su madre, a la que denomina «mujer», palabra absolutamente inusual en los labios de un hijo semita.

Más vale no casarse

Pero es que, además, Jesús elevará esa su conducta a norma teológica. Casi todas las frases con las que en su vida alude a la familia nos resultan hoy excepcionalmente bruscas.

Hay un muchacho que, al llamarle Jesús, le pide algo tan «normal» como ir antes a enterrar a su padre y Cristo le responde duramente: *Deja a los muertos enterrar a sus muertos, y tú vete y anuncia el reino de Dios* (Lc 9,59-60).

Otro sólo solicita ir a despedirse de los de su casa y Jesús considera este gesto, que diríamos piadoso, como una traición y una infidelidad: *El que, después de haber puesto la mano en el arado, mira atrás, no es apto para el reino de Dios* (Lc 9,62).

Aún es más dura la fórmula en otra ocasión: *Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo* (Lc 14,26).

Y aún se endurece más el texto en la formulación de Mateo:

No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa. El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí (Mt 10,35-38).

Y elogiará la realidad matrimonial, cuya estabilidad defenderá tajantemente, pero señalará sin rodeos su preferencia por los que *se hacen eunucos por el reino de Dios* (Mt 19,12).

Todo ello impresionará a sus contemporáneos hasta el punto de que oyéndole los fariseos comentarán: *Si tal es la condición del hombre respecto a la mujer, mejor es no casarse* (Mt 19,10).

¿Qué sentido tiene todo esto? ¿Fue Jesús un insensible, un mal hijo? ¿O esa su sequedad anunciaba simplemente el nacimiento de una nueva y más alta tabla de valores? Algunas escenas ocurridas en su vida pública nos ayudarán a encontrar la respuesta. Adelantemos, sin embargo, de momento, la conclusión a la que llega Adolf Holl y que parece justa: *Ni la familia ni el sexo lograron encadenarle; él estuvo libre de toda ligadura. Y así fue como comenzó el viaje que aún hoy no ha concluido.*

Los «hermanos» de Jesús

Tendremos que preguntarnos antes cuál fue la familia de Jesús. ¿Todo terminaba en eso que Murillo define «la trinidad en la tierra» formada por José, María y Jesús?

Conocemos además a Isabel, prima de María y a su hijo, Juan, primo segundo de Jesús. Pero ¿quiénes son éstos a quienes en diversos lugares del evangelio y en otros escritos del nuevo testamento, se les llama «hermanos»? Tras su predicación en Nazaret comentaban asombrados sus oyentes: *¿No es éste el hijo del carpintero? ¿Su madre no se llama María y sus hermanos Santiago y José, Simón y Judas? Sus hermanas ¿no están todas entre nosotros? ¿De dónde le viene, pues, todo esto?* (Mt 13,55).

Estamos ante uno de los textos más discutidos a lo largo de la historia: desde, ya en los primeros tiempos, Helvidio y Joviniano, hasta los racionalistas modernos, pasando por grandes escuelas protestantes, muchos han visto ahí apoyo para negar la virginidad perpetua de María que siempre ha defendido la Iglesia católica.

Algunos comentaristas antiguos, para salir al paso de la dificultad, preferían imaginarse que se trataba de hijos que José hubiera podido tener en un primer matrimonio del que hubiera enviudado antes de sus desposorios con María. Y hasta ofrecen largas listas de nombres de hijos e hijas.

Pero la respuesta podemos encontrarla simplemente en la filología, sin necesidad de recurrir a la imaginación.

Escribe Fillion:

El hebreo no es rico en expresiones, como nuestras lenguas occidentales, como el griego y el latín. Es particularmente pobre para expresar los grados de parentesco, carece de término propio para designar a los primos y cuando quiere hablar de ellos les llama simplemente «hermanos». Se trata de un hecho incontrovertible, que ningún hebraísta ignora y que es conocido hasta por los simples lectores de la Biblia. La palabra hebrea *'ahh* no se aplica solamente al hermano propiamente dicho, sino a un pariente cualquiera: sobrino, primo, marido. Tiene un sentido más amplio todavía: sirve también para expresar que el hombre de quien se habla pertenece a un pueblo de la misma raza, que es un aliado, o simplemente un amigo. Se da también el nombre de «hermanos» a los que ocupan los mismos cargos. Ciertamente que los autores del nuevo testamento escribieron en griego; pero, a decir verdad, su lengua, sobre todo en los evangelios no es sino el hebreo o el sirocaldeo vestido de griego. En particular para la denominación de los grados de parentesco emplean únicamente los términos que se hallan en el antiguo testamento y se sirven de la palabra *adelphos* «hermano», como lo hicieron los Setenta, para traducir la palabra hebrea *'ahh*, cualquiera que sea el sentido que a ésta deba darse. La palabra «hermano» aún se extendió en el nuevo testamento en lugar de restringirse. Jesucristo y sus apóstoles dieron el nombre de «hermanos» a todos los cristianos. Este argumento no admite réplica. Filológicamente —dice Vigoroux— es cierto que de la palabra «hermano», empleada en el antiguo testamento, no se puede concluir que aquél a quien de este modo se nombra sea descendiente de los mismos padres que la persona de quien se llama hermano. Es este punto muy notable y fuera de toda discusión.

Para comprobar la exactitud de todas estas afirmaciones bastaría con tomar una Biblia en la mano y ver cómo en Gen 14,16 se llama a Abrahán «hermano» de Lot, cuando era su sobrino. En Gen 29,12 se presenta a Jacob como «hermano» de Labán, siendo en realidad su sobrino. En Núm 16,10 se habla de «hermanos» refiriéndose a primos. En Est 5,1f, Asuero llama «hermana» a su esposa Ester. En Núm 20,14 se presenta al pueblo de Israel como hermano del pueblo de Edom. En Job 6,15 se llama «hermanos» a los amigos. En 1 Re 9,13, a quienes ocupan un cargo gemelo. Las citas podrían multiplicarse. Pero no parece necesario. Hoy prácticamente todos los científicos serios afirman que los «hermanos y hermanas» de Jesús eran simplemente sus primos, nacidos probablemente de María, la mujer de Cleofás y que era, según algunos, la hermana mayor de la Virgen y, según otros, su cuñada. También aquí nos encontramos la típica falta de precisión de los hebreos. Sabemos, pues, que Jesús tenía en Nazaret una familia abundante, pero ni podemos precisar su número ni los grados de ese parentesco.

La misma dificultad encontramos al preguntarnos si entre los apóstoles de Jesús estaba alguno o algunos de estos primos a quienes cita Mateo 13,55. ¿Estos Santiago, Simón y Judas son los mismos personajes que encontraremos más tarde en la lista de los apóstoles? Parece bastante probable respecto a Santiago y Judas Tadeo. San Pablo, en su carta a los gálatas (1,19) hablando de la visita que hizo a san Pedro, dice que no encontró con él «a ninguno de los apóstoles, sino a Santiago, el hermano del Señor». También Flavio Josefo da a Santiago el menor el título de «hermano de Jesús». Por otro lado, al principio de su carta, san Judas Tadeo se declara hermano de Santiago, de donde se sigue que sería también de la familia del Salvador.

No obstante permanecen algunas dificultades: ¿No presentan siempre los evangelios a los familiares de Jesús como opuestos a él? Es cierto que pudo haber entre ellos varias tendencias, pero extrañaría que los evangelistas no lo notasen cuando, en la misma época en que se estaba formando el colegio apostólico, apostillan que sus «hermanos» no creían en él. En todo caso lo que sí es claro es que, si Santiago el menor y Judas Tadeo eran en verdad sus familiares, nunca Jesús mostró hacia ellos la menor predilección, con lo que vendría a confirmarse el dato de la distancia marcada siempre por Jesús respecto a la mayor parte de «los suyos».

Los parientes contra Jesús

Esta distancia era mutua: Jesús parecía relativizar los lazos familiares, y, al propio tiempo, los parientes tenían que sentirse incómodos con un miembro así en la parentela. Algunas escenas evangélicas muestran esa tensión.

Las noticias corrían en aquella época mucho más rápidamente de cuanto hoy imaginamos. Para los buhoneros y comerciantes ambulantes era una buena propaganda el traer todo tipo de noticias. Y en todas las aldeas —también en Nazaret— había una puerta que era al mismo tiempo mercado y agencia informativa. Todo se

comentaba allí y frecuentemente surgían discusiones que el retén romano se veía obligado a disolver.

Es fácil imaginarse que las noticias referentes a Jesús debieron de recorrer Galilea como un reguero de pólvora. Un campesino que se lanza a predicar y acompaña su mensaje con hechos por lo menos desconcertantes, tenía que ser forzosamente noticia en aquel tiempo y país. Y es muy verosímil que las noticias fueran recibidas en Nazaret con una cierta sorna y que se multiplicaran los comentarios picantes e irónicos. Se cumpliría así lo que anunciara proféticamente el salmista: *Mofáronse de mí los que estaban sentados en la puerta*. Quienes traían las noticias gustarían de colorearlas con todo tipo de añadidos para hacerse más importantes y es fácil imaginar en qué se convertirían los milagros de Jesús después de correr de boca en boca.

Correrían aún más —como ocurre aún hoy y más en los pueblos— las malas noticias. Pronto se sabría en Nazaret que sacerdotes y fariseos estaban contra Jesús, que le acusaban de las mayores traiciones religiosas. Correrían sus dichos y sus amenazas. Para algunos era claro que Jesús estaba loco. Para otros era algo peor: estaba en connivencia con el demonio. Y aquellas gentes creían en el demonio seriamente. La envidia aldeana ayudaba, además, a que sus compatriotas creyeran todo lo que les confirmaba en sus sospechas.

Para los familiares de Jesús pronto comenzó aquello a ser un problema. Hoy nos afecta mucho menos lo que pueda hacer el balarrasa de la familia y nos encogemos de hombros cuando alguien nos cuenta las locuras de un primo o un sobrino. Pero entonces el clan era considerado responsable de todos los actos de todos sus miembros. El triunfo o fracaso de uno de ellos era el triunfo o fracaso de toda una familia y más de una vez habían sido ejecutados todos por el delito de uno. Con un pariente perseguido podían convertirse todos en sospechosos.

Era forzoso el que tomaran cartas en el asunto. Un día se reunieron sin duda los varones de la familia. Al no existir José, lo harían los posibles hermanos de éste o de la Virgen. Y tomaron la decisión de obligar a Jesús a regresar al pueblo. San Marcos nos da una pista de esta postura adoptada cuando escribe que *los suyos salieron para recogerle, porque decían que estaba fuera de sí* (3,21). La frase es tan escalofriante que rara vez se cita en la predicación cristiana. Pero no debemos tener miedo a nada de lo que el evangelio nos cuenta. Y, en este caso, nos dice que, para sus parientes, Jesús estaba literalmente loco, que estaba fuera de sí, que no estaba en sus cabales. Y, ante este hecho, sus parientes no reaccionaban con paños calientes: la expresión griega (*kratein*, «apoderarse» de él) demuestra que iban dispuestos a llevárselo a Nazaret, por la fuerza, si era necesario. Llegan, con ello, sus parientes más allá que los fariseos. Sólo Herodes tratará de loco a Cristo en su pasión.

¿Cómo acabó la escena? No sabemos si es la misma que volverá a citar Mateo unos versículos más tarde —y que analizaremos luego, al hablar de María—. Si es la misma escena (como es muy probable) Jesús frenará a sus parientes con una frase

tajante: ya no son su familia, él ha elegido otra: la de los que oyen la palabra de Dios y la cumplen.

Pero esta respuesta no debió de convencer a los suyos. En el evangelio de san Juan volveremos a encontrarnos, ya en las proximidades de la pasión, tratando de interferir en la obra de Jesús, esta vez no ya llevándoselo a Nazaret sino empujándole a la definitiva aclaración de quién es:

Estaba, sin embargo, próxima la fiesta judía de los Tabernáculos. Dijéronle, pues, sus hermanos: «Deja esto y ve a Judea, para que vean tus discípulos las obras que haces; porque nadie que quiera ser públicamente conocido actúa en secreto. Si vas a hacer estas cosas, manifiéstate al mundo». (En realidad ni sus mismos hermanos creían en él). Y Jesús les dijo: «Mi tiempo no ha llegado aún, el vuestro, en cambio, está siempre ahí. A vosotros no puede odiaros el mundo, a mí, al contrario, me odia, porque atestigo contra él que sus obras son malas. Id vosotros a la fiesta; yo no subo a ella, pues mi tiempo no ha llegado aún del todo». Dicho lo cual, permaneció en Galilea. Y sólo después que sus hermanos subieron a la fiesta, subió entonces él también, no abierta, sino privadamente (Jn 7,1-10).

El párrafo de Juan no tiene desperdicio. Descubre que la tensión entre Jesús y sus parientes fue larga y constante en toda su vida. Y se pinta a «los suyos» con palabras tentadoras gemelas a las que usara Satanás en el desierto: «Triunfa de una vez, muestra de hecho tus milagros, aclárate». ¿Buscan el éxito de su familia? ¿Buscan el hundimiento definitivo de su pariente?

Y las palabras de Jesús no son menos aclaradoras: «Vosotros no tenéis nada que temer del mundo, porque sois malos como él. Por eso no os odia como me odia a mí». Y con su postura posterior —yendo a la fiesta sin querer mezclarse con ellos— consolida esta ruptura de Jesús con el grupo de los suyos.

Pero esta ruptura ha tenido su máxima expresión en Nazaret, en la escena que los tres sinópticos cuentan al unísono, como para subrayar la importancia que le atribuyen.

Ha ocurrido mucho antes, en los comienzos de la vida de Jesús. Tras sus primeras correrías por Galilea, Cristo regresa por primera vez a su tierra natal. Y la visita se presenta como emocionante, tanto para él como para su aldea. Han comenzado a llegar a ella los rumores de los primeros milagros de su paisano y en Nazaret la curiosidad se mezcla con el desconcierto y con el escepticismo de muchos.

Era un sábado y Jesús acude, como es su costumbre, a la sinagoga. Al entrar, le acompañó una corte de cuchicheos. Giraron todas las miradas. Se cruzaron sonrisas irónicas. Y el aire se hizo más denso. Todos sabían que «algo» iba a ocurrir. Y se preguntaban qué.

Cuando el archisinagogo invitó a los presentes a tomar la palabra, todos los ojos se volvieron a Jesús. Tal vez alguno le tocó con el codo. Y Jesús no se hizo de rogar. Subió al estrado, tomó el rollo que el sacristán le tendía y leyó al azar:

*El espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ungió para evangelizar a los pobres;
me envió a predicar a los cautivos libertad,
a los ciegos, la recuperación de la vista;
para poner en libertad a los oprimidos,
para anunciar un año de gracia del Señor.*

Al concluir esta lectura de Isaías, Jesús devolvió el rollo al sacristán, se sentó y comenzó a explicar lo que había leído *mientras todos los ojos estaban fijos en él*. Y dijo: *Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír*.

Jesús no se andaba con rodeos ni con ocultaciones. Tomaba el centro de su mensaje por donde más quemaba y lo hacía atreviéndose a hacer converger en su persona las palabras de los profetas.

Y el evangelio certifica que, inicialmente, sus palabras gustaron a sus paisanos. Hablaba bien. Y lo hacía con esa majestad que certificaban todos los que contaban cómo predicaba en Cafarnaún.

Pero esta aprobación inicial parece que duró poco. El evangelio no transcribe qué siguió diciendo Jesús, pero sí que pronto nacieron las sospechas, la cólera, la violencia, el rechazo. Pero el modo en que éste se produce nos certifica que nació de la envidia. O de algo más profundo: de ese rechazo que el hombre —o muchos hombres— parecen sentir ante la presencia de Dios.

Guardini describe así las raíces de este escándalo:

El escándalo es la expresión violenta del resentimiento del hombre contra Dios, contra la misma esencia de Dios, contra su santidad. Es la resistencia contra el ser mismo de Dios. En lo más profundo del corazón humano dormita, junto a la nostalgia de la fuente eterna, la rebelión contra el mismo Dios, el pecado, en su forma elemental que espera la ocasión de actuar. Pero el escándalo se presenta raramente en estado puro, como un ataque contra la santidad divina en general; se suele ocultar dirigiéndose contra un hombre de Dios: el profeta, el apóstol, el santo, el profundamente piadoso. Un hombre así es una provocación. Hay algo en nosotros que no soporta la vida de un santo.

Es la vieja tentación de siempre: el hombre soporta a Dios siempre que se mantenga lejos. Está dispuesto, incluso, a amarle, pero a condición de que no intervenga demasiado en su vida, que no ponga trabas a su egoísmo, que no vaya a meterse en su propia familia. Y ése es el gran escándalo de los nazaretanos: ¿Cómo va a ser santo este hombre a quien conocen, alguien con quien se ha jugado y convivido? ¿No sabrán ellos mejor que nadie quién es este que alardea de ser un profeta? ¿Cómo van a aceptarle si su misma santidad es una provocación para la mediocridad de los demás?

Jesús lo entiende y cita entonces el terrible proverbio popular: *Un profeta no está*

sin honor más que en su propia tierra (Mt 13,57). Y Marcos añade la última clave de ese rechazo, transcribiendo así la frase de Jesús: *Un profeta no es privado de honra más que en su propia tierra y entre los propios parientes y en la propia casa* (Mc 6,4). Han sido, pues, ante todo y sobre todo, sus propios parientes los protagonistas del escándalo.

Escándalo que, esta vez, no termina en palabras. Ahora toman a empujones a Jesús, lo llevan hasta el despeñadero del pueblo, quieren acabar con el rebelde, con el baldón de la propia familia.

Aún conserva hoy Nazaret ese despeñadero —el Gebel el Gafse—, que se alza unos trescientos metros sobre el valle de Esdrelón. Allí pudo concluir la vida de Jesús, a manos no de los fariseos y los romanos, sino de sus más íntimos.

Pero aún no había llegado la hora de morir. Era el anuncio de la cruz, pero no era todavía la muerte. Mostraba, sin embargo, que el Reino que Jesús anunciaba no era el de la carne y de la sangre y que Cristo tendría que llamar a la puerta de otros corazones.

¿Hay, entonces —podemos concluir— en Jesús un rechazo de lo que es la familia carnal? Luego veremos que no, al hablar de María. Pero sí hay en él una dramática distinción: hay familias que sirven de trampolín para lanzar al hombre y las hay empequeñecedoras.

Seguramente no hay que tomar al pie de la letra lo que escribe, a este propósito, Bruckberger:

La familia es una gran enterradora. Lo prueban los cementerios, en los que las tumbas pregonan: familia tal, familia cual. Allí recupera a todos los suyos, a los hijos avaros como a los pródigos y los pone definitivamente en orden, sujetándolos bien, sin soltarlos: descansen en paz.

Estas «familias enterradoras» es lo que Jesús rechaza. Y parece que la suya quiso serlo. Jesús resultaba para sus parientes un ave demasiado voladora. Quisieron encerrarlo en su corral. No soportaban que uno de los suyos quisiera volar más allá de su gallinero, porque los huevos han de ponerse en casa y para la casa.

Pero Jesús quería volar más alto y más ancho. Por eso tuvo que iniciar su andadura como Abrahán, rompiendo con su clan de origen: *Sal de tu país, de tu parentela, de la casa de tu padre; sal, te lo digo, sal...*

II. JESÚS Y MARÍA

Tendremos que dar ahora un giro de 180 grados para hablar de las relaciones de Jesús con su madre. Pero no será malo situarlas tras su ruptura con el conjunto de su familia, porque es a la luz de estos «familiares atrapadores» como mejor podremos

entender la fe y el respeto, la lejanía en que se coloca voluntariamente María. Aquí, nuestra piedad quisiera que los evangelistas nos hubieran contado muchas más cosas sobre la relación madre-Hijo. Pero el evangelio se mantiene en una desconcertante discreción y lo que nos cuenta no es menos desconcertante. Tendremos, pues, que acercarnos a él, más por el camino de la profundización religiosa, que por el del sentimentalismo sensiblero que nada nos orientaría.

Porque el evangelio vuelve a enfrentarnos con uno de esos silencios que no acabamos de entender. Prácticamente nada nos dice de lo que María hizo durante los dos o tres años de la vida pública de su Hijo. Y lo que nos cuenta parece reflejar algunos rastros de esa hosquedad que hemos visto referida a sus parientes.

Por de pronto no nos cuenta si María acompañó a su Hijo durante sus predicaciones.

Sabemos que un grupo de mujeres le siguió durante aquel tiempo. San Lucas lo deja ver con claridad:

Con ellos estaban los doce y algunas mujeres que él había librado de los espíritus malignos y de diversas enfermedades: María, por sobrenombre Magdalena, de la que habían salido siete demonios; Juana, mujer de Cusa, mayordomo de Herodes; Susana y otras muchas que les socorrían con sus bienes (Lc 8,2-3).

Serán, más o menos, las mismas que, más tarde, encontraremos en el Calvario (Mc 15,40-41; Lc 23,27-29; 23,49).

Los hechos sorprendentes en ese texto son dos: que se diga, contra la tradición judía y rabínica, que le acompañaban mujeres; y, más aún, que en esa lista no aparezca María, su madre. La encontraremos en el Calvario, pero no en sus correrías apostólicas. Y éste es un punto en el que hoy coincide la mayoría de los exégetas: *No hay razón —coinciden— ni en el cuarto evangelio ni tampoco en los sinópticos para pensar que María fuese discípulo de Jesús durante su ministerio.*

Así lo señala también hondamente J. M. Cabodevilla:

María no intentó nunca introducirse en la órbita privadísima de Jesús. Jamás pretendió rodear a su Hijo, retrotraerlo, ya adulto, a aquellos años de infancia; no dio cabida en su alma a una sola nostalgia estéril, a un vano deseo de recuperar el hijo en la ternura balbuciente, en la impotencia graciosa, en esa postura desvalida en que la maternidad se cumple con más sabroso goce, con un ejercicio más plenario y redundante en lo sensible.

Como es lógico, de este silencio de los evangelistas no podemos deducir que María *nunca* acompañara a Jesús y ni siquiera que no lo hiciera *habitualmente*. Pero sí será bueno empezar reconociendo que esta ausencia-distancia es más coherente con la psicología y la misión de María que lo contrario. María, verdaderamente, entra en

el evangelio por la puerta del silencio. Un silencio que vale la pena examinar.

Hay en el mundo tres tipos de silencio: aquél en el que se encierran los cobardes, por miedo o por debilidad; aquél en el que el mundo arrincona a veces a muchos inocentes y que pesa sobre sus almas como una losa; y el silencio elegido que un alma adopta porque ha descubierto que, en él, cumple con mayor exactitud su misión.

El de María, durante la vida pública de su Hijo, es de este tercer género. María ha concluido la primera parte de la vida de Jesús con una palabra decisiva: *Haced lo que él os diga* (Jn 2,5). Es como su testamento apostólico. Su último sermón. Una vez dicho eso, María ingresa en el *silencio*, para que hable *la palabra*, el Verbo, su Hijo. Ella ya nada tiene que decir. Sólo volverá a hablar —y esta vez con su presencia silenciosa— en el Calvario.

Este silencio le sirve, a la vez, para cumplir su misión y para respetar la de su Hijo. María sabe que su misión era, como la del Bautista, preparatoria. Y que es necesario que también ella *disminuya para que él crezca* (Jn 3,30). La esclava calla cuando ha llegado el Señor. María ha dado ya todo lo que tenía que dar y que decir.

Con ello, además, reconoce y respeta la vocación de su hijo. No es la «madre atrapadora», la *genitrix* que quisiera tener siempre a los suyos atados a sus faldas. Le deja ir. Le reconoce adulto. No usa ese celo indiscreto de tantas «devociones» que se inmiscuyen en el terreno que pertenece ya a la autonomía del hijo adulto. Acepta la independencia de Jesús. Incluso cuando no entiende lo que Él dice en el templo. Su competencia es limitada. Lo sabe.

Esta renuncia no es fácil para ella. María —humana al fin— seguramente hubiera preferido otra vida distinta para Jesús. Que se expusiera menos, que no atacara tan frontalmente a los poderes establecidos, que viviera más cerca de ella, que no hiciera su vida de vagabundo de Dios, que no viviera en las «malas compañías» que a veces le rodeaban. ¿Qué madre no hubiera dado ingenuos «consejitos» a Jesús? María calla. Asume una distancia que a algunos aparecerá como ausencia. Renuncia a la legítima curiosidad, al placer de estar cerca de él, de oír su palabra. Es una renuncia heroica.

Con ello vence la «tentación de la gloria». Ya hemos citado en otro lugar la frase de Bernanos: *La Virgen no tuvo triunfos, ni milagros. Su hijo no permitió que la gloria humana la rozara siquiera*. Pero María fue más allá: tampoco disfrutó de los triunfos y milagros de su hijo, a los que todos pensaríamos que, como madre, tenía derecho.

Rene Durand ha analizado amorosamente esta renuncia:

Dada la plena cooperación de María con su Hijo, hubiera podido surgir, para cualquier otro que no fuera ella, la tentación de la gloria. Cuando se es la Madre de Dios, cuando se acompaña de cerca, como ella lo hizo, al sacerdote en su subida al altar, el peligro sutilísimo del orgullo personal tiene que estar muy cerca. Se puede ocultar bajo las apariencias de un gozo tanto más inocente cuanto más aparece perfectamente legítimo. ¡Con seguridad es un honor ser la Madre del Rey! ¿Y por qué negarse el placer de mostrar a todos, con una punta de orgullo, la influencia

que se tiene sobre él? Si se trabaja por él y para él; si se está en sus secretos y en sus opiniones ¿cómo no saborear la gloria que le rodea, viviendo también un poco del resplandor de esa gloria? Todo esto la Virgen no lo quiso para sí misma. Como apagada cuando se encuentra junto a su Hijo, ella se nos muestra como un enigma viviente para cuantos la contemplan. Desde el rechazo de toda glorificación personal, ella salva su humildad y mantiene, con ello, un máximo de eficacia en su colaboración con Jesús-Sacerdote. Y el mismo Jesús la defiende contra las beatificaciones inoportunas y equivocadas que no respetaban, desde una visión demasiado humana, la escala de valores, tal y como Dios la ha ordenado.

Ahora estamos en la misma entraña del misterio de María: ella, desde su silencio, colabora mucho más eficazmente con su hijo a través de la fe de lo que hubiera hecho desde la presencia. En cristiano no hay más «palabra» que el Verbo. María nada tiene que añadir. Ni siquiera ella. Y calla. Se asocia así a otro de los grandes misterios: la paciencia divina, la misma que Jesús vivió treinta años en Nazaret. Entra en el silencio de Dios, para que los demás oigan mejor su voz y aprendan para cuando a ellos les hable sólo ese silencio. Y en el silencio, rumiaba en su corazón todo lo que aún no había terminado de entender. Que era mucho. Porque María no ingresa en la oscuridad por la oscuridad, ni en el silencio por el silencio. Sino para vivir allí más hondamente el crecimiento de la fe y la gracia, de los que luego hablaremos.

¿Qué hace, mientras tanto, María? ¿Dónde vive? ¿De qué vive? Tampoco esta vez sacian nuestra curiosidad los evangelistas. El sentido común nos hace pensar, como muy verosímil, el que, cuando bajó con Jesús a Cafarnaún después de Caná (Jn 2,12), se quedara allí. Nazaret se había vuelto inhabitable para su hijo y, de rebote, para ella, con una familia que consideraba a Jesús como un loco. En Cafarnaún tenía mejor acogida. Y no parece inverosímil que su lugar estuviera en la casa de los Zebedeos (que disfrutaban de aceptable posición), pues la escena de la cruz demuestra ya una anterior proximidad entre María y Juan.

¿Cuál fue su relación con los apóstoles? La de cualquier madre con los amigos de su hijo. Pero, seguramente, también aquí imperó la discreción. Ciertamente los apóstoles, antes de la Pascua, ni conocieron, ni sospecharon cuál era el papel que María jugaba ya, e iba a jugar más tarde, en el Reino de su Maestro. *Jesús —escribe Willam— era el único que conocía la maternidad milagrosa de María. Y María siguió siendo la única iniciada en la filiación divina de Jesús. Jesús no quería que ella diese aún testimonio de él. Su misión era confirmar el misterio, una vez que él hubiese entrado en la gloria y cerrado la revelación.* Por eso sólo en la venida del Espíritu santo encontraremos a María —ahora ya sí— como lo que era: la reina de los apóstoles.

La visita rechazada

Pero hay algo más desconcertante que ese silencio y esa distancia. Y es que las dos únicas apariciones de María en la vida pública concluyen con dos ¿aparentes? rechazos.

No me gusta usar esta palabra. Pero ¿por qué suavizar o mutilar los evangelios? Jean Guitton expresa así su desconcierto:

En el curso de esta vida pública de Jesús, María no figura en ningún lugar destacado. Por el contrario, lo que se aprecia son humillaciones que chocan con nuestra sensibilidad. La escena que relata el evangelio de san Marcos es tan sombría, de tonalidades tan crudas y acentuadas, que se la creería obra de alguno de nuestros modernos, de un Mauriac o de un Bernanos.

Efectivamente, es una escena que nos cuesta digerir. Pero la narran los tres sinópticos, aunque sea san Marcos el que la sitúa con mayor crudeza. Porque coloca la visita de María y los suyos a Jesús diez versículos después de la escena en que pinta a los familiares buscándole y queriendo llevárselo a casa como loco. ¿Quiere unir las dos escenas, como partes de una misma?

Desde luego no podemos ni imaginarnos a María compartiendo esa visión y ese proyecto de los parientes. Pero tampoco excluir el que éstos trataran de apoyarse en María para conseguir su propósito y la llevaran tal vez medio engañada. Y quizá el que Marcos intercale otra escena entre los versículos 21 y 31 de su capítulo tercero tiene, precisamente, la intención de distinguir entre el papel de María y el de los parientes en la escena.

Leámosla, pues, en lo que los tres sinópticos coinciden.

Sucedió que estaba un día Jesús predicando en el interior de una casa, y la gente, como de costumbre, se agolpaba en la pequeña habitación. Hombres, mujeres, chiquillos, esperaban de aquel predicador una palabra que iluminase sus vidas y les diera fuerza para seguir esperando. Fue entonces cuando a la puerta de la casa llegó un grupo de personas en torno a una mujer ya mayor. Desde la calle podían oír la voz del predicador, pero a él no le veían. Preguntaron a los que se apretujaban a la puerta cuánto duraría aquello. Y alguien contestó que no se sabía, que a veces el Rabí se pasaba la tarde entera hablando. Y entonces —para abreviar la espera— alguno de los recién llegados dijo que aquella mujer que iba con ellos era la madre del Maestro y que ellos eran sus parientes. Seguramente muchos ojos se volvieron hacia María con veneración y la noticia comenzó a correr de boca en boca: ahí está su madre, ahí está su madre...

Mientras tanto, Jesús seguía hablando sin percibir los runrunes de la gente. Al fin, la noticia llegó al corro de los apóstoles, que eran los más próximos a Jesús. Y alguno de ellos se acercó al Maestro con la noticia: *Aquí están tu madre y tus hermanos que preguntan por ti*. Todos esperaban que Jesús interrumpiría su sermón y saldría a recibirles. Era lo normal. Cualquier rabino hubiera hecho lo mismo.

Pero Jesús volvió a desconcertar a todos. *Él extendió la mano sobre sus*

discípulos, dice san Mateo. Y san Marcos subraya: *Entonces dirige una mirada a la gente que estaba sentada en círculo a su alrededor...* Ya es notable que los dos evangelistas subrayen (mano, mirada) sus gestos físicos. La literatura de la época raramente detallaba los gestos de las personas. Sólo aparecen cuando se trata, por alguna razón, de gestos que llamaron la atención a quienes los presenciaron.

Esta vez, esa mano y esa mirada debieron de estar llenos de una solemne majestad. Con su gesto, Jesús quería acentuar lo que iba a decir. Y sus palabras también fueron desconcertantes. Siguiendo un método muy propio de Jesús — formular una pregunta extraña que atraiga la atención de los presentes—, se volvió a los que cuchicheaban y preguntó: *¿Y quiénes son mi madre y mis hermanos?* Muchos debieron de asombrarse ante esta pregunta disparatada. Y, durante unas décimas de segundo, nadie se atrevió a responderle. Entonces él se puso en pie, hizo girar su mano y su mirada sobre los oyentes y añadió: *Mirad, fijaos bien: ¡Éstos son mi madre y mis hermanos! Porque cualquiera que haga la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es, para mí, un hermano, y una hermana, y una madre* (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21).

Los oyentes no sabían ahora si era mayor su emoción o su sorpresa. Sorpresa porque jamás hubieran podido sospechar que existiera entre los hombres un lazo más fuerte que la carne y que la sangre. Emoción porque descubrían que Jesús les consideraba y les nombraba en aquel momento sus hermanos, sus familiares. Nacía allí un nuevo estilo de familia: ser hijos del Padre, entrar en el Reino, escuchar la palabra de Dios, no era algo ocasional que se hacía en un momento y luego cesaba para siempre. Aquello, por el contrario, les hacía ingresar en una nueva comunidad, en una más honda fraternidad, en un parentesco celestial más fuerte que todos cuantos conocían.

Para María, la respuesta de Jesús debió de ser más desconcertante que para los demás. Y más dolorosa. ¿Renegaba Jesús de su maternidad? ¿La ponía a la misma altura que los demás? ¿Cerraba la puerta de su corazón y daba por concluidas sus relaciones?

Si María hubiera sido una madre como las demás, aquello le habría resultado una puñalada. Pero —desde la tiniebla dolorosa de la fe— pronto surgiría en ella, abriéndose paso entre la angustia, la respuesta: ¿Qué había sido hasta entonces y qué seguía siendo su vida sino un constante hacer la voluntad del Padre? En realidad, Jesús no estaba negando la maternidad física; señalaba que había otra más alta. Y María poseía las dos. La espiritual, más que ningún otro de los oyentes de su hijo. Ella estaba ciertamente ligada a él por la carne, pero mucho más ligada por la voluntad del Padre desde el día aquel del ángel. ¿Era, entonces, esta segunda maternidad la que verdaderamente contaba?

San Agustín se atrevió a decirlo con frase casi escandalosa:

De nada hubiera servido a María la maternidad corporal si no hubiera

concebido primero a Cristo, de manera más dichosa, en su corazón y sólo después en su cuerpo.

Entonces, para María, aquella punzada de dolor se convirtió en un descubrimiento de gozo: ella no sólo había concebido por un momento a su hijo; no sólo le había engendrado durante nueve meses; seguía ahora engendrándole, dándole a luz por la fe.

Ahora se dio cuenta de que, aunque estuviera lejos de su hijo, el predicador, no estaba sola. Seguía haciendo sus funciones de madre y él seguía siendo su hijo. Y los dos ejercían una maternidad y una filiación que no tendría término. Entre la sorpresa de los demás, ella estaba gozosa. Se dio cuenta de que no necesitaba abrazarle para estar con él, ni hablarle para sentirle cerca. No hacía falta que entrase a verle. Podía irse serena y feliz.

No reaccionaron así los parientes que la acompañaban. Se sintieron ofendidos. Y se prepararon para los posteriores ataques que, más tarde, nos contaría san Juan (7,1-10).

El elogio de la campesina entusiasta

La segunda escena, de parecido contenido teológico, es muy diferente en sus circunstancias externas. Esta vez, María no estará presente. Jesús acababa de curar a un endemoniado y apareció la envidia de los escribas que le acusaron de hacer los milagros en nombre de Belcebú (Lc 11,15). Y la respuesta del Maestro será tan contundente —*Si yo hago los milagros en nombre de Belcebú, ¿en nombre de quién los hacen vuestros hijos?*— que entusiasmará a los campesinos, que gozan viendo cómo Jesús humilla a quienes les aplastan. Y, entonces, una mujeruca de pueblo no podrá contener su admiración y estallará en una exclamación que le sale del alma: *¡Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron!*

Era un piropo a la vez profundamente popular y femenino: para elogiar a Jesús, se ensalza a su madre. ¿A qué hijo no tenía que encantarle esa alabanza?

Pero también en esta ocasión vuelve a ser desconcertante la respuesta de Jesús: *¡Dichosos, más bien, quienes oyen la palabra de Dios y la cumplen!* ¿Es que molestaba a Jesús el elogio a su madre? Evidentemente, no. Es que se daba cuenta de que se estaba elogiando a su madre en lo menos importante de lo que ella había hecho. Se diría que le urgiera el dejar claro una vez más su orden de valores: para Jesús lo realmente importante de su madre —y de cualquiera que la imitase— no era tanto el hecho de haberle llevado en el seno, cuanto el haberlo hecho siguiendo la palabra de Dios. Así, Jesús se muestra rigurosamente antisentimental. Y una vez más recuerda que todo parentesco material debe subordinarse al gran parentesco en el reino de Dios.

Un hijo muy especial

Estas explicaciones nos aclaran un poco las dos respuestas de Jesús. Pero siguen dejándonos en el alma una pregunta: ¿Es que Jesús fue un hijo poco cariñoso?

Desde luego no fue un hijo empalagoso. Lo mismo que no había dado a su madre joyas, ni títulos, ni brillos humanos, tampoco le dio —ni quiso que otros le dieran— ríos de sentimentalismo. Le dio mucho más: un amor callado y hondo y, sobre todo, la plenitud de la gracia.

Efectivamente: si hubo una actitud de respetuosa reserva por parte de María, también la hubo por parte de Jesús. Nos gustaría saber si él comunicó sus planes a María; si ella tuvo una aclaración anticipada del sentido de su vida y de su muerte; si, al menos, cuando salió hacia el Jordán, le dijo que nunca volvería a su oficio de carpintero. Y nada nos responden los evangelios. Pero todo cuanto conocemos de la conducta de los dos nos inclina a pensar que Jesús no hizo a su madre ningún tipo de revelaciones previas y que ella fue viviendo y entendiendo la vida de Jesús conforme fueron sucediéndose los acontecimientos.

Porque Jesús —y ahora sí, entramos en la clave del problema— sometió a María a la luminosa oscuridad de la fe. Ella entró en el plan de Dios —ya desde la anunciación— sin conocer los detalles. Y María aceptó esta voluntad de Dios sin pedir más explicaciones.

Willam lo describe así:

En cuanto a María, por lo que se trasluce de los evangelios, parece que ella se mantuvo con la correspondiente reserva en las preguntas. La fe en Jesús creó entre ambos una intimidad especial, pero también una distancia respetuosa. María, con su espíritu de fe, se diferenciaba de los apóstoles precisamente por su silencio; porque aquéllos le hacían preguntas con excesiva frecuencia y hasta se permitían darle consejos.

No así, María. Quien tiene verdaderamente fe, no tiene prisa por saber. María se limitaba a esperar, silenciosa, que fueran realizándose todas las cosas que el ángel anunció y Simeón profetizó.

Por lo demás, María sabía, con su experiencia humana, además de con su fe, muchas cosas fundamentales. Los que rodearon a Jesús vivieron siempre con el interrogante de quién era aquél a quien seguían y de dónde había venido. «¿Quién era su padre?», se preguntaban los fariseos. «¿De dónde le viene esta sabiduría?», se decían quienes le escuchaban.

María era, en cambio, fuera de Jesús, la única que podía responder a estas preguntas. Ella conocía bien el origen de Jesús. Ella, además de creer, había oído las palabras del enviado y sabía cómo aquel pequeño había aparecido en su seno sin mediación de varón. Mas todo esto lo guardaba en su corazón silencioso.

Pero volveríamos a equivocarnos si pensáramos que el saber todo eso excluía el dolor y el esfuerzo. Estamos acostumbrados a pensar que en María todo fue fácil y espontáneo. Pero mal podría, entonces, presentársela a los cristianos como ejemplo de fe.

En realidad María —como dice Guardini— *sobrellevó el misterio* de su hijo, con respeto y confianza, pero también cuesta arriba. El que María no sucumbiera a las pruebas, no demuestra que no las tuviera. Y tenemos que pensar que, si su hijo fue tentado, ¿por qué no ella también?

Su gran prueba fue, sin duda, la oscuridad. Esa «distancia», esa cierta «falta de comprensión» que parece tener con su hijo, son los rastros visibles de esa oscuridad, esa clara oscuridad de su fe. Porque, tras un principio luminoso, con ángeles y prodigios, todo parecía haberse agrisado. Nadie sabía, como ella, la misteriosa filiación de su hijo, pero, por eso mismo, para nadie resultaba tan desconcertante ese «Dios venido a menos», adaptado a la rutina cotidiana de ser hombre, que en Jesús aparecía.

Por eso María vivió una hondura de soledad como nadie —salvo Jesús— ha conocido. No hablo de soledad física, sino de la gran soledad interior, metafísica. Dios había descorrido en ella, por un momento, la cortina del infinito, y, luego, la había abandonado en la vulgaridad del tiempo de los hombres. Tras su maternidad, sería siempre *más* que una mujer, pero, al mismo tiempo, seguiría encadenada a su condición de ser humano.

Porque su fe no era ausencia de dificultades. Para nadie lo es. También para María *la fe era capacidad para soportar dudas*. Todo se le volvía preguntas: Si su hijo era Dios, ¿por qué necesitaba el alimento cada día? Si su misión era cambiar el mundo, ¿por qué se reducía a un trabajo de carpintero? Si podía hacer milagros, ¿por qué no en su aldea y en su casa? Si podía encontrar dinero en la boca de un pez, ¿por qué la dejaba a ella en la más total de las estrecheces? Si era tan cariñoso con todos, ¿por qué la dejaba sola? Si podía resucitar muertos, ¿por qué no impidió que ella se quedase viuda? ¿Por qué tuvo compasión de la viuda de Naín y no de su madre? Si sus milagros era signos visibles de Dios, ¿por qué cuantos más hacía más crecía la hostilidad contra él? Si era un enviado de Yahvé, ¿por qué no le entendían los legítimos representantes de Dios en la tierra? Si había venido para salvar, ¿por qué hablaba tanto de morir? Si podía curar enfermos y resucitar muertos, ¿por qué no reblandecía los corazones endurecidos? Si el Padre había puesto todo poder en sus manos, ¿por qué no hacía tales signos de ese poder que ya no hubiera más remedio que creer en él?

Preguntas, cientos de preguntas que nunca encontraban respuesta en el corazón de María. Aquella espada que un día, ya lejano, anunció Simeón, iba ahondando en su alma, al ver cómo su hijo aparecía como salvación de algunos y condenación de

muchos.

Y su santidad estaba y crecía precisamente en la aceptación de esa oscuridad de la fe. Ahora se daba cuenta de que el «he aquí la esclava» no había sido ni una frase, ni una entrega de un momento. Treinta y tres años implacables fueron estirando su alma y haciendo que la pequeña plenitud de gracia del primer día fuera de hora en hora más ancha y más honda.

Porque si Jesús *crecía en edad, en sabiduría y en gracia*, también ella conoció ese crecimiento. Imaginarnos la santidad de María como un lago inmóvil, pensar que la plenitud de gracia era en ella sinónimo de «crecimiento imposible», sería equivocarse. Hubo también en el alma de María un desarrollo. Conforme llegaban hasta ella las palabras de las predicaciones de su hijo —oídas en directo o transmitidas por los apóstoles— María iba entendiendo y saboreando muchas cosas que antes había intuido sin entender.

El Reino también crecía en ella como en una buena tierra. Y los recuerdos que guardaba en su corazón no estaban en él como joyas en un joyero, sino como las semillas bajo la buena tierra: crecían, se desarrollaban, daban el ciento por uno.

Así iba entrando en el reino de los cielos, hasta su mismo centro. No envidió sin duda —¡qué disparate!— el no haber sido incorporada al colegio apostólico. La misión de difundir el Reino era más ancha que el grupo de los doce. Y ella asumió —feliz y serena— el puesto que le habían confiado: ocupar el centro viviendo en un rincón.

Por eso, si su vida se abrió con aquel *dichosa tú, que has creído* de su prima Isabel, con esa misma frase podría, el día de su muerte, resumirse su vida. Sólo entonces pasaría de la oscuridad a la luz pascual. Sólo entonces saldría de la sombra para abrazar a su Hijo. Ahora, tendría que vivir abrazadísima a él. Pero desde lejos.

III. LOS DOCE

Volvemos a encontrarnos con otra paradoja en Jesús: era un solitario tremendamente necesitado de amistad y compañía. Muchas páginas evangélicas testimonian esta ambivalencia de su persona. Le vemos con frecuencia huyendo a la soledad de la oración; sabemos que siempre hay en su alma un pliegue que a nadie se entrega; acabamos de verle desprendido de los lazos familiares. Y, por otro lado, nos encontramos que, apenas inicia su obra de predicador, se preocupa de rodearse de un grupo de amigos; su corazón respira cuando está con ellos; siente una especie de latigazo de terror cuando, al anunciarles la eucaristía, percibe en sus rostros deseos de alejarse y abandonarle (Jn 6,67); y en el huerto de los Olivos sale por tres veces de la oración para «mendigar» su compañía (Mt 26,40).

En otros creadores de grandes movimientos religiosos hay una mucho mayor distancia respecto a sus compañeros. Éstos son puros discípulos que se limitan a

copiar lo que el maestro dicta o enseña, y éste, aun presentándose como un simple hombre, vive en una lejana nube de admiración distante. Un Buda, un Mahoma están humanamente mucho más lejos de sus seguidores que Jesús de sus apóstoles. Entre Cristo y los suyos hay, sí, esa barrera que marca el misterio de la divinidad. Pero, en lo humano, hay un compañerismo y una fraternidad que emocionan. Jesús, que mantiene las distancias con la masa, las borra hacia sus elegidos; a éstos les mete, no sólo en su amistad, sino en sus secretos y en su misma misión. Hay entre ellos una auténtica camaradería, una convivencia que apenas podemos intuir a través de los retazos de esa vida que nos trasmite el evangelio, más preocupado por recoger el mensaje de Jesús que sus modos concretos y cotidianos de vivir. Por eso sólo de lejos podemos adivinar aquel tesoro de amistad comunitaria en que él y los doce vivieron el primer modelo de lo que había de ser su Iglesia.

Una comunidad de base

Aquello fue, diríamos hoy, una «comunidad de base» que compartía ideales y alimentos, persecuciones y esperanzas. Nada les ataba entre sí sino la idea del Reino que se acercaba y su admiración por Jesús. Habían llegado de distintos pueblos, de diversas condiciones sociales, de discrepantes ideologías. Eran ricos unos, y pobres otros; revolucionarios algunos, y colaboracionistas otros; solteros los menos, y casados los más. Pero todos habían dejado todo. Habían aceptado aquella vida nómada tan absolutamente infrecuente en la época. No habían construido un monasterio en el desierto como los esenios; no tenían madrigueras en las montañas como los más radicales de los zelotes; no merodeaban en torno a los templos y sinagogas como escribas y fariseos; vivían deambulando bajo el aire y el sol, caminando sin meta, durmiendo donde les sorprendía la noche.

Y Jesús, que entrega lo fundamental de su mensaje a la masa sin excepciones, reserva las clarificaciones más íntimas para este pequeño grupo elegido. A ellos les explica el sentido recóndito de las parábolas: *A vosotros se os ha concedido conocer los misterios del reino y a ellos no... Dichosos vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen. Porque en verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver las cosas que vosotros veis y no las vieron y oír las cosas que vosotros oís y no las oyeron* (Mt 13,11-17).

A ellos reserva, sobre todo, la revelación más honda de su Padre. Un día — cuando, tras la primera misión, regresan triunfantes los elegidos— vemos a Jesús estallar de gozo: *Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y a prudentes y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce al Hijo sino el Padre; y al Padre nadie lo conoce sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quiera revelarlo* (Mt 11,25-28).

Pero, además, Jesús actúa con ellos de manera muy diferente a la de un maestro

que trasmite a sus discípulos una enseñanza teórica. No habla como quien trata de introducir en sus cabezas tales o cuales verdades, ni siquiera como quien expone un determinado modo de ver el mundo. Desde el primer momento Jesús les habla como a compañeros de tarea, como a miembros de una nueva familia, como a gente que va a compartir y continuar una misión. No es un Sócrates que trata de iluminar, sino alguien que intenta construir. No le interesa tanto la verdad en sí, como la verdad que fundamenta un estilo de vida.

Además percibimos desde el primer momento que esa comunidad que trata de crear en torno a su persona tiene dos niveles: el común de la masa y el de los que le siguen de un modo especial. Y aun entre estos hay una selección de doce, que parecen elegidos con misión y fines concretísimos. A ellos dedica la mayor parte de su tiempo. Formarles parece la fundamental de sus tareas.

Y esta formación no es en absoluto teórica. Jesús no se sienta cada tarde para ofrecer a sus discípulos un círculo de estudios o una clase de teología. Les forma en la vida, haciéndoles vivir con él. No se porta con ellos como un lejano superior: vive con todos en plena intimidad, come a su mesa y duerme a su lado. Va delante de ellos, sobre todo hacia el riesgo. *Caminaba el primero subiendo hacia Jerusalén*, apostilla Lucas hablando de la subida a la muerte (19,28).

Desde el primer momento les lanza, además, a la tarea de predicar ellos solos. Un día envía a los setenta y dos (Lc 10,1-12), otro a los doce más escogidos (Mt 9,35-38; 10,5-42; Mc 6,7-13; Lc 9,1-6). Y no les envía a tareas secundarias: ellos deben hacer exactamente lo mismo que él hace: anunciarán el reino de Dios y confirmarán su proximidad con todo tipo de milagros. Será, les anuncia, una tarea erizada de dificultades: les perseguirán, cerrarán ante ellos las puertas de las ciudades, sus vidas correrán peligro. Pero triunfarán, porque el Padre estará con ellos.

Y triunfan, efectivamente. Regresan felices, comprobando que hasta los demonios se les someten en nombre de Jesús (Lc 10,17). Y Jesús se siente feliz con su triunfo, y les certifica que también él *ha visto a Satanás caer como un rayo del cielo* puesto que él les ha dado poder para *andar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga* sin que nada les haga daño (Lc 10,19).

Un nuevo estilo de vida

Así Jesús crea, con ellos y para ellos, un nuevo estilo de vida. La ley suprema es la libertad. La dictadura de las viejas leyes no regirá más para ellos. Cuando alguien le pregunte por qué sus discípulos no ayunan, como lo hacen, en cambio, los de Juan y de los fariseos, Jesús dará una respuesta que sonará paradójica a quienes no comparten su vida: *¿Pueden los convidados al banquete estar tristes mientras está con ellos el esposo? Ya vendrá el tiempo en que les quiten el esposo y entonces ayunarán* (Mt 9,15). La vida con Jesús es, pues, como un permanente banquete de bodas, una larga fiesta en la que rige la alegría. Viven con Jesús, todo les está

permitido en consecuencia. Un día, al pasar por un sembrado, los discípulos arrancan algunas espigas de cebada y se las comen. Y surge el escándalo de los fariseos: «¡Es sábado! ¿Cómo permite Jesús que se haga tamaño sacrilegio?». Pero Jesús responde que también los sacerdotes trabajan en el templo durante los sábados. Y él es mayor que el templo (Mt 12,6). Quienes viven con él están con Dios y todo les está, por tanto, permitido.

Pero esta libertad no es la del pecado o la mediocridad. Es la libertad necesaria para la perfección. Porque el nuevo estilo de vida que enseña Jesús es un cambio total, una conversión, una *metanoia*, un giro total en la mente y el corazón. Y un giro de 180 grados que debe llegar a la perfección. Ellos son *la sal de la tierra, la luz del mundo* (Mt 5,13). No les bastará, pues, la justicia de los fariseos; con ella sola no es suficiente para entrar en el reino de los cielos (Mt 5,20). Ellos tienen, nada menos, que ser perfectos, como es perfecto su Padre que está en los cielos (Mt 5,48).

Esta perfección comenzará por una fe total en él. Y, consiguientemente, un seguimiento radical, dejando todo lo demás. Para ir con él no deberán llevar *ni oro, ni plata, ni calderilla en los cintos, ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón* (Mt 10,9). Tendrán que romper todos los lazos familiares. Para seguirle no sirve ni el que se entretiene en despedirse de sus familiares (Lc 9,61), ni siquiera el que piensa primero en enterrar a su padre (Mt 8,21). Con él tienen que entrar en el total desamparo: *Las zorras tienen cuevas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza* (Lc 9,58). Por eso fracasará el joven rico. Sin dinero, probablemente hubiera sido un buen apóstol. Era un buen muchacho y Jesús *mirándole fijamente, le amó*. Era su modo de llamar a los apóstoles. Mas esta vez fracasó esa mirada porque el muchacho, al oír que para seguir a Jesús tendría que vender cuanto tenía y darlo a los pobres, *puso mala cara y se marchó triste. Porque tenía muchos bienes* (Mc 10,22).

La pedagogía de Jesús

Es absolutamente sorprendente, para su época, el estilo pedagógico con que Jesús forma a los suyos. Muchos de los mejores hallazgos formativos de la ciencia moderna, los empleaba ya él con la más absoluta normalidad.

Les forma, en primer lugar, en grupo. Son muy raros en el evangelio los contactos de persona a persona. Casi nunca conversa Jesús largamente con nadie en privado: con Nicodemo, con la samaritana... Pocas veces más tiene Cristo una conversación que no sea pública. Cree, más bien, en el pequeño grupo al que acepta con todas sus consecuencias. Acepta sus celos y sus tensiones, sus envidias infantiles que les llevan, desde reñir por un puesto mejor o peor en la mesa, hasta ambicionar los lugares privilegiados en el reino de los cielos. *Hubo entre ellos una contienda sobre cuál era el mayor. Y él les dijo: «Los reyes de los gentiles los dominan y sus príncipes se llaman bienhechores. No así vosotros, sino que el mayor sea como el menor y el*

que manda como el que sirve» (Lc 22,24).

Les hace, además, trabajar juntos. Cuando les envía a la misión lo hacen de dos en dos. Cuando elige testigos de su triunfo o su dolor, se lleva a tres de ellos. Sólo a Judas le da, en la cena, un encargo que debe hacer en solitario: *Lo que tengas que hacer, hazlo pronto* (Jn 13,27). Porque el pecado es lo único que puede hacerse solo. Por eso quiere que también después de su muerte sigan unidos (Jn 17,20).

Y les forma en la vida cotidiana. No les arranca del mundo, no les traslada a un invernadero en el que no se contagien del siglo presente. Les deja en los caminos, en sus barcas, entre la masa de la que han de ser fermento.

Y no les aleja del riesgo ni de las tormentas, no pone bajo sus pies una tierra de algodones. Hay en Palestina dos lagos. Uno, el mar Muerto, en permanente calma. No hay en él olas ni tempestades. Es, incluso, casi imposible ahogarse en él, porque el peso específico de su agua salitrosa es superior al del cuerpo humano. El otro, el de Genesaret, cobra todos los años varias vidas humanas, la tempestad surge en él tremenda e inesperada, los vientos le sacuden, sus olas llegan a alcanzar varios metros. Pero los pescadores eligen este segundo para faenar. En el primero no hay jamás una barca porque no hay en él pesca ni rastro de vida. En el segundo el riesgo es compensado con la abundancia de las capturas.

Jesús también eligió para sus apóstoles el lago del riesgo y de la vida. Les anuncia sin rodeos que les envía *como corderos en medio de lobos* (Lc 10,3). Lucharán, sufrirán, serán perseguidos, morirán violentamente. Serán odiados por su nombre y les perseguirán de ciudad en ciudad (Mt 10,22).

Insiste en la idea de que la cruz y el fracaso son necesarios para el triunfo final. *Quien no lleva su cruz y me sigue, ése no puede ser mi discípulo* (Lc 14,27). *Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y me siga. Quien quiera salvar su vida la perderá; y quien pierda su vida por mi causa y por el evangelio, la salvará* (Mc 8,34).

En esta pedagogía del riesgo, acepta a veces la audacia absurda. Una noche se acerca hacia sus apóstoles, que reman, caminando sobre las aguas. Y Pedro, el impetuoso, que se ha acostumbrado a esperar imposibles, pide a Jesús que le mande también a él ir andando sobre las aguas. Cristo acepta la loca petición y Pedro se echa al agua. Pronto comienza a hundirse y el miedo se apodera de él. Y se diría que a Cristo le molesta ese naturalísimo terror: *Hombre de poca fe ¿por qué dudaste?* (Mt 14,23-33).

El decálogo del apóstol

¿Cuáles son las enseñanzas de Jesús a sus doce? Con frecuencia es difícil distinguir en el evangelio qué es lo que el Maestro dice a la multitud y qué lo que se dirige a sus apóstoles. Pero podría construirse —siguiendo el esquema de Otto Hopman— una especie de decálogo del apostolado, tomado del evangelio de san Mateo, con una

serie de preceptos que serían como la «Carta Magna» de todos los enviados por el Señor a los hombres:

El primer mandamiento —¡suprema *lex*!— para los doce es: *Preocupación por el bien espiritual y corporal de los hombres*: «Predicad: el reino de Dios se acerca. Curad a los enfermos. Resucitad a los muertos. Limpiad a los leprosos. Arrojad a los demonios».

El segundo mandamiento: *Generosidad*: «Lo que gratis habéis recibido, dadlo gratuitamente».

Tercer mandamiento: *Desprendimiento*: «No toméis oro, ni plata, ni llevéis dinero en vuestras bolsas. Digno es el obrero de su salario».

Cuarto mandamiento: *Constancia*: «Cuando lleguéis a una ciudad o una villa, predicad a los hombres dignos que haya en ella y no os marchéis hasta haberlos instruido debidamente».

Quinto mandamiento: *Amor a la paz*: «Cuando lleguéis a una casa, saludad diciendo: “Paz a esta casa”».

Sexto mandamiento: *Prudencia*: «Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas. Precaveos de los hombres».

Séptimo mandamiento: *Confianza*: «No os preocupéis por lo que habéis de decir ni por la manera de hablar. En cada momento se os dirá lo que hayáis de hablar. Todos los cabellos de vuestra cabeza están contados».

Octavo mandamiento: *Fortaleza de ánimo*: «No he venido a traer la paz sino la guerra».

Noveno mandamiento: *Sacrificio*: «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí».

Décimo mandamiento: *Perseverancia*: «El que perseverare hasta el fin, se salvará».

Este «decálogo» tendrán que vivirlo los apóstoles con una gran libertad de espíritu, sin que nada humano les ate, despreocupándose de lo temporal: *No os angustiéis por vuestra existencia, qué comeréis o qué beberéis; ni os preocupéis por cómo vestiréis vuestro cuerpo. ¿No vale la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo, que no siembran, no siegan, ni reúnen en graneros y vuestro padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?* (Mt 6,25-27). Y es que Jesús quiere en torno a sí corazones libres, almas enteras.

Para ello, tendrán que vigilar y orar mucho. Tendrán que descubrir que *hay demonios que no pueden arrojarse más que con la oración y el ayuno* (Mt 17,21).

Tendrán, sobre todo, que ser completamente diferentes de los falsos guías religiosos que están dirigiendo a su pueblo. Todas las tremendas palabras que Jesús

dirige a los fariseos son, al mismo tiempo, enseñanzas para sus apóstoles. Porque pueden ver en carne viva los peligros que acechan a todo guía espiritual:

Hipocresía: «Obran de manera muy distinta a lo que enseñan».

Desprecio a los hombres: «Imponen cargas pesadas a los hombres y ellos no quieren tocarlas ni con un solo dedo».

Afán de honores: «Buscan los lugares honrosos en los banquetes y los primeros puestos en las sinagogas; quieren que se les salude en público y que se les dé el nombre de maestros».

Dureza de corazón: «Cerráis el reino de Dios a los hombres y ni entráis vosotros, ni dejáis entrar a los demás».

Marrullerías: «Decís que si uno jura por el templo, esto no tiene importancia, pero si jura por el oro del templo se hará reo. ¡Necios y ciegos! ¿Qué vale más: el oro o el templo?».

Exterioridad de su santidad: «Dais el diezmo de la menta, del anís y del comino; pero habéis abandonado lo que es más esencial en la ley: la justicia, la misericordia y la lealtad».

Falsedad: «Limpiáis por fuera la copa y el plato y por dentro estáis llenos de rapacidad e inmundicia».

Contumacia: «Estáis completando la medida de vuestros padres. Serpientes, raza de víboras, ¿cómo podréis evitar vuestra condenación?» (Mt 23).

Todas estas imprecaciones tuvieron que producir un fuerte impacto en los apóstoles. Por ellas medían, visiblemente, hasta qué punto no basta ser un elegido para ser santo y cómo son precisamente las vocaciones más altas las que más fácilmente se traicionan y falsifican.

Hombres de barro

Esto lo medían los doce en su carne. Ninguno de ellos había sido elegido porque fuera un santo de antemano. Tomados de la misma masa de la humanidad, eran ellos mismos portadores de una gran misión en vasos de arcilla.

Y lo comprobamos al descubrir otro gran misterio: Jesús, al menos inicialmente, fracasa con sus apóstoles. Viven tres años a su lado y, aunque le quieren apasionadamente, casi nada aprenden. Siguen siendo humanos, siguen llevando su alma taponada con barro mediocre. De hecho, ni entienden a Cristo, ni su misión. Hay momentos en que a Jesús se le hace difícil soportarles. Alguna vez hasta estalla: ¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo os sufriré? (Mt 9,19).

Y, entonces, no duda en reprenderlos, a veces con palabras durísimas. Les riñe por su falta de fe. Es eso lo que les impide hacer milagros: *Os aseguro que si tuvierais tanta fe como un grano de mostaza diríais a ese monte: «trasládete de aquí allá», y se trasladaría y nada os sería imposible* (Mt 17,20).

Es, sobre todo, el miedo a la cruz lo que les espanta. Les resulta fácil aceptar que Jesús va a fundar un Reino y que ellos formarán parte de él. Pero no se resignan a la idea de que, para llegar a ese Reino, haya que pasar por la cruz y la muerte. Ante esta idea se tapan los oídos de la inteligencia, no quieren entender. Y es aquí donde se produce uno de los más violentos choques con el Maestro. Jesús ha comenzado una tarde a explicarles que *tenía que ir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos, de los sumos sacerdotes y los escribas, y ser entregado a la muerte y resucitar al tercer día* (Mt 16,21). Ni siquiera estas últimas palabras anunciadoras del triunfo final tranquilizan a los apóstoles. Y es Pedro quien estalla. Agarra a Jesús violentamente por el brazo y comienza a increparle: *Dios te libre, Señor. Eso no debe suceder*. Y Jesús se arrancará, también violentamente, del brazo de Pedro y dirá las palabras más duras de todo el evangelio, las más duras que pueden dirigirse a un hombre: *¡Apártate de mi vista, Satanás! Eres para mí un escándalo, porque no miras las cosas de Dios sino las de los hombres* (Mt 16,23).

También la idea de la eucaristía les asusta. Les resulta absurdo, casi repulsivo, el que anuncie que los hombres tendrán que comer su carne y beber su sangre. Esta idea le costó a Jesús perder «muchos» discípulos, como señala Juan en su evangelio: *Muchos de sus discípulos dijeron: «Dura es esta doctrina ¿quién puede soportarla?»* (Jn 6,60). Jesús estaba acostumbrado a ser rechazado por los fariseos, pero esta crítica abierta en boca de sus discípulos le desconcierta. Por eso replica vivamente: *¿Esto os escandaliza? Pues ¡si vieseis al Hijo del hombre subir a donde estaba antes! El espíritu es el que vivifica, la carne no sirve para nada. Las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida. Pero hay entre vosotros algunos que no creen*. Jesús conoce en este momento una de las más hondas amarguras humanas: no ser creído ni comprendido por los propios amigos. ¿Por qué le siguen entonces? ¿No será mejor que se vayan? ¡Todo, menos contar por amigos a un atajo de hipócritas! Sus palabras fueron tan duras que los incrédulos comprendieron. Y *desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás, y ya no querían andar con él* (Jn 6,66). Acababan de darse cuenta de que estaba loco y que, además de loco, resultaba peligroso. Se alejaron. No querían terminar locos también ellos.

Y ahora el mayor terror: ¿se habría extendido la desconfianza hasta los doce íntimos? La voz de Jesús debió de temblar al formular la pregunta siguiente: *¿También vosotros queréis marcharos?* Y la alegría trasfiguró, sin duda, su rostro al ver que la fe de los doce era más fuerte que su debilidad de hombres.

No era de los nuestros

Los apóstoles caen también en un defecto que tendrá larga prole en la historia de la Iglesia: el capillismo. Un día correrán escandalizados a Jesús para contarle que han visto a uno que arrojaba demonios en nombre de Cristo y *queríamos prohibírselo, porque no era de los nuestros*. Asistimos aquí al nacimiento de la celotipia y del capillismo. No basta con que alguien ame el nombre de Cristo y actúe a su servicio: tiene, además, que ser de nuestro grupo, de nuestra peña, tiene que hacerlo a nuestro estilo, bajo nuestro control, con nuestra etiqueta. La historia ha sido testigo de demasiados avatares en los que se han añadido al nombre de Jesús muchas otras «marcas de la casa» que poco tenían que ver con él y mucho con nuestros deseos de dominio.

Pero Jesús corregirá a sus apóstoles y lo hará con la frase que menos éxito ha tenido entre todas las del evangelio: *No se lo prohibáis porque quien no está contra vosotros, con vosotros está* (Lc 9,50).

Curiosamente suele usarse mucho más la frase que el mismo evangelista escribe dos capítulos más tarde: *El que no está conmigo, está contra mí* (Lc 11,23). Pero se olvida que, como precisa Plummer, esta segunda frase es la que nos sirve para saber si nosotros somos o no discípulos de Cristo (es decir: si yo, después de oír su llamada, no le sigo, he apostado contra él) mientras que la anterior es la que Cristo nos ofrece para que juzguemos a los demás: debemos pensar en principio bien de las personas y considerar amigos nuestros a quienes no son expresamente nuestros enemigos y, aun a éstos, amarlos. Pero parece que los cristianos hemos aprendido más de la estrechez de los apóstoles, que de la anchura de Cristo.

En esta misma línea está la tentación de la violencia que viene, también en esta ocasión, de los hijos del Zebedeo, que vuelven a hacer honor a su apodo de «hijos del trueno». Jesús está recorriendo las tierras de Samaria y envía por delante a algunos de los suyos para que les preparen el hospedaje. Los samaritanos, coherentes con su hostilidad hacia los judíos, se niegan a recibirles en sus casas. Jesús recibe la respuesta con una triste sonrisa. Pero no así Santiago y Juan. ¿Cómo se atreven estos samaritanos a ofender así a su Maestro... y a ellos? Han tomado de Jesús el poder y no la mansedumbre. Y, borrachos de orgullo, salen en defensa del «santo honor» cristiano: *Señor ¿quieres que pidamos que baje fuego del cielo para acabar con ellos?* (Lc 9,54). Se sienten casi propietarios de la fuerza de Dios. Y están dispuestos a usarla para lo que Dios no la usaría jamás: para vengancillas personales. Ni siquiera se preocupan de que haya medida entre el castigo y la falta cometida (falta que ellos cometían todos los días contra los samaritanos). No se plantean el problema de su conversión. Acuden, nada menos, que al fuego del cielo.

¿Qué mirada les dirigió Jesús? No la describen los evangelios. Pero no debió de ser de cólera, sino de una infinita compasión. Los pobres no habían entendido absolutamente nada del mensaje evangélico. Les reprendió, dice, y *marcharon a otra aldea* (Lc 9,56). Así era de sencillo. Jesús apuesta radicalmente contra la violencia. Desgraciadamente no todos sus discípulos aprendieron la lección. Y aun a la hora de

la pasión acudirían con espadas.

Los primeros puestos

También los hijos del Zebedeo protagonizarán otra escena en la que Jesús volverá a usar el látigo de la represión. Pero esta vez usarán como arma de presión a su propia madre. ¿Era la familia de los Zebedeos amiga de la de Jesús? ¿Estaba la propia madre de Juan y Santiago emparentada con la madre de Jesús? El lenguaje y el tono de la escena inclina a pensar en esta última posibilidad. La petición que, por otro lado, hacía, entra en la dialéctica normal de las discusiones habituales entre los apóstoles. Sólo que esta vez no se discutía el puesto en un banquete, sino el puesto que cada uno habría de ocupar en el Reino final. Un Reino que, sin duda, imaginan temporal en este momento.

La madre de los Zebedeos, pues, echándose a la espalda todo tipo de vergüenzas, dice a Jesús con descaro: *Di que estos dos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu reino* (Mt 20,21). Los otros diez, que escuchaban, se asombraron primero, se indignaron después. ¿Iba Jesús a ceder a la ilícita presión sentimental de aquella madre suplicante? Vieron en peligro puestos que todos consideraban como propios. Pero no eran los argumentos sentimentales los que convencían a Jesús, ni sabía lo que era el nepotismo. *No sabéis lo que pedís*, dijo. Y luego, usando esa técnica tan suya de desconcertar a sus adversarios, fue él quien les desbordó con una pregunta que iba al fondo del problema: *¿Podéis beber el cáliz que yo beberé?* Ese era su verdadero reino, la cruz, la sangre. Quien quisiera seguirle tenía que poner su mirada en el dolor, no en el triunfo.

Ahora ellos, que eran ambiciosos pero también generosos, respondieron con audacia: *Podemos*. Probablemente ahora Jesús sonrió satisfecho. Le gustaba esta decisión de los suyos. Sabía que no faltaba una punta de presunción en la respuesta, pero aun así le agradaba. *Beberéis mi cáliz*, —les dijo—, *pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es mío concederlo, sino de aquéllos para los que está preparado por mi Padre*. Las aguas volvían a su cauce. El premio no podía ser el objetivo de la lucha. El premio vendría, pero quien tuviera los ojos puestos en él se olvidaría de luchar. Además la ambición era mala consejera. Sus apóstoles debían ser servidores, no gente que se hace servir.

El perdonador

Este Jesús, que no vacila en reprender, a veces con durísimas palabras, las torpezas de sus apóstoles, sabe también perdonar con una catarata de ternura. Este Juan y este Santiago a quienes acaba de poner en ridículo por sus pretensiones, serán los elegidos para testimoniar el triunfo del Tabor y la angustia del Huerto. Los dos de Emaús, a

quienes acaba de llamar torpes y lentos de entendimiento, serán testigos de su amor a la hora de partir el pan. Ese Pedro, a quien ha denominado Satanás, será su piedra elegida. Y después de la gran traición, del abandono de todos, de la triple negación de Pedro, no habrá en sus labios una palabra de reproche y reiterará a ese Pedro, que se ha avergonzado de él, su papel de fundamento de su Iglesia. No hay en todo el evangelio un solo rastro de resentimiento en Jesús, mucho menos de rencor. Y sólo tierno perdón, incluso olvido, respecto a sus apóstoles.

Las promesas

Si es mucho lo que Jesús exige a los suyos, es mucho más lo que les promete. Ya es mucho que les dé *poder para arrojar a los espíritus inmundos y para curar toda enfermedad y dolencia* (Mt 10,1). Pero mucho más que les garantice que Dios estará con ellos y hablará por ellos: *Cuando os entreguen (a vuestros enemigos) no os preocupéis por lo que habéis de decir, pues se os comunicará en aquella hora lo que hayáis de hablar, no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre, quien hablará en vosotros* (Mt 10,19).

Y es que Jesús considera a sus apóstoles como algo suyo, como parte de él mismo. Por eso hace afirmaciones tan tajantes como aquellas de: *Quien os recibe a vosotros, me recibe a mí; y quien me recibe a mí, recibe a quien me ha enviado. Todo el que diere un vaso de agua a uno de estos pequeños porque es mi discípulo, os aseguro que no perderá su recompensa* (Mt 40,40-42).

Esta ternura hacia los suyos se desbordará —como veremos en su momento— en la hora de su última cena y su pasión. Baste ahora recordar aquel conmovedor gesto de cariño del Huerto de los olivos cuando, al ser prendido, se olvida de sí mismo y sólo se preocupa por los suyos: *Si me buscáis a mí, dejad ir a éstos* (Jn 18,9).

Un grupo muy especial

Ahora tendremos que detenernos para preguntarnos qué sentido tiene este desmesurado amor y este grupo tan especial. Porque, evidentemente, estamos ante algo diferente a una simple piña de amistad. La relación de Jesús con sus apóstoles nada tiene que ver con la que experimentaba Sócrates hacia sus alumnos o Mahoma hacia sus seguidores. Aquí hay una unión teológica, más que de simple amistad o magisterio.

Y habrá que subrayar cuatro datos muy novedosos: la unión de Jesús con los suyos; la unión de éstos entre sí; el sentido de esta unión: la misión; y la forma de esta misión: como algo permanente. Digamos algo de cada uno de estos datos.

Prácticamente nunca en su vida pública aparece Jesús solo. En todo momento —incluso en los más íntimos— le vemos rodeado de sus doce o de algunos de ellos.

Son su sombra, su permanente compañía. Tampoco les vemos jamás a ellos solos. Jesús puede aparecer sin la multitud, no sin el grupo de amigos. Están asociados a sus enseñanzas, a sus obras, a su tarea. Desde el primer momento, se percibe que estamos ante una misión que se ha concebido como común. Ellos son sus prolongadores, sus continuadores. No sólo amigos ocasionales, que mañana —tras aprender algo de él— podrían, sin más, alejarse.

El segundo dato es que se trata de un grupo «fijo». No son unos cuantos amigos «oscilantes», que hoy están unos y mañana otros. «Los doce» forman una unidad irrompible. Y cada uno de ellos sólo existe en cuanto forma parte de esos «doce». Apenas se desarrolla la individualidad de sus caracteres (salvo si se exceptúa el caso de Pedro, del que luego hablaremos). Son un «conjunto». A todos infunde «una» fe, «un» mensaje, «un» amor, «un» Señor. Humana y políticamente son diversos, pero Jesús va haciendo de ellos una argamasa espiritual, un «colegio». Y un colegio con un número muy definido: doce. Con este nombre, «los doce», se les designa casi siempre en el evangelio (Mt 10,5; 11,1; 20,17; 26,14). Otras veces se les llamará «los doce discípulos». O «los doce apóstoles». Con la impresión de algo más que un número simbólico. Es un número «para» una misión concretísima. La lista del grupo se repite varias veces en el evangelio y a veces se cambia levemente el orden de la cita, pero nunca se introducen nombres nuevos, ni falta ninguno de esos doce elegidos. Son una corporación, una especie de ¿estructura? de algo que fuera a construirse.

Y los propios apóstoles considerarán, tras la muerte de Jesús, vinculante ese número. Por ello, elegirán a Matías para cubrir la falta de Judas. Sólo más tarde —cuando comprendan que Israel y sus doce tribus han rechazado como tales el mensaje de Jesús— pensarán que no es ya necesaria esa cifra de doce.

Pero el dato más llamativo es que esos doce han sido elegidos «para» algo muy concreto. Jesús no se limita a darles una enseñanza —como hace con la multitud—. No les expone una serie de verdades que ellos pueden aceptar o no, pero que a nada concreto les obligan y que pueden difundir o no según les parezca. Jesús lo que les confiere es una «misión» y una misión que les compromete, en la que se juegan su misma condición de elegidos. Una misión que pueden rechazar —como hizo de hecho Judas— pero no sin arriesgar su misma salvación como parte del Reino.

No se trata, además, de una misión cualquiera. No tienen que hacer una «parte» de la tarea de Cristo. No son sus «ayudantes». Tienen *la misma* misión que Jesús: *Como me envió mi Padre, así os envío yo a vosotros* (Jn 20,21). Y ellos no serán simples «relatores», no tendrán sólo que «contar» lo que Cristo hizo. Deberán *realizar* su misma tarea, continuarla, hacerla suya, prolongarla. Y se trata de una *misión salvadora*. Una misión para la que ningún hombre está capacitado —por listo o por santo que sea— si no recibe un poder especial de lo alto. Porque es la misma misión del Hijo de Dios. Por eso Jesús no vacilará en decirles: *Recibid el Espíritu santo*. Porque sólo con esa fuerza sobrenatural, sobrehumana, podrán intentar

realizarla. Y les garantiza aún más: *Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos* (Mt 28,20).

Con ello queda dicho que se trata también de una misión *permanente*, que es algo que habrán de hacer ahora con Jesús y luego sin él, que no es algo vinculado a un apostolado transitorio.

Serán, pues, testigos y representantes auténticos de Cristo: *Quien os recibe a vosotros, a mí me recibe* (Mt 10,40) y aún añade como una cima de audacia: *Quien a mí me recibe, recibe al que me ha enviado*. Serán, pues, más que simples portadores de un mensaje, auténticos actores de la obra de Dios, delegados por él.

Para poder hacer esta tarea sobrehumana, recibirán también poderes sobrehumanos: *Como me envió mi Padre, así os envío yo. A quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados* (Jn 20,21-23). En una ocasión los fariseos han argüido a Jesús que sólo Dios puede perdonar los pecados. Y Jesús ha reconocido que esto es exacto: que sólo puede hacerlo quien posea el poder de Dios. Ahora da este poder a los suyos. Sabe que podrán participar de su poder porque ya participan de su vida: *El que me come vivirá por mí* (Jn 6,57). *Si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada* (Jn 14,23).

Con todo ello queda claro que Jesús no está siendo para sus discípulos un simple profesor de teorías. Un maestro que enseña historia, filosofía o moral, no necesita sellar de ningún modo a sus alumnos, no les mete en un círculo que seguirá existiendo cuando concluya su enseñanza. Los doce no sólo transmitirán a otros las enseñanzas que Jesús les dio: les impondrán el sello que les ha configurado a ellos: *Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo* (Mt 28,19).

Y no es ésta una tarea que pueda hacer *cada uno por su cuenta*, sino *todos juntos*. Por eso deben *ser uno* (Jn 17,20) porque trabajando unidos será como el mundo creará en él (Jn 17,21).

¿Qué habría que concluir de todo esto? Que Jesús no se presenta como el anunciador de un Reino indeterminado que tenga su única sede en el interior de las conciencias. Que Jesús no predica una religiosidad individualista en la que cada hombre se entienda directamente con Dios. Que tampoco ha venido sólo a dar un ejemplo de cómo hay que comportarse para ser hombre completo. Que no vino a provocar un movimiento entusiasta, una oleada del espíritu. Al contrario: toda su predicación se inclina en una dirección muy precisa: sus seguidores constituirán un pueblo nuevo, reclutado entre todos los pueblos, pero unido en torno a él; no una pura multitud inorgánica de individuos. Por eso habla siempre de una «pequeña grey» (Lc 12,32; Mt 26,31; Jn 10,1-8) a la que su Padre dará el Reino. Esta imagen del «rebaño», que llena buena parte del antiguo testamento, se prolonga y se vuelve más concreta en los labios de Jesús, para designar siempre a los que le van a seguir. Y semejante es la imagen del nuevo «templo»: la comunidad de los que creen en él constituirá un nuevo templo (Mc 13,2; 14,58) del que los creyentes serán como

piedras vivas.

Escribe H. Menoud:

El objeto de la misión terrena de Jesús y, más aún, el de su muerte y su resurrección, es el de formar una comunidad de fieles destinada a permanecer y a extenderse en el intervalo que media entre su venida en la historia y su aparición al final de los tiempos. Todo en la predicación de Jesús: el título de Hijo del hombre que se da a sí mismo y que, en la tradición y en su propio pensamiento es inseparable de la comunidad de los últimos días; los actos esenciales de su ministerio: la convocación de los discípulos, la institución de la Cena, la misión confiada a los apóstoles, todo ello demuestra que la idea de la Iglesia está en el centro de su pensamiento y de sus actos, aun cuando para designar a la Iglesia se empleen generalmente las imágenes tradicionales del rebaño, del edificio o del templo.

Fundar una Iglesia

Acabamos de pronunciar una palabra decisiva: Iglesia. Y de encontrarnos con uno de los problemas capitales en la interpretación de la obra de Jesús: ¿Quiso, realmente, fundar una Iglesia, una comunidad que, de algún modo, continuase y prolongase su obra o la Iglesia es una superestructura surgida tardíamente y tal vez desviadora de su mensaje?

Permítaseme que me detenga un momento para expresar, con sencilla ingenuidad, mi asombro al comprobar que la mayoría de las cristologías recientemente publicadas se «saltan» simplemente este problema. Invierten todo su esfuerzo en analizar la obra de Jesús como defensor de los oprimidos o como paladín de la libertad —cosas ambas importantísimas— pero prefieren pasar al lado del tema de la Iglesia, reduciendo, quizá sin quererlo, el papel de Jesús al de un ideólogo más, estupendo, es cierto, pero uno más, en definitiva, entre cuantos han amado al hombre a lo largo de los siglos.

Es más: parece molestarles cuanto aproxime a Cristo y a la Iglesia. Piensan que Cristo queda «mejor» si se le pinta como un predicador que vino a iluminar los espíritus que si aparece como el creador de una comunidad. Nuestra hostilidad a todas las instituciones hace que quieran «librar» a Cristo de esa carga. O, puestos a reconocer la existencia de la Iglesia, atribuyen este hecho a un «mal menor»: como el pueblo de Israel falló a Jesús, éste no tuvo más remedio que entregar su mensaje a otro pueblo. Pero se sigue pensando que mejor sería no «interponer» nada entre las almas y Dios. Si hay que soportar a la Iglesia, que sea cuanto menos mejor. Cristo se habría limitado, según ellos, a ofrecer a las almas una luz para que ascendiesen a Dios, pero sin necesidad de agruparse y, mucho menos aún, de constituir ningún tipo de asociación o comunidad. Creen, incluso, que, así, la figura de Jesús quedaría «más

pura», separándola de los inevitables defectos que cualquier tipo de comunidad humana lleva consigo. Y todo este planteamiento es tanto más asombroso cuando los defensores de estas teorías quieren, al mismo tiempo, construir la solidaridad de los hombres, basándola, esta vez, en quién sabe qué otras fraternidades revolucionarias o políticas.

¿Qué pensar de todo ello? Que habría que mutilar sustancialmente el evangelio para construir ese Cristo etéreo y que, en el fondo, se ofende a Jesús poniendo en su alma un miedo al «contagio» con el hombre y con los defectos de todas sus instituciones. Ese Cristo «purísimo», cátarlo, no existe en el evangelio.

Jesús, por de pronto, rompió desde el primer momento un amor a Dios que se desenganchase de sus hermanos y también el amor que teme contagiarse al constituirse en comunidad. *El amor cristiano* —precisa Guardini— *es una corriente que va de Dios a mí, de mí al prójimo y del prójimo a Dios. Ya no hay individualismo, sino solidaridad viviente. Y esta corriente no ha de ir solamente al individuo muy próximo o muy santo, sino a todos.* Jesús, efectivamente, empieza por recordar que *uno solo es vuestro Padre que está en los cielos; uno vuestro Maestro, Jesucristo; y todos vosotros sois hermanos* (Mt 23,8-12). Aquí está ya hablando del «nosotros» cristiano, de la comunidad fraternal.

Pero ¿basta eso? ¿Basta que todos los creyentes estén unidos entre sí y a Jesús por una santa fraternidad? En el evangelio, Jesús va más allá. Habla constantemente de un «pueblo» formado por los que creen en él, un pueblo que, en la mente de Jesús, debe ocupar en la historia un lugar, debe crecer, multiplicarse, atraer a muchos hacia sí, transformar en cierto modo el mundo. Un pueblo que debe renacer del Espíritu santo. Un pueblo y no una mera multitud de individuos unidos por un vago afecto. En la mentalidad de Jesús no se trata de un movimiento desordenado sin otra ley que el entusiasmo. Jesús piensa, desde el primer momento, que en ese pueblo habrá diversidad de funciones, de tareas, de participación.

Volvamos, ahora, a preguntarnos: ¿Puede, entonces, decirse que Cristo fundó verdaderamente una Iglesia? Todo dependerá de cómo entendamos esa palabra: «fundar». Si la entendemos como hoy se usa al decir que «hemos fundado un partido», es decir: que lo hemos organizado con unos estatutos definidísimos, con toda una estrategia de funciones establecidas, la respuesta es, evidentemente, negativa. Ni la curia romana, ni el colegio cardenalicio, ni el humo de la Capilla Sixtina, ni el engranaje de las conferencias episcopales fueron diseñados por Cristo. La Iglesia en su total organización es, efectivamente, una comunidad pospascual. Pero si queremos decir que en la voluntad de Cristo estuvo crear una verdadera comunidad, unida en torno a la fe en él y a los signos bautismales y eucarísticos de su presencia, y conducida a la unidad por el servicio de sus apóstoles, la respuesta tiene que ser evidentemente afirmativa. Jesús no organizó una institución calcada de los sistemas mundanos. Pero sí inspiró una auténtica comunidad con variedad de dones y de responsabilidades. Toda su relación con los apóstoles no se entendería si no se ve

en ellos una «misión especial» y si no se percibe que, incluso entre ellos, se estableció una diferencia con otra función específica para uno de los doce.

La función de Pedro

Porque, aunque antes hemos señalado que en el evangelio se atiende más al grupo que a la personalidad de los individuos, esto es verdad con todos menos con uno. Es un hecho que en las narraciones evangélicas se pone siempre un acento muy especial en la figura de Pedro.

Teóricamente no había razón alguna para distinguirlo. No es el primero en conocer a Cristo (él mismo es atraído por su hermano Andrés); no es un genio superior a los demás; no es tampoco el más santo o el más entregado (él recibe la más dura de las reprensiones del Señor: *Apártate de mí, Satanás*, cuando quiere alejarle de su pasión [Mt 16,17]; no será más valiente que sus compañeros a la hora de la pasión [incluso su traición será la más visible]). Es uno más. Más audaz, más fogoso, pero un pescador como todos.

San Agustín subrayará esa falta de méritos especiales de Pedro con palabras conmovedoras:

Pedro era pescador... Si el Señor hubiera elegido a un orador, este orador hubiera podido decir: «Se me ha elegido por mi elocuencia». Si hubiera elegido a un senador, este senador hubiera podido decir: «Se me ha elegido por mi dignidad». Finalmente si hubiera elegido a un emperador, este emperador hubiera dicho: «He sido escogido por mi poder»... «Dadme, —dice el Señor, por el contrario—, dadme aquel pescador indocto e iletrado, dadme aquel hombre con el que no se dignaría el senador discutir la compra de un pescado. Dadme a ese hombre y así se verá que yo lo he hecho todo. Pudiera haber elegido al senador, al orador o al emperador... pero estoy más seguro con el pescador».

Pues bien, este Pedro, que ningún motivo especial tenía para una elección significada, comienza a destacar visiblemente en los evangelios. De él se habla en los cuatro con más frecuencia que de los otros once juntos. Él aparece en todos los catálogos de los apóstoles colocado siempre el primero. Y en muchos lugares del evangelio nos encontramos que a él es al único a quien se llama por su nombre, designando a los demás en conjunto: «Pedro y sus compañeros», «Pedro y los demás discípulos», «Pedro con los once» (Lc 8,45; Mc 16,7; Hech 2,14) como si de un jefe o de un portavoz se tratase. Esta preferencia sistemática ¿es casual?

Esta «vocación especial» había sido ya apuntada en su primer encuentro con Jesús. Cuando Andrés le presenta a su hermano, Jesús hace algo tan insólito como cambiar el nombre de Pedro. Había éste recibido de su familia el nombre de Simón (Simón = complacencia), común y familiar entre los judíos. Pero Jesús, al verle, le

rebautizará con el nombre que le ha quedado para siempre: Kephas, Piedra, Pedro. ¿Qué quiere decir Jesús al denominarle «roca»? Sólo mucho más tarde lo entenderemos, en la escena que cambiará para siempre el destino del apóstol.

Cesarea de Filipo

Ocurre en las tierras de Cesarea de Filipo. En esta región, pagana en su mayoría, Jesús se encontraba más tranquilo, alejado de la turba de pedigüños y sin necesidad de vivir siempre alerta ante el acecho de escribas y fariseos. Era el lugar ideal para la amistad. Jesús se encontraba allí más cerca de sus discípulos, casi en una especie de retiro espiritual.

Tal vez fuera aquella paz lo que incitó a Jesús a hablar a los doce de un tema especialmente delicado: su condición de Mesías. No le gustaba habitualmente mencionarlo. Temía que sus oyentes le dieran una interpretación política y que quisieran proclamarle rey o iniciar un tumulto. Aquí, en la soledad de Cesarea, no existía ese peligro.

Por lo demás ésta era la gran pregunta que los apóstoles se hacían unos a otros. Al cabo de año y medio de caminar a su lado no acababan de saber si su Maestro era, en verdad, el anunciado por los profetas. Y si lo era, ¿se trataba de un simple enviado de Dios o de Dios en persona? Cuando hablaba de su Padre ¿usaba una metáfora o afirmaba una realidad? ¿Qué quería decir exactamente cuando hablaba del Padre, del Hijo, del Espíritu? Sus obras hacían pensar que él era realmente Dios, pero en sus cabezas rígidamente monoteístas no podía caber la idea de que Yahvé se hiciera hombre como ellos. Y ¿si era el Mesías, por qué lo ocultaba tan celosamente? Le molestaba hablar de ello, cambiaba de conversación cuando alguien aludía al tema, les mandaba ocultar las obras más extraordinarias que hacía. ¿Por qué esta reticencia?

Pero esta vez Jesús juzgó que el tiempo había llegado. Tenía ya confianza en sus apóstoles y la tranquilidad de Cesarea había creado el clima apto para que pudieran comprenderle. La oración —de la que habla Lucas 9,18— había creado la atmósfera propicia. Era la hora justa para comunicar sin ambages su mesianidad.

Iban de camino. Se acercaban a la ciudad y ante ellos surgía la majestuosa roca en la que se apoyaba el templo de Augusto que el tetrarca Filipo había construido para atraerse los favores del emperador. Brillaban los mármoles bajo la luz del sol, pero aún llamaba más la atención la enorme roca oscura sobre la que la construcción señoreaba.

Debió de ser la visión de esta roca lo que sugirió a Jesús el tema. Se detuvo y se volvió a los apóstoles para preguntarles: *¿Quién dicen los hombres que soy yo?* Recibió un guirigay de respuestas: Alguien dijo que él había oído que Jesús era Juan Bautista resucitado. Otro añadió: *Hay quien dice que eres Elías*. Un tercero comentó: *Según otros, eres Jeremías*. Para muchos —intervino un cuarto— *eres un profeta, pero no se atreven a decir cuál*. Los discípulos se acaloraban al decir todo esto; las

respuestas se montaban las unas sobre las otras.

Jesús las escuchó sonriente. Y, apenas se hizo un silencio, como quien tira una piedra en un lago, hizo girar el problema con otra pregunta restallante: *Y vosotros ¿quién decís que soy?*

La confesión de Pedro

Ahora callaron todas las voces. No es que desconocieran la respuesta o vacilaran. Es que la respuesta les daba vértigo. Por eso permanecieron callados durante algunos segundos que a todos les resultaron siglos.

Fue entonces cuando la voz de Pedro se abrió paso entre sus temores. Y dijo, como en un grito: *Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo*. Ahora la sonrisa saltó de rostro en rostro. Sí, se sentían satisfechos de lo que Pedro había dicho en nombre de todos y que ellos jamás se hubieran atrevido a expresar tan bien.

Pero la frase era más importante de lo que ellos mismos suponían: por un lado, Pedro hablaba en nombre de todos. Una especie de liderazgo personal había ido surgiendo entre ellos. Y todos se sintieron expresados por la voz de aquel pescador, tosco y violento, pero poseedor de una personalidad que le convertía en jefe nato. Por otro lado, Jesús esta vez no reprimía esa rotunda confesión de mesianismo. La aceptaba abiertamente, complacido. Era la primera vez que lo declaraba sin metáforas.

Y la respuesta de Jesús iba a cargarse aún de novedades mucho mayores. Paseó la mirada por los semblantes de todos, para comprobar que estaban bien despiertos a la nueva hora y, volviéndose a quien había hablado, le dijo: *Bienaventurado eres, Simón Barjona, porque esto no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos*. No sólo no rechazaba la confesión de mesianismo, sino que la rubricaba en el nombre del Padre de los cielos. Pero, tras una breve pausa, Jesús aún siguió, puestos probablemente los ojos alternativamente en Pedro y en la gigantesca roca que servía de basamento al templo de Augusto: *Y yo también te digo que tú eres Piedra, y sobre esta piedra construiré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos y lo que hayas atado en la tierra será atado en los cielos, y lo que hayas desatado en la tierra será desatado en el cielo* (Mt 16,16-19).

Todo era, a la vez, misterioso y cargado de sentido en esta extraña frase de Jesús. El sobrenombre de «piedra» ya se lo había dado en otra ocasión a Pedro, pero entonces no había explicado su sentido. Ahora la explicación la daba la propia roca que tenían delante: así como aquélla sostenía el templo de Augusto, así Pedro sería el fundamento del templo espiritual que Jesús proyectaba construir.

Además Jesús hablaba ahora ya sin rodeos de su proyecto de construir una comunidad organizada, algo que tendría que durar después de él, algo que sería tan sólido que ni las fuerzas del mal coaligadas podrían contra ella. Jesús expresa esta

idea con un semitismo típico: «las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». Las puertas de una casa son —como la llave— símbolo de todo el poder que sus dueños poseen.

Típicamente semitas son también las expresiones de las llaves y de atar y desatar. Aún hoy se puede ver en los países árabes a hombres que caminan con un par de gruesas llaves atadas y colgando sobre la espalda, como prueba de que una casa es de su propiedad. Confirman así aquello que dice Isaías, hablando de Eliaquín, mayordomo de la casa real: *Y pondré la llave de la casa de David sobre su espalda y él abrirá y ninguno cerrará, y cerrará y ninguno abrirá* (Is 22,22).

Los términos de «atar» y «desatar» conservan aquí el mismo sentido que tenían en la literatura rabínica contemporánea. Los rabinos «ataban» cuando prohibían algo y «desataban» cuando lo permitían. Unos treinta años después de Jesús, el rabí Nechonya solía iniciar sus lecciones con esta oración: *Haz, ¡oh Yahvé! que no declaremos impuro lo que es puro y puro lo que es impuro; que no atemos lo que está suelto, ni desatemos lo que está atado.*

¿Entendieron los apóstoles, entendió el mismo Pedro, lo que Jesús quería decir con aquellas sorprendentes palabras? Lo solemne de la hora, la soledad espiritual en que estaban, pudieron ayudar a la comprensión. Por otro lado el progresivo liderazgo natural que Pedro iba tomando en el interior del grupo ayudaba a la comprensión y, sin duda, se vio robustecido por esta palabra. Pero sólo tras la resurrección entenderían, sólo entonces comprenderían qué comunidad era la que Cristo deseaba y qué papel había de tomar en ella el colegio de los doce y cuál tomaría Pedro dentro de ese colegio.

La roca batida por las olas

Hoy podemos entender bien esas palabras. Y comprobamos que el viento de los siglos ha batido esa roca y ese texto en el que el papel de esa roca se describe. Porque pocas páginas del evangelio han sufrido tal cantidad de ataques como ésta: prueba evidente de su importancia.

Afortunadamente todos los documentos antiguos, todas las transcripciones de este capítulo reflejan ese texto con absoluta precisión silábica. Y, sin embargo, se han buscado todo tipo de escapatorias para negar que Cristo concediera aquí a Pedro el papel de fundamento de su Iglesia y el poder de atar y desatar.

Para los críticos del siglo XIX la explicación era tan fácil como curiosa: Cristo no hablaba de Pedro en esa frase. En el momento de pronunciarla habría dirigido un dedo hacia sí mismo diciendo: *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*. ¿Y el contexto, que afirma claramente que esa frase se dice a Pedro? ¿Y la continuación, que habla de nuevo a Pedro para darle las llaves? Se busca cualquier explicación con tal de desviar de Pedro la frase central. Resulta casi divertido.

Comentaristas posteriores, visto lo ridículo de la anterior explicación, han

buscado algo más sencillo: afirmar que Cristo jamás pronunció tal afirmación, por lo que se trataría de una interpolación introducida en el siglo II para prestigiar el papel de la Iglesia de Roma. Lo malo de esta explicación es que no tiene una sola prueba a su favor, ya que no hay ni un solo códice, ni una sola versión que omita esa frase. Los falsificadores habrían sido realmente demasiado excepcionales.

Y así es como sobre esta roca se han volcado torrentes de tinta, pero el texto sigue ahí enhiesto, cada día más sólido frente a la crítica exegética, firme como el propio Pedro y sus sucesores. Y cada vez son más los que comprenden que no se trataba de un elogio personal a las virtudes de Pedro: el propio evangelista que cuenta esa escena, recogerá, en los versículos siguientes el durísimo momento en el que el mismo Cristo llama al mismo apóstol «Satanás», porque éste no entiende que Jesús hable de lo necesario de su pasión. Pedro encontrará, es cierto, la santidad mucho más tarde. Y descubrirá con gozo que ni su virtud mereció la función para la que había sido elegido, ni sus pecados lograron anularla.

Confirma a tus hermanos

Hoy la crítica da aún mayor importancia que al texto de Mateo que acabamos de comentar a la otra escena que refiere Lucas (22,31). Se acerca la pasión y Jesús prevé la traición de sus apóstoles. E, inesperadamente, se dirige a Pedro con una tremenda profecía: *Simón, Simón, mira que el demonio anda en torno a vosotros para cribaros como se criba el trigo; mas yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando te conviertas, confirma en ella a tus hermanos.* ¿Qué sentido tendría esta oración especial de Jesús sino la de una predilección especial para una función especial? ¿No serán precisamente esas palabras —«tú confirmarás en la fe a tus hermanos»— la descripción perfecta de la que será históricamente la función de Pedro y de sus sucesores? Una función que no es de poder, sino de servicio a la unidad de la fe. Si Jesús manda a alguien presidir a los demás, no deja por ello de recordar que esa presidencia no es como las de este mundo: *Los reyes de los pueblos mandan sobre ellos y los esclavizan y los que dominan gustan de ser llamados sus bienhechores. Mas no ha de ser así entre vosotros, sino que el mayor de entre vosotros que sea como el menor, y el que precede como el que sirve* (Lc 22,25). Así Pedro es, en la Iglesia, el mayor y el menor; el confirmador en la fe y el siervo de los siervos de Jesús.

Así nacía la Iglesia de Jesús. Más tarde llegaría la hora en la que herirían al Pastor y se dispersarían las ovejas. Pero aquella semilla de rebaño sería el origen de una familia innumerable que atravesaría los siglos hasta la hora del juicio en la que los doce pescadores se convertirían en jueces de las doce tribus de Israel y de la humanidad entera.

En el camino, los doce y sus seguidores, cometerían traiciones y traiciones. Contaminarían el mensaje de Jesús con sus ideas personales. Se atarían a carros

políticos. Embadurnarían de aburguesamiento el mensaje de Jesús. Pero, a través de sus manos indignas, seguiría pasando el hilo claro del agua que quita para siempre la sed.

Y esa Iglesia, mediocre, recordaría siempre que su verdadera riqueza era únicamente el ser Iglesia *de Cristo*. Los siglos lo han entendido tal y como lo resume el padre De Lubac:

Si Jesucristo no constituye su riqueza, la Iglesia es miserable. Si el Espíritu de Jesucristo no florece en ella, la Iglesia es estéril. Su edificio amenaza ruina, si no es Jesucristo su arquitecto y si el Espíritu santo no es el cimiento de las piedras vivas con que está construida. No tiene belleza alguna, si no refleja la belleza sin par del rostro de Jesucristo y si no es el árbol cuya raíz es la pasión de Jesucristo. La ciencia de que se ufana es falsa y falsa también la sabiduría que la adorna, si ambas no se resumen en Jesucristo. Ella nos retiene en las sombras de la muerte si su luz no es la «luz iluminada» que viene enteramente de Jesucristo. Toda su doctrina es una mentira si no anuncia la Verdad, que es Jesucristo. Toda su gloria es vana, si no la funda en la humildad de Jesucristo. Su mismo nombre nos resulta extraño, si no evoca inmediatamente en nosotros el único nombre que les ha sido dado a los hombres para que alcancen la salud. La Iglesia no significa nada para nosotros si no es el sacramento, el signo eficaz de Jesucristo. La Iglesia tiene la única misión de hacer presente a Jesucristo a los hombres. Ella debe anunciarlo, mostrarlo y darlo a todos. Todo lo demás, no es más que sobreañadidura.

Y ése es el gran «servicio» de Pedro y de los apóstoles: ayudar a la comunidad creyente a prestar ese único e impagable servicio a la humanidad: mostrarle el rostro vivo de Jesús.

IV. EL PUEBLO DE DIOS

Este pueblo mesiánico, aunque no incluya a todos los hombres actualmente y con frecuencia parezca una pequeña grey, es, sin embargo, para todo el género humano, un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación. Cristo, que lo instituyó para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él como instrumento de redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra (*Lumen gentium* 10).

Este párrafo del Vaticano II nos obliga a detenernos para recordar que, antes que una jerarquía, Cristo instituyó y fundó un pueblo, una pequeña grey, y que su amor no se detuvo en la frontera de sus doce compañeros. La «muchedumbre» es parte integralísima de la vida de Jesús.

Impresiona realmente en cualquier lectura del evangelio este ver a Jesús

permanentemente asediado, agobiado, acosado por las multitudes. ¿Exageran los evangelistas? Más bien se diría que son ellos los impresionados por el hecho y que, por eso, lo recuerdan hasta el aburrimiento.

Los cuatro repiten cerca de una cincuentena de veces que las muchedumbres le seguían (Mt 4,25; 8,18; 13,2; 15,30; 19,2; 20,29; Mc 3,9; 4,1; 6,34; 7,56; Lc 4,42; 5,1; 6,18; 12,1; Jn 7,12; 7,40; 10,19); que todos andaban buscándole (Mc 1,37); que no podía andar públicamente por las ciudades, sino que tenía que quedarse fuera, en lugares desiertos y que aun allí venían a él de todas partes (Mc 1,45); que, para predicar, tenía que subirse a una barca porque la multitud la oprimía (Mc 3,9; 4,1); que tanta gente le seguía que no podían ni comer (Mc 3,20); que iba por los caminos materialmente estrujado y apretado por los que le seguían (Mc 5,31); que ni siquiera cuando estaba en las apartadas regiones de Tiro podía ocultarse de sus seguidores (Mc 7,24); que, cuando le encontraban, le retenían para que no les dejara (Lc 4,42); que cada vez se extendía más su fama y crecían las muchedumbres (Lc 5,15); que con frecuencia se juntaban *por millares, hasta pisarse los unos a los otros* (Lc 12,1); que *toda la ciudad se reunía a las puertas* cuando él llegaba (Mc 1,33). Ésta será la multitud que luego estallará de entusiasmo el domingo de Ramos (Mt 21,9).

¿Y cómo reacciona esta multitud al conocer y oír a Jesús? Podríamos resumirla en cuatro palabras: entusiasmo, temor, maravilla y acción de gracias a Dios. *Toda la muchedumbre al verle se quedó sorprendida y, corriendo hacia él, le saludaban* (Mc 9,15). *Viendo esto (la curación del paralítico) las muchedumbres quedaron sobrecogidas de temor y glorificaban a Dios por haber dado tal poder a los hombres* (Mt 9,8). *Se maravillaban todas las muchedumbres y decían: «¿No será éste el Hijo de David?»* (Mt 12,23; 15,31). *Todos se maravillaban y glorificaban a Dios diciendo: «Jamás vimos cosa tal»* (Mc 2,12; 5,20; 6,2). *Se apoderó de todos un gran temor y glorificaban a Dios diciendo: «Un gran profeta se ha levantado entre nosotros y Dios ha visitado a su pueblo»* (Lc 7,16).

Pero no siempre eran unánimes estas multitudes. A veces también se dividían en sus juicios sobre Jesús. *Algunos de ellos dijeron: «por el poder de Belcebú expulsa los demonios»* (Lc 11,15). *Y se originó un desacuerdo en la multitud por su causa* (Jn 7,43). *Había entre la multitud un gran cuchicheo acerca de él. Los unos decían: «es bueno». Pero otros decían: «no, seduce a las turbas»* (Jn 7,12; 7,40; 10,19).

Y ese entusiasmo de muchos ¿se convertía en fe? ¿Le admiraban sólo o creían también en él? Para muchos, Jesús era el profeta que esperaban: *Cuando llegó a Jerusalén —el domingo de ramos— la ciudad entera se conmovió y decía: «¿Quién es éste?» Y la muchedumbre respondía: «Éste es Jesús, el profeta, el de Nazaret de Galilea»* (Mt 21,10). *Las muchedumbres decían: «Es Juan Bautista o uno de los profetas»* (Lc 9,18). En algunos casos llegaban a la fe; muchos samaritanos creyeron, primero, por la palabra de la mujer del pozo, pero sobre todo cuando después le conocieron a él: *Hemos conocido que éste es el salvador del mundo* (Jn 4,42). *Creyeron muchos en su nombre viendo los milagros que hacía* (Jn 2,23). *De la*

multitud muchos creyeron en él y decían: «Cuando venga el Mesías ¿hará más milagros que éste?» (Jn 7,31).

Pero era la de las multitudes una fe muy vacilante. El propio Jesús no se fiará de ella: *Pero Jesús no se fiaba de ellos, porque los conocía a todos (Jn 2,23).* Muchos le fallarán cuando predique algo tan incomprensible para ellos como es el sermón eucarístico: se alejaron diciendo: *Duras son estas palabras (Jn 6,60).* Y toda esa multitud entusiasta se dejará fácilmente convencer por los príncipes de los sacerdotes (Mt 27,20) y terminará abandonando a Jesús y pidiendo la libertad de Barrabás.

¿Por qué esta volubilidad? Porque buscaban mucho más los milagros que la doctrina que Jesús les predicaba. *Buscaban tocarle, porque salía de él una virtud que sanaba a todos (Lc 6,19).* E, incluso más que por los milagros o por el aspecto espiritual de éstos, por los beneficios materiales que de ellos se derivaban. Jesús se lo echará en cara: *Vosotros me buscáis no porque habéis visto los milagros, sino porque habéis comido los panes y os habéis saciado (Jn 6,26).*

La santa ternura de nuestro Dios

¿Y qué es lo que siente Jesús ante las multitudes que le rodean? Callad ahora y acercaos de puntillas. Porque estamos penetrando en el mismo corazón de Cristo. ¿Qué siente, qué experimenta Dios, el Todopoderoso, cuando, dejado el esplendor glorioso de su cielo, desciende a la tierra y se mezcla con el dolorido mundo de sus hijos? ¿Cómo contempla a esa humanidad doliente, a toda esa montaña de tristezas que parece estar acurrucada en los rincones del mundo y sale a flote en cuanto en el horizonte apunta una esperanza de salvación? ¿Siente dolor por su ceguera y su pecado? ¿Piedad por su abandono y su soledad? ¿Ternura por su pequeñez de hijos inermes? ¿Compasión por su vida sin vida? ¿Misericordia por su condición de pobre diablo, por el pobre diablo que es toda la humanidad?

Sí, todo eso. Todo eso junto y unido. Deja atrás la cólera. No cabe en él forma de desdén. Dejaría de ser Dios si se desinteresara. No cabría en su corazón el desprecio. Carece de capacidad para la amargura. El frío despegue es lo propio del infierno, es decir: el lugar donde no está él. Sólo le queda la ternura. Lo propio de un padre. Lo característico de nuestro Dios.

El evangelio resume su reacción ante las multitudes con la palabra «compasión». No es la ternura del que, al sentirla, se queda fuera. Es la del que comparte. La de quien se siente reblandecido por dentro, conmovido hasta las lágrimas, al ver que sufren los que ama. *Viendo a la muchedumbre se enterneció de compasión por ella, porque estaban fatigados y decaídos como ovejas sin pastor (Mt 9,36; 14,14; 15,32; Mc 6,34).* ¿Se ha dicho alguna vez algo más hondo sobre la humanidad? No, el hombre no es malo, ni está corrompido. Está solo, decaído, desanimado, fatigado, perdido. Vaga por la vida sin saber que vive. Vegeta en la vulgaridad porque ni tiene fuerzas para descubrir su propia grandeza. Vive durmiendo. *Va inconsciente, vive*

inconsciente —como escribe Pessoa—. *Duerme, porque todos dormimos. Nadie sabe lo que hace, nadie sabe lo que quiere, nadie sabe lo que sabe. Dormimos la vida, eternos niños del destino.* Por eso Jesús mira a la multitud como se mira a los niños que juegan o que duermen. Con una *ternura informe e inmensa*. Como una madre que, en el sueño, se inclina sobre sus hijos, buenos y malos, porque todos son suyos. Con una ternura compasiva que le llena de lágrimas los ojos.

¿Y qué les ofrece? Lo que tiene: su poder de curación, su palabra con autoridad, su amor de pastoreo, el pan de la palabra y del milagro (Mt 14,14; 15,32; Lc 6,19). Pero les ofrece, sobre todo, un lugar de reposo: su propio corazón. *Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré* (Mt 11,28). Porque Dios y su amor son el mayor de los milagros y la más segura de las curaciones. Más tarde demostrará, con su sangre, que ese amor es bastante más que un simple sentimiento.

Y, aunque no se fía plenamente de ellos, se atreve a incorporarles a su tarea, a su misión. Y también a ellos —y no sólo a los doce elegidos— les envía a anunciar su nombre por el mundo.

Se recuerda pocas veces la escena que cuenta san Lucas en la que Jesús envía a «otros setenta y dos» a anunciar su Reino. ¿Quiénes son estos setenta y dos? No propiamente los apóstoles. Gentes que creían en él. Cristianos de base, diríamos hoy. Y a ellos les pide casi lo mismo que a sus apóstoles, aunque no quedarán después perpetuamente ligados a su persona. Ellos llevarán también su palabra. Participarán de su poder: expulsarán demonios, mostrarán la grandeza de Dios que pasa por sus manos de hombres vulgares. Y conocerán la alegría —*volvieron llenos de alegría* (Lc 10,17)— de haber participado en la gran tarea. Y Jesús estallará de gozo (Lc 10,21) al ver que su Padre no ha reservado su palabra a los sabios del mundo, sino que la ha puesto en las manos de los «pequeños». El reino de Dios, pequeño como una semilla, crecerá siempre gracias a los pequeños, los grandes protagonistas de ese Reino.

Y es que cuando leemos el evangelio pensamos únicamente en los «grandes» personajes que cruzan sus páginas: Pedro, Juan, Lázaro, Nicodemo, Magdalena... Pero ¿y los pequeños, los desconocidos, los anónimos?

Todos los hombres, se dice, tenemos un sitio en el evangelio. Para cada uno de los creyentes, se asegura, se ha escrito una de sus páginas, una de sus frases. ¿Y quién se atrevería a colocarse en las grandes llamadas, en las horas decisivas? ¿Por qué muchos no encontraríamos «nuestro rincón» en las figuras de alguno de los pequeños e importantísimos anónimos?

Tal vez yo sea uno de los pastores que, atónitos por la maravilla, dieron gloria a Dios desde su ignorancia (Lc 2,20). O el esposo de Caná que nunca acabó de enterarse muy bien de qué milagro había sido objeto (Jn 2,1-11). O la suegra de Pedro que sólo supo agradecer las misericordias de Dios sirviéndole a la mesa (Lc 4,38). O aquel exorcista que, sin atreverse a formar parte del grupo de Jesús, expulsaba, sin embargo, demonios en su nombre porque tampoco estaba contra él (Mc 9,38-40). O

el muchacho que tuvo la generosidad de dar lo poco que tenía, unos panes, sin sospechar que con ellos llegaría a comer una multitud de cinco mil personas (Jn 6,9). O la mujer entusiasta que un día prorrumpió en piropos hacia la madre de Jesús (Lc 11,27). O aquel leproso agradecido que supo volver a darle gracias a Jesús por el milagro (Lc 17,12-19). O el buen ladrón que sólo le entendió en la hora de la muerte (Lc 23,33). O cualquiera de los muchos curados anónimos que cruzan las páginas evangélicas dando gloria a Dios. ¿Quién nos asegura que no sean verdaderamente todos estos desconocidos los más auténticos protagonistas, junto a Jesús, del evangelio?

Por fortuna Dios ama la pequeñez. Por fortuna el corazón de Dios es suficientemente grande para que en él quepamos los pequeños. Charles Moeller lo ha dicho con palabras definitivas:

El centro del cristianismo es el misterio de la humildad de Dios. En lugar de manifestarse en el poder de su gloria, Dios se ofrece a la tierra humildemente. Se presenta con la vestidura de un hombre a quien se puede golpear, abofetear, matar: se ofrece bajo el velo de textos a los que se puede negar, malinterpretar, rechazar, matar; nos llama con la voz de una Iglesia que está también indefensa, humilde y dulce de corazón, a semejanza de Jesucristo, su Esposo, vestida, como David, de sólo su pelliza, armada con una modesta honda y cinco guijarros de torrente.

El Señor de la gloria no ha querido ni el poder ni la nada, ni el trueno ni el silencio del abismo, pues el poder tiránico o la sombría nada son lo contrario del amor. El amor quiere la dulzura humilde y gratuita; no se defiende: ofrece su cuello, de antemano, a los verdugos; y, sin embargo, es más poderoso que la muerte, y mil torrentes de agua no lograrán extinguir el fuego de la caridad. El amor quiere también la vida, la dulce vida; el amor da la vida y no la nada.

Eso es lo que entiende o sospecha la multitud que le sigue. Y por eso, porque el amor no es moneda corriente en los mercados del mundo, se asombraban y gritaban felices: *Nunca se ha visto nada semejante en Israel* (Mt 9,33).

LA GRAN APUESTA (LOS OBSTÁCULOS DEL REINO)

Escribir un libro sobre Cristo haciendo como si el mal y el Diablo no existieran me parece tan vano y tan poco honrado como escribir una vida de Napoleón sin tratar nunca de guerras.

Estas palabras de Bruckberger me han obligado a reflexionar largamente: ¿No convertiríamos la vida de Cristo en un idilio falso si esquivásemos las grandes sombras del mal, del pecado, de la muerte, del Demonio, del infierno? Ya, ya sé que todas éstas son palabras que hoy no están de moda. Ya sé que lo convenido es hablar de la luz y no de las sombras. Ya sé que hoy se lleva hablar de un «Jesús-buen-muchacho» que «atraiga y no espante». Pero tengo que preguntarme: ¿Mutilar a Jesús de datos tan esenciales a su vida como es la salvación que trae a los hombres no será mentir y no será, sobre todo, falsear sacrílegamente la vida de Jesús?

No voy a renovar aquí el viejo debate de si la encarnación de Cristo se habría producido de no haber existido el pecado del hombre. A nuestros contemporáneos — y a mí también, por supuesto— nos encanta la idea de que Dios se encarnó por puro amor al hombre, porque quería compartir nuestra suerte y no sólo —o centralmente— porque viera que el hombre lo necesitaba. Pero, piénsese lo que se piense de esa hermosa posibilidad, lo real es que Jesús, de hecho, como dice el Credo de Nicea, «por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo». Es, pues, claro, desde nuestra fe, que la salvación de la raza humana fue el motivo último y decisivo de la encarnación; que, consiguientemente, es que la raza humana estaba en peligro de perderse; y que él se hizo hombre *porque* el hombre lo necesitaba y *para que* el hombre pudiera salvarse. ¿Cómo esquivar, entonces, el estudio de ese riesgo del que vino a liberarnos?

Porque aquí llega otro asombro: si tuviéramos que elegir una visión de Cristo como típica del hombre actual, elegiríamos, sin duda, la de Jesucristo libertador. De la liberación hablan hoy, desde diversas ópticas, conservadores y progresistas. Es la bandera del día. Pero entonces hay que preguntarse: Vino a liberarnos ¿de qué?

Y es que, asombrosamente, la mayoría de los que levantan esa bandera pintan un libertador que libera de cosas tal vez importantes pero, en definitiva, bastante

secundarias. Para los avanzados, se diría que Jesús sólo hubiera venido a librar a los pobres de los ricos o a todos los hombres de hoy de los dictadores de turno. Y, para los más conservadores, Cristo nos habría liberado del pecado, pero entendido éste del modo más legalista, más externo y más superficial: como si Jesús fuera una especie de miembro del «Ejército de salvación» que predicase sólo contra la pornografía y el comunismo. Y así unos parecen temer hablar del pecado y del infierno, y los otros confunden el pecado con la transgresión de una serie de normas higiénicas o como algo que sólo afectase a sus enemigos políticos.

Habría, entonces, que atreverse a pintar a este Jesús libertador con todo el radicalismo que muestran los evangelios. Y empezar recordando que Jesús concibe la vida del hombre como una tremenda apuesta, como una gran opción en la que el hombre debe elegir vivir o no vivir, salvarse o perderse.

La religión de Jesús es, desde luego, centralmente amor. Pero nos equivocaríamos si confundiéramos ese amor con una vaselina sentimental o si creyéramos que vino a «rebajar» las exigencias propias de otras religiones. Jesús no fue una suavización de nada, sino una radicalización de todo. Su «amor» es algo mucho más tenso, mucho más arriesgado, que todas las otras leyes y obligaciones.

Jesús no oculta nunca que el hombre vive en un océano de tormentas. Sabe que su vida es una tensa escalada en la que los peligros de destrucción acechan incesantes. El hombre se juega todo en esa aventura. Y si Cristo trae una *gran* salvación es porque el riesgo de perdición es muy hondo. Achicando el mal y el infierno, empequeñecemos la liberación que Cristo nos trae. Jesús no era, es cierto, el representante de «un Dios de infierno en ristre» del que hablaban los predicadores del XIX, pero tampoco es la sacarina —el «edulcorante no energético»— de muchos predicadores de hoy. Para entenderle debemos ver en su persona —sin mutilar ninguno de los dos aspectos— la unión perfecta del «Varón de dolores» y del «Libertador» que dibujaron los profetas.

I. LA PRESENCIA DEL MAL

Mi alma ha nacido con una llaga, decía Lamennais. Y es cierto. La experiencia de los hombres y la ciencia de hoy comprueban que los humanos viven sintiéndose mutilados y sin acabar de conocer la naturaleza del mal que les domina.

En tiempos de Jesús un rabino citado por la *Mishná* resumía así la visión del hombre de sus contemporáneos: *Aprende de dónde vienes, a dónde vas y ante quién debes dar cuentas. ¿De dónde vienes? De una gota pútrida. ¿A dónde vas? A un lugar de polvo y gusanera. ¿Ante quién darás tus cuentas? Ante el Rey de los reyes, el Santo, bendito sea.* Y es que el pueblo judío se atrevía a asumir esa terrible paradoja de creer que el hombre es, a la vez, fruto de una gota pútrida destinada a la gusanera y portador de la promesa y de la esperanza.

Veinte siglos después se diría que la literatura moderna ha asumido únicamente la primera parte de ese dilema. Y que ha reducido la vida de los hombres a la podredumbre y el pasto de los gusanos. El hombre de Heidegger es sólo *un ser para la muerte*. *Los hombres sufren y no son felices*, resumía Camus. *Pintamos porque no somos felices*, confesaba un día Picasso. *¿No sentimos en nuestro rostro el soplo del vacío? ¿No hace cada vez más frío? ¿No es cada vez más de noche?*, se preguntaba Nietzsche después de haber proclamado gloriosamente la muerte de Dios. *Lo veo con claridad* —confesaba Sartre— *estoy desengañado: desde hace diez años soy un hombre que se despierta, curado de una prolongada, amarga y dulce locura, que acaba de restablecerse y que no puede recordar sus antiguos desvaríos sin una sonrisa, pero que no sabe ahora qué hacer con la vida*.

La lista de citas podría ser interminable. Y todas ellas testimoniarían que los hombres más lúcidos de nuestra generación viven como anegados por el océano del mal y de la angustia.

Tal vez por ello mismo, simultáneamente, el hombre contemporáneo lucha cada día por ponerse la máscara del mundo feliz.

Escribe González Faus:

Desde que el hombre ha matado a Dios y se ha hecho cargo del mundo, está dedicándose a difundir la conciencia de que el mundo va cada vez mejor y se está arreglando cada vez mejor y pronto se arreglará aún mejor. Y en esto parecen coincidir capitalismo y marxismo.

Es cierto: la *consigna* contemporánea es el todo va mejor, vamos por el buen camino. Es el mito del progreso.

Pero habría que tener el coraje de preguntarse si esto es realmente así. Si hoy hay menos dolor en el mundo que hace tres siglos. Si los hombres, en su conjunto y en su individualidad, son más felices. Si hay menos violencias y menos injusticias. Si la felicidad es más profunda o sólo es que hoy tenemos más calmantes, más drogas, más distracciones evasivas. Habría que preguntarse si después de haber declarado oficialmente que el dolor y la muerte no existen, no será que simplemente nosotros los vemos menos porque los hemos arrinconado en hospitales, en lazaretos, en suburbios, en terceros mundos de los que a veces oímos hablar pero no vemos.

El hombre contemporáneo —insiste González Faus— tendría que empezar por:

No enmascarar el dolor del mundo, por tener el valor de poner sobre la mesa de la familia humana todo el dolor del mundo: que esté más a la vista, que nos moleste más, que se muera más en familia, que el hambre o el paro estén presentes en la misma zona residencial, no en el suburbio al que nunca se accede y que constituye la variante «democrática» del gueto de los nazis, que los terceros mundos estén dentro de los primeros y no a miles de kilómetros de distancia. Y que, al verse como es, también nuestro mundo se reconozca como lo que antaño

confesó que era: «este valle de lágrimas». Hoy ya ninguno de nuestros tecnócratas modernos se atrevería a definir así al mundo: eso suena a anticuado o a carga, y se lo desautoriza con un gesto de escándalo o con una sonrisa de perdonavidas.

Sí, el hombre tendría que empezar por recusar el falso optimismo oficial. Y atreverse a mirar al mal cara a cara.

Y quizá más que nadie los cristianos. El hecho de que nosotros seamos portadores de la esperanza no nos convierte por ello en paladines de la ingenuidad. Y el saber que la gracia vencerá al dolor no nos exime de conocer que el dolor existe. El cristiano no es, no puede ser, el evasivo que —como nos acusaba Jean Giono— *atraviesa los campos de batalla con una rosa en la mano*. La contemplación de Dios —nuestra rosa salvadora— no puede cegarnos e impedir que veamos el llanto que nos rodea. Es necesario —como decía Bernanos— que el cristiano *se atreva a descender a la realidad del mal, aunque sea «vestido de su escafandra»*, que es la esperanza. Debemos —como exhorta Balthasar— *tomar conciencia de la existencia del abismo, de su profundidad, de su fuerza de succión*.

Vivimos, es cierto, en un mundo en el que es cada vez más difícil predicar la alegría. Pero la obligación de predicarla nos obliga a conocer las verdaderas dimensiones sufrientes del mundo al que debemos anunciarla. Medir la anchura del mal en todas sus dimensiones: físicas, sociales, morales, metafísicas. Mirarlo, atreverse a mirarlo, aunque —Bernanos lo testimonia— *no se pueda mirar cara a cara al mal sin rezar*.

Medir la realidad de un mundo en el que tantos sufren en sus cuerpos y en sus almas: enfermos, parados, olvidados, traicionados, amargados, aburridos. ¡Qué infinito hospital sería necesario para cobijarlos a todos!

Y el mar de la injusticia: los oprimidos, los analfabetos, los hambrientos, los sin derechos, los que nacen condenados a morir jóvenes por una falta de alimentación y cuidados médicos, todo ese universo al que llamamos tercer mundo para no llamarle simplemente submundo.

Y el podrido océano del mal moral. *Si Dios nos abriera los ojos* —dice Bernanos— *al mundo de lo invisible ¿quién de nosotros no caería muerto ante el aspecto, ante el simple aspecto de las abominables proliferaciones del mal?* Bastaría un instante para morir. Ver en un solo segundo reunida ante nosotros la montaña de la lujuria humana (esa utilización del cuerpo por el cuerpo que es como una encarnación invertida, vuelta del revés), el espanto del orgullo (ese vicio solitario, que es una masturbación del alma), la droga (la moderna antiesperanza, el falso sucedáneo de la fe), la mentira (ese infierno de frío), el desamor que señorea el mundo (porque, como decía Ugo Betti, *no es cierto que los hombres nos amemos; tampoco es cierto que nos odiamos; la verdad es que nos desimportamos aterradoramente*), el aburrimiento (ese cáncer indoloro de los espíritus), la hipocresía, la violencia, la mediocridad, la angustia... Sí, *el siglo de las luces ha pasado y hoy* —como dice Balthasar— *lo*

ridículo es no creer en el infierno.

Efectivamente, es la contemplación de todo ese océano de dolor de la realidad humana lo que clama a gritos por la presencia de un Salvador. Es el infierno, son *todos* los infiernos los que exigen su venida, los que muestran abrumadoramente su necesidad. *Abyssus abyssum invocat*, decían los latinos. Es el abismo del mal lo que hoy mendiga el otro abismo de la misericordia de Dios.

II. EL PROFETA DE LA ALEGRÍA

Y Jesús ¿qué piensa del mal del mundo? ¿Fue también él un invitador a la tristeza? Pessoa, el gran poeta neopagano portugués, hace decir a uno de sus heterónimos que *Cristo podría ser admitido como el nuevo dios que faltaba en el panteón de los paganos y podía ser recibido en concepto de dios triste*. Con ello, no hacía sino repetir lo que tantas veces predicara Nietzsche, que invirtió toda su vida en demostrar que había una confrontación entre Cristo y la alegría. Pero la verdad es que Nietzsche o no conocía a Cristo o no conocía la alegría. Para ser más exacto: o confundía a Jesús con algún cura de su tiempo o confundía la alegría con el placer y el orgullo.

La verdad es que Cristo llegó a un mundo hastiado y vacío y penetró en él por la olvidada puerta de la alegría. Hacía tiempo que los hombres no pasaban por ella. Y es que los humanos, en lugar de recordar que Dios nos hizo a su imagen y semejanza, habían preferido hacer a Dios a imagen y semejanza suya. Y, como los hombres somos tristes y aburridos, nos habíamos inventado a un Dios triste y aburrido. Como nosotros le amábamos poco, no podíamos imaginarnos que él nos amase demasiado. Y una vez convertido Dios en un viejo barbudo de mirada lánguida, ya todo el universo se nos había vuelto insoportable. Tanto, que aún hoy son poquísimos los artistas que se «atreven» a pintar a Cristo sonriente.

Pero la verdad es que la gran revelación que traía Jesús es que Dios es mucho mejor de lo que nos imaginábamos. Él nos descubrió —dice Evelyn— que Dios era *joven, tierno, simpático, infinitamente amigo de los hombres, indulgente, audaz, comprensivo, alegre, infantil, feliz. ¡Dios era Dios!*

Y este Dios más joven que la juventud, es el que se nos muestra en Jesús. Ésa fue realmente su «buena noticia». Por eso cuando él vino lo que le acompañó fue un estallido de alegría. En torno a su nacimiento *todo fueron anuncios, promesas, milagros, llamamientos, una continua maravilla. Todo el mundo se sintió trastornado, Todos recibían infinitamente más de lo que habían creído posible. Isabel, la estéril, concibe. Zacarías, el incrédulo, profetiza. La Virgen es Madre. Los pastores hablan con los ángeles. Los magos dan cuanto tienen. Simeón ya no teme a la muerte.*

Toda su vida se inscribirá bajo este signo del gozo. Él hará pedazos ese ídolo mezquino que habíamos hecho de Dios y nos descubrirá que es un Padre. Entenderá

su predicación como una gran fiesta de bodas. Los que le siguen se olvidarán de comer, porque su palabra les alimenta. Se mezclará con la gente de vida alegre y sus enemigos le acusarán de ligereza. Anunciará a los pobres que pueden ser felices sin necesidad de dejar de ser pobres. Experimentará a todas horas el gozo de ver cómo el Reino le está creciendo entre las manos. Por eso, cuando encuentra la oveja perdida *la pone contento sobre sus hombros* y convoca a sus amigos diciéndoles: *Alegraos conmigo, porque he hallado la oveja que había perdido* (Lc 15,5-7) y nos dirá que hasta en el cielo *tendrán gozo* por este hallazgo (Mt 18,12-14). Al recibir al hijo pródigo proclama que *convenía hacer fiesta y alegrarse* (Lc 15,32). Se *llenará de gozo* al comprobar que sus apóstoles saben ya repartir la buena nueva (Lc 10,17-21; Mt 11,25-26). Nos contará que todos los que encuentran la perla de su Reino *por la alegría que les da* son capaces de vender todo lo que hasta entonces les daba apariencia de felicidad (Mt 13,44). Y dirá a los suyos: *Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis* (Lc 10,23-24) porque lo que ven es exaltante.

Por eso todos los que le seguían *se alegraban con las maravillas que hacía* (Lc 13,17; 19,37). Y los que se encontraban con él salían con el alma llena. Zaqueo, al oír su llamada, *se apresuró a bajar del sicómoro y le recibió con alegría* (Lc 19,37-40; Mt 21,9). Y cuantos le vieron llegar a Jerusalén el domingo de ramos *llenos de alegría se pusieron a alabar a Dios a grandes voces* (Lc 19,37-40; Mt 21,9).

Esta alegría no tendrá eclipse ni siquiera en las horas de su pasión, que él entenderá como una glorificación: *Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre* (Jn 12,23). *Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti* (Jn 17,1-2).

Ese gozo estallará, naturalmente, en la pascua. Por eso las mujeres *con miedo y con gran gozo corrieron a dar la noticia a sus discípulos* (Mt 28,8). Por eso, al verle, sus compañeros *no podían hablar por la alegría, pero se alegraron viendo al Señor* (Jn 20,20). Y por eso, después de su ascensión, *se volvieron a Jerusalén con gran gozo y estaban siempre en el templo bendiciendo a Dios* (Lc 24,52).

Después los apóstoles entenderían y recordarían cómo su Maestro se pasó la vida reprendiéndoles por su tristeza: *No temas, cree solamente* (Mc 5,36; Lc 8,50). *¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?* (Mt 8,26; 14,31). *Soy yo, no temáis* (Lc 24,36). *María ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?* (Jn 20,11). *¿De qué estabais hablando por el camino y por qué estabais tristes?* (Lc 24,16).

Y recordarían también cuántas veces les invitó al gozo: *Si me amáis tenéis que alegraros* (Jn 14,28). *Os dejo mi paz, es mi paz la que os doy, no la del mundo* (Jn 14,27). *Os doy mi gozo. Quiero que tengáis en vosotros mi propio gozo y que vuestro gozo sea completo* (Jn 15,11). *Vuestra tristeza se convertirá en gozo* (Jn 16,20). *Volveré a vosotros y vuestro corazón se regocijará y el gozo que entonces experimentaréis, nadie os lo podrá arrebatara. Pediréis y recibiréis, y vuestro gozo será completo* (Jn 16,22-24).

¿De dónde viene esta sustancial alegría, este *gozo de fondo* que invade toda la vida de Jesús? De tres raíces:

- de la comprobación de que está realizando su misión como hombre y, consiguientemente, su vida está llena;
- de la certeza de que, de su obra, está saliendo la creación de un hombre y un mundo nuevo;
- y, sobre todo, de la íntima convivencia constante con su Padre, a través del Espíritu santo.

Alguien ha señalado cómo en toda la vida de Jesús no hay un solo segundo de aburrimiento. Vive tenso, aunque tranquilo. Lleno, sin angustias. Por eso podrá cerrar su vida concluyendo que *todo se ha consumado* (Jn 19,20). ¿Qué mayor gozo para un hombre que el de saber que su vida está llena y su misión cumplida?

Pero aún es más importante comprobar que tu vida no ha sido inútil, que de ella está saliendo salvación para muchos. Jesús no verá sino una pequeñísima parte de ese fruto. Pero él sabe que el sembrador tiene derecho a alegrarse tanto como el segador, aunque él no recolecte (Jn 4,35-36); sabe que *la mujer, cuando pare, siente tristeza, porque llega su hora, pero cuando ha dado a luz un hijo, ya no se acuerda de la tribulación, por el gozo que tiene de haber venido al mundo un hombre* (Jn 16,21). ¿Cómo no iba a vivir alegre Jesús, si sabía que estaba engendrando un mundo?

Pero la más radical alegría de Cristo está en la íntima unión que experimenta a todas horas con su Padre. Sabe que le ama (Jn 15,9), que le ha amado desde antes de la creación del mundo (Jn 17,35), sabe que ha puesto todo en su mano (Jn 3,35), que él está en su Padre (Jn 14,20), que él es el único camino para ir al Padre (Jn 14,6), que su Padre le da vida para que él, a su vez, dé vida (Jn 5,26), que quien le ve a él ve también a quien le ha enviado (Jn 12,45). ¿Cómo, entonces, no vivir estallando de gozo? Ciertamente no es exageración asegurar que en toda la historia del mundo no ha existido humano alguno que haya tenido en su interior una capa tan sólida, tan firme, tan permanente, de alegría.

III. JESÚS, ANTE EL DOLOR DEL MUNDO

Y este Jesús alegre, este profeta único de la alegría ¿qué piensa, cómo se enfrenta al dolor del mundo?

El primer dato llamativo con el que nos encontramos es que los evangelios, aunque de hecho se escribieron en un período de exaltación pascual en el que los evangelistas y los cristianos que iban a ser los primeros destinatarios de su obra vivían con la obsesión del triunfo de Cristo sobre el mal, sin embargo pintan un mundo lleno de dolor, casi diríamos que «superpoblado» de dolor (los enfermos asedian a Cristo, aparece el llanto por todas las esquinas de Palestina) y, además, no

desconocen la realidad de que ese Cristo triunfante en el que creen es, al mismo tiempo, el Varón de dolores (1 Pe 2,21-25; 3,18; 4,1; Rom 15,3; Heb 12,2) e incluso creen —como señala González Faus— que el dolor de la historia sólo puede verse e interpretarse a la luz y bajo el signo de Cristo (Mt 25,31; Hech 9,4; 2 Cor 1,5; 4,10; Col 1,24).

Pero, en contraste con este dato, tenemos el segundo: que Jesús, de hecho, habla muy poco del dolor, no formula teorías sobre él, no se extiende en consejos para combatirlo (prefiere también aquí actuar a hablar) y menos aún habla de su propio dolor personal. Nunca le vemos mendigar comprensión. Las alusiones a su dolor son ocasionales y breves (*Me siento agitado* —Jn 12,27—; *se echó a llorar* —Jn 11,35—; *me muero de tristeza* —Mt 26,38—). Aunque sí exprese su necesidad de compañía y ayuda a la hora de rezar ante la muerte. Pero las mismas descripciones de la pasión nunca hacen dolorismo sentimental, apenas aportan esos datos emotivos en que tanto ha abundado la piedad posterior.

¿Cuál es, entonces, la postura de Jesús ante el dolor de los demás y ante el propio? Responderé muy sintéticamente:

- Jesús conoce el dolor del hombre. Lo profetiza a veces con palabras tremendas: *Dichosas las estériles y los vientres que no engendraron* (Mt 24,4-28; Mc 13,5-18).
- Se enfrenta al dolor de los que sufren. Se acerca a los enfermos *como personas*. Sabe lo importante que es para ellos la curación. Busca a los que sufren. Se deja avasallar por ellos. Toma con frecuencia la iniciativa sin que siquiera se lo pidan.
- Se niega a aceptar que el dolor provenga de culpa personal del enfermo (Jn 9,3; Lc 13,1). Conoce, sin embargo, la íntima relación que el dolor tiene con el pecado y la trascendencia del mal, con Satanás que encadena a los hombres. Pero también conoce que Dios es «el más fuerte» y puede, por tanto, acabar con todos los demonios que pueblan la vida del hombre.
- Sabe que la fe es más poderosa que el dolor. Pero, en cambio Jesús parece ser impotente ante la dureza de los corazones de los que no quieren creer ni quieren ser curados.
- Siente ira cuando ve que alguien hace sufrir a otro hombre (Mc 3,1-6).
- No sólo cura él, sino que invita a sus apóstoles a hacer lo mismo y les da la fuerza y el poder para realizarlo (Mt 10,7-8).
- Se atreve, finalmente, a presentar el dolor como precio de una mayor fecundidad de los hombres: *Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero, si muere, llevará mucho fruto* (Jn 12,24).

En resumen: la postura de Cristo ante el dolor es *antifatalista*. No se rinde ante el mal del mundo. No cree que se resuelva con filosofías o consejos falsamente piadosos. Dedicar toda su energía a combatirlo. Parece querer convencer a los

enfermos de que son ellos (su fe) quien les ha salvado y nunca se atribuye a sí mismo la curación que ha realizado. Muestra la fecundidad multiplicadora del dolor, ese dolor que a veces estira las almas, tal y como decía León Bloy: *El hombre tiene lugares en su pobre corazón que no empiezan a existir hasta que el dolor entra en ellos para que existan.*

Pero la gran respuesta de Jesús ante el dolor humano es la que en todos los temas era la suya: sumergirse él mismo en el dolor para explicarnos, en su propia carne, su sentido y cómo debe vivirse.

Por eso es aún más importante analizar cómo sufre Jesús:

- Su vida no es la de un Dios impasible que contempla el dolor desde fuera. Acepta el papel de Varón de dolores para que aprendamos qué sucederá en el leño seco contemplando lo que se hace con el leño verde (Lc 23,31).
- Tiene clara conciencia durante toda su vida del dolor que está llamado a sufrir, tal y como ha ocurrido a todos los profetas.
- Su dolor personal aparece *como un dolor no egoísta, no centrado en sí y, por ello, nada enfermizo, aunque pueda ser sumo*, —dice González Faus—. *No gira en torno a sus propios traumas, sus propias frustraciones, sus fijaciones... Por eso tampoco es obsesivo. No se cierra en sí, aunque abata y destroce.*
- Es, por el contrario, un dolor de apertura a los demás. *Tomó sobre sí nuestras dolencias* (Mt 8,17). *Sufrió por nosotros y para nosotros, para salvar.* Por eso pudo decir: *Venid a mí los que andáis agobiados, que yo os aliviare* (Mt 11,28). Sintió en todo momento su dolor como parte del dolor del mundo.
- Su dolor fue *apostólico*. Cuando el centurión o el buen ladrón se convierten no lo hacen por ver que Jesús les salva, sino porque ven cómo él sufre (Lc 23,39-42; Mc 15,39).

Estamos, pues, ante un dolor que, *lejos de avinagrar o desgastar* el alma de Jesús, la vuelve excepcionalmente *fecunda*. Así lo entendieron sus apóstoles, así lo entendió la carta a los hebreos cuando desarrolla toda la teología del dolor de Jesús: una vida que se centra en la aceptación de la cruz, que se toma sin tener en cuenta su ignominia (12,2); con un sufrimiento que *le enseña a obedecer* (5,7-9), es decir: a aceptar plenamente el destino humano. *Por haber sufrido puede ayudar* (2,18), pues su total identificación con la debilidad humana le hace *compasivo y digno de fe* (2,14). Por eso es *consagrado sacerdote por el dolor* (2,17).

Lo mismo repetirá san Pedro que señala estos rasgos al dolor de Jesús: inocencia, identificación con nosotros, valor para nosotros, ejemplaridad (1 Pe 2,21-25; 3,18; 4,1-13). Por todo ello, Dios, su Padre, dio al dolor de Jesús la máxima de sus fecundidades: la resurrección gloriosa.

IV. JESÚS, EL PECADO Y LOS PECADORES

Ahora tendremos que dar un paso más. ¿Cuál es la postura de Jesús ante el mal moral, ante el pecado?

Jesús, pecado: he aquí dos palabras opuestas, contradictorias. Más opuestas que lo blanco y lo negro, que la paz y la violencia, que la vida y la muerte. *El pecado* —ha escrito A. Gelin— *es el reverso de la idea de Dios*. Efectivamente: Dios es la fuerza, el pecado es, no otra fuerza, sino la debilidad; Dios es la unidad, el pecado es la dispersión; Dios es la alianza, el pecado la ruptura; Dios es la profundidad, el pecado la frivolidad; Dios lo eterno, el pecado la venta a lo provisional y fugitivo.

Y, sin embargo, el pecado es algo fundamental en la vida de Jesús. Probablemente no se hubiera hecho hombre de no ser por el pecado, y, ciertamente, el eje central de su vida fue la lucha contra el mal.

Jesús no conocía el pecado en su carne ni en su alma. Y, sin embargo, nadie entre los hombres ha entendido como él el pecado, porque él ha sido el único hombre que ha comprendido a Dios y que, consiguientemente, ha podido medir lo que es una ofensa a su grandeza.

Es, por eso, fundamental conocer cuál fue la postura de Jesús ante el pecado y los pecadores, saber qué entendió por pecado, cuáles valoraba como más graves y peligrosos, cómo trataba de hacer salir de él a cuantos pecadores tropezaba.

Comencemos por decir que en el mundo bíblico el pecado no fue nunca la violación de un tabú, como era típico de las tribus primitivas. Las visiones totémicas del pecado ritual que traspasa un mandato que no se comprende y que carece de todo sentido racional, prácticamente no existen en la Biblia, en la que hay, además, una progresiva purificación de la idea de pecado. Especialmente la predicación profética conducirá a los judíos hacia una visión del pecado como algo que vicia radicalmente la personalidad humana, ya que implica una desobediencia, una insubordinación en la que intervienen inteligencia y voluntad del hombre, contra el mismo Dios personal y no contra un simple *fatum* abstracto.

Las mismas palabras hebreas y griegas con las que la Biblia designa el pecado acentúan este carácter voluntario y personal. En hebreo es la palabra *hatá* que significa «no alcanzar una meta, no conseguir lo que se busca, no llegar a cierta medida, pisar en falso» y, en sentido moral, «ofender, faltar a una norma ética, infringir determinados derechos, desviarse del camino recto». La versión de los setenta suele traducir ese *hatá* hebreo por *amartia*, *amartano* que también significan «fallar el blanco o ser privado de algo». Ahora bien —como señala García Cordero— el término hebraico, además de su sentido primitivo de fracasar al no alcanzar un fin, significa, ya en el orden religioso, una especie de desacato a la divinidad, lo que coloca al pecador como objeto de la cólera de Dios. La idea de rebelión queda aún más clara en el término *pasha*. Pero en todos ellos, cada uno con sus matices, queda la idea de una ruptura de relaciones entre Dios y el hombre, de una hostilidad

justificada de Dios.

Esta idea de «ruptura» es acentuada, sobre todo, por los profetas que ven siempre el pecado como la negativa a obedecer una orden o seguir una llamada. Esta repulsa —puntualiza Jacob— reviste según los diversos profetas, aspectos diferentes. En Amós es la *ingratitude*; en Isaías, el *orgullo*; en Jeremías, la *falsedad* oculta en el corazón; en Ezequiel, la *rebelión* declarada. En todos los casos la ruptura de un vínculo, la violación de una alianza, la traición de una amistad. Cada vez que uno peca repite la experiencia de Adán, ocultándose de Dios.

Por ello se explica que Dios tome tan dramáticamente el pecado, no como una simple ley violada, sino como una amistad traicionada, un amor falseado. Por eso en la redacción del decálogo se pone en boca de Yahvé esta terrible denominación de los transgresores: *aquellos que me odian*, mientras que llama a los que cumplen los mandamientos *los que me aman* (Éx 20,5-6).

En tiempos de Jesús

Para comprender lo que significaba el pecado en tiempos de Jesús nos basta con acercarnos al universo religioso de Qumrán. A juicio de esta comunidad el hombre está perdido en una ciénaga de pecado de la que es casi imposible escapar. Yo *pertenezco* —leemos en uno de sus rollos de oraciones— *a la humanidad infame, a la multitud de carne sacrílega. Mis pecados, mis transgresiones, mis faltas, junto a la corrupción de mi corazón, pertenecen a la muchedumbre de las sabandijas y de aquellos que caminan en las tinieblas.*

Porque tienen esta visión de un mundo podrido, huyen al desierto los monjes de Qumrán y, una vez en él, se pasan la jornada entera en una multitud de bautismos, abluciones y oraciones de purificación.

Con menos radicalismo sostienen una visión parecida los fariseos. No tienen el coraje de dejarlo todo e irse al desierto, pero, como su propio nombre indica, son «los separados», el único resto puro que le queda a Dios en el mundo. Por eso rezan diciendo que ellos *no son como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros* (Lc 18,11); por eso consideran a todos los demás como *el pueblo de la tierra*; por eso se diría que, aparte de ellos, el resto no son sino *publicanos y pecadores*.

Tampoco Jesús mirará el mundo con un barato optimismo. Describirá a su generación como *adúltera y perversa* (Mc 8,38) y no vacilará en afirmar que *todos son reos de muerte* (Lc 13,1-4). No es que para Jesús todo sea pecado y sólo pecado. Al contrario, sus metas son siempre positivas y luminosas: *Sed perfectos como mi Padre es perfecto* (Mt 5,46). Pero sabe muy bien también que en el hombre hay pecado, que *sólo Dios es bueno* (Mc 10,18), y que al hombre no le basta el querer para salvarse. Sabe que él precisamente ha venido para realizar esa salvación que es imposible para el hombre solo. Y que esa salvación es la cara luminosa de la victoria sobre el pecado.

Mateo coloca ya en labios del ángel esta idea redentora, cuando explica que *le pondrán por nombre Jesús porque salvará al mundo de sus pecados* (Mt 1,22). Es la labor propia del Mesías, la que anunciaron tantos vaticinios proféticos. Y el Bautista tendrá una vocación, en cierto modo, parecida: *dar a su pueblo el conocimiento de la salvación con la remisión de los pecados* (Lc 1,78).

Por eso Jesús y Juan comienzan su misión con una invitación a la penitencia: sin ella no se puede entrar en el reino de Dios (Mt 3,2; Mc 1,15). Éste es un Reino que sólo puede construirse después de haber destruido los edificios del mal y de haber retirado sus escombros.

Casi se diría que Jesús exagera su interés por los pecadores cuando afirma con atrevida paradoja que *ha venido a llamar, no a los justos, sino a los pecadores* (Mt 9,12), cuando se presenta como médico que sólo se preocupa por las almas enfermas (Mc 2,17). Su interés será tal que será acusado de andar con publicanos y pecadores (Mt 9,12) y de mezclarse con mujeres que han llevado vida escandalosa (Lc 7,36-42). Él mismo resumirá el sentido de su vida en la última cena declarando que su sangre será derramada *en remisión de los pecados* (Mt 26,27) y, tras su muerte, pedirá a sus apóstoles que continúen su obra predicando *la penitencia para la remisión de los pecados a todas las gentes* (Lc 24,44-48).

Lo que sale del corazón

Jesús va a introducir una visión del pecado que está en los antípodas de la de los fariseos. Frente a la visión que juzgaba la moralidad de las acciones sólo según su conformación literal con las prescripciones de la ley (confundiendo lo ético permanente, con lo puramente ritual y transitorio), Jesús va a ahondar una intuición que ha aparecido ya en los profetas pero que el pueblo de Israel ha olvidado: que lo importante es la *circuncisión del corazón* de la que habló Isaías (1,10-17), porque es ahí donde está la maldad del hombre, en lo más íntimo de su ser y no en este o aquel gesto externo. *No es lo que entra por la boca lo que contamina al hombre, sino lo que sale de la boca, pues procede del corazón; y del corazón salen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los hurtos, los falsos testimonios y las blasfemias. Estas cosas son las que contaminan al hombre* (Mt 15,10-20). Por eso hablará del adulterio espiritual por el simple deseo (Mt 5,27-28), del homicidio por el odio, aun cuando no llegue a realizarse el acto (Mt 5,21-22). Por eso pedirá no sólo que perdonemos a los enemigos, sino que los amemos (Mt 5,43-44).

Cristo busca la profundidad de las almas, no puede detenerse en los aspectos legalistas. No es que los ignore, es, simplemente, que los pone en su secundario lugar. Por eso se enfrenta a los escribas y fariseos que hacen cuestión de honor al presentar *el diezmo del eneldo y del comino, dejando lo más grave de la ley: la justicia, la misericordia y la lealtad. Bien sería hacer aquello, pero sin omitir esto* (Mt 23,23).

Es esa esclerosis espiritual que crea todo legalismo exacerbado lo que a Jesús le preocupa, lo que combate con las más duras palabras. Porque sabe que quien se obsesiona por lo secundario acabará convirtiéndose en uno de esos *hipócritas que cuelan el mosquito y se tragan el camello* (Mt 23,24).

La hondura y la ignorancia

También en el tema del pecado nos encontramos con otra de las clásicas paradojas de Cristo: señala al mismo tiempo la tremenda hondura del pecado y busca todas las escapatorias para rebajar la culpa de quien lo comete.

Para Jesús el pecado no es un juego de niños ni una simple falla legal. A sus ojos, el pecado es una esclavitud con la que el hombre cae en poder de Satán. Sin melodramatizar el papel del demonio y sabiendo que será sometido por Cristo y por los suyos, Jesús no ignora que cuando Judas Iscariote decide su traición *Satanás entró en él* (Lc 22,3); sabe que este mismo Satanás busca a sus elegidos *para cribarlos como el trigo* (Lc 22,39); sabe que él mismo será zarandeado por el pecado cuando llegue *la hora del poder de las tinieblas* (Lc 22,53).

Pero esta visión objetiva de catástrofe casi cosmológica, gira cuando se plantea el problema de la responsabilidad personal del pecador. Se diría que aquí no sólo acepta todos los atenuantes, sino incluso todas las disculpas. Todas las parábolas de la misericordia son una larga explicación de esa disposición de Cristo a perdonar e, incluso, a comprender. *Jesús* —recuerda el P. García Cordero— *sabe que el hombre, en el fondo, peca no por malicia, sino por ignorancia*. Lo proclamará abiertamente cuando desde la cruz pide perdón para sus asesinos *porque no saben lo que hacen* (Lc 23,34). Para él, bajo el pecado hay siempre una falsa valoración de las cosas, pues el corazón humano se deja arrastrar de lo inmediato y de las satisfacciones sensibles. Cuenta en la parábola de los invitados a las bodas, cómo muchos prefieren sus pequeños intereses humanos a la gran invitación que el rey les hace. Vemos también al joven rico preferir sus riquezas a la vocación. Sabemos que *la preocupación temporal y la seducción de las riquezas ahogan la palabra de salvación que queda improductiva* (Mt 13,4). Vemos al hijo pródigo abandonar la alegría de la casa paterna por la frivolidad de unas diversiones que, además, muestran enseguida su rostro amargo: ha cambiado el carnero cebado por las algarrobas de los puercos. Una vez más Jesús mostrará las dos caras de la moneda: el padre está dispuesto a perdonar y olvidar, pero esta disposición del padre no impide el hambre del hijo hasta que éste no se decide a regresar. Maldad del pecado y bondad del Dios perdonador son así dos abismos igualmente profundos. Y Jesús no está dispuesto a rebajar ninguno de los dos.

Los mayores pecados

Cristo no es, ciertamente, un moralista que se dedique a milimetrar cada pecado; ni es un casuista que juegue a la cuerda floja entre lo permitido y lo prohibido. Es un profeta que lanza un mensaje de salvación y liberación y que señala constantemente la perfección como meta. Deja la casuística a los fariseos.

Sin embargo una lectura atenta a los evangelios nos descubre que no todos los pecados tienen la misma gravedad ante sus ojos. Hay algunos frente a los que reacciona con especial violencia.

El primero de éstos es la hipocresía religiosa, especialmente cuando formas o apariencias religiosas se usan para cubrir otro tipo de intereses humanos. Buena parte del capítulo 23 de san Mateo se dedica a estigmatizar este vicio. El de los que *no mueven un solo dedo* para servir a Dios, pero, en cambio, *atan pesadas cargas y las ponen sobre las espaldas de los hombres*. El de quienes adoptan hábitos religiosos pero sólo como expresión de su orgullo. El de los guías de ciegos que se pierden en sutiles distinciones, pero no aman a Dios. El de quienes son escrupulosos en lo pequeño, pero *olvidan lo fundamental de la ley: la justicia, la misericordia y la lealtad*. El de los que cuidan mucho su exterior, *blanqueando por fuera su sepulcro*, pero en su corazón no tienen otra cosa que *toda suerte de inmundicia*. *Quienes así obran son serpientes, raza de víboras y no escaparán al juicio de la gehenna*.

Un pecado gravísimo es el desprecio a su mensaje. Quienes pierden esa posibilidad de salvación serán juzgados con más dureza que quienes nunca tuvieron tan hermosa ocasión. Sodoma, Gomorra y los habitantes de Nínive serán, por ello, mejor tratados a la hora del juicio que ciudades como Corozáin y Cafarnaún que fueron testigos de cientos de milagros y no quisieron ver (Mt 10,15). Incluso las prostitutas *entrarán antes en el reino de los cielos* que los orgullosos fariseos que despreciaron su palabra (Mt 21,31). El propio Pilato, que firma su sentencia de muerte, *tiene menos pecado* que quienes, con mayor conocimiento, le entregaron a él (Jn 10,10).

Especial importancia tiene también el escándalo a los pequeños. A estos pecadores dirige también las palabras más duras: *A quien escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, mejor le sería que le colgasen una rueda de molino y lo arrojaran al profundo del mar. ¡Ay del mundo por los escándalos! Forzoso es que haya escándalos pero ¡ay del hombre por quien el escándalo viene!* (Mt 18,6-7).

Tenemos que citar también todos los pecados que se oponen al amor al prójimo. Jesús no considera esta caridad como una virtud suplementaria, sino como una verdadera obligación y, el no practicarla, un pecado. Y aquí no son más suaves sus palabras: *Id, malditos, al fuego eterno, porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber, estuve desnudo y no me vestisteis...* (Mt 25,41-46). Incluso una sucia disposición interna respecto a un hermano es, para Cristo, algo muy grave: *El que irrita a su hermano será reo de juicio y el que le llamare «fatuo» sera reo de la gehenna del infierno* (Mt 5,21-22).

Y no sólo los pecados de acción son considerados graves: también los pecados de omisión. Bastará recordar la parábola de los talentos en la que uno de los siervos es condenado *a las tinieblas exteriores* sólo por no haber hecho fructificar su denario (Mt 25,30).

¿Y no valora Cristo los pecados que más estigmatizaba la ley mosaica: la idolatría, la blasfemia, el adulterio? Sí, pero estas condenaciones eran sobradamente conocidas. Las repetían a todas horas los doctores de la ley. No tenía por qué insistir en lo sabido, puesto que él *no había venido a abolir la ley, sino a completarla* (Mt 5,17).

Citemos finalmente el pecado imperdonable, la blasfemia contra el Espíritu santo. Es éste uno de los textos más enigmáticos de todo el nuevo testamento: *Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu santo no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado, pero quien hablare contra el Espíritu santo no será perdonado ni en este mundo, ni en el venidero* (Mt 12,30-32). ¿Qué sentido tienen estas palabras? ¿A qué pecado se refieren? El contexto hace pensar que aquí no se está refiriendo Cristo a la tercera persona de la santísima Trinidad, sino a la acción del espíritu divino que se mostraba en los milagros de Jesús. Blasfemia contra ese Espíritu sería, como acababan de hacer los fariseos, atribuir esas obras de Dios al poder del demonio y cerrarse, con ello, a lo que Dios testimoniaba con esas mismas obras. Podemos, pues, concluir con García Cordero que *ese pecado contra el Espíritu santo no es un pecado concreto, como trasgresión de un precepto divino determinado, sino una actitud permanente de desafío a la gracia divina*. Este cerrarse a Dios, este rechazo de su obra y su mensaje hace imposible el arrepentimiento y, con ello, el perdón de Dios.

La cólera y la ternura

Pero la gran novedad de la visión cristiana del pecado es la radical distinción entre el pecado y el pecador. Ese mismo Jesús, cuya cólera vemos arder cuando toma el látigo en el templo o cuando condena genéricamente a los fariseos, se siente invadido por la ternura y la compasión cuando está ante un pecador concreto. Tras el pecador parece que viera sólo al posible hijo nuevo de Dios. Sus palabras se ablandan; su tono de voz se suaviza; corre él a perdonar antes de que el pecador dé signos evidentes de arrepentimiento, lo mismo que el padre del pródigo salió corriendo al encuentro de su hijo.

Algunas escenas de su vida nos ayudan a entender esa cólera convertida en misericordia.

La primera es casi sólo una anécdota con sabor a códice miniado. Bajaba Jesús a Jericó y, precedido por su fama, un buen número de curiosos se arremolinaba en torno a la puerta de la ciudad por la que entraba. Había en la villa un judío, llamado Zaqueo, que ejercía como jefe de los recaudadores del distrito y que se había

enriquecido en puesto tan lucrativo. Su cargo era aún más inmoral que el de los recaudadores normales, pues era el jefe de distrito quien con mayor parte de lo recaudado se quedaba. Era, por ello, despreciado en la ciudad, pero con ese desprecio revestido de halagos que suele rodear a los ricos.

¿Qué sintió aquella tarde al saber que venía Jesús? Probablemente, sólo curiosidad. Había oído hablar tanto de aquel predicador errante que le apetecía saber qué tipo era. Salió a la calle y, cuando vio el gentío que se apretujaba en la calle, pensó que, dada su estatura no muy brillante, no llegaría ni a verle siquiera. Se encaramó en alguna de las ramas bajas de un sicómoro y allí le esperó. ¿Había en su alma un deseo de arrepentimiento? Parece que no. O en todo caso una muy leve semilla de la que el arrepentimiento podía brotar. A su curiosidad se había añadido un interés sincero. No era una decisión de cambiar de vida, pero sí, al menos, una puerta entreabierta a la luz.

Y a Jesús le bastó esa puerta entreabierta. Entre la multitud, sus ojos eligieron al pequeño Zaqueo y, haciendo algo que nunca había hecho, se invitó a sí mismo: *Zaqueo —dijo, llamándole por su nombre—, baja de ahí presto, porque es menester que hoy me hospede yo en tu casa* (Lc 19,5). La frase debió de resultar desconcertante para todos y para Zaqueo antes que para nadie. De hecho, el escándalo corrió por la ciudad: ¿Cómo se atrevía a hospedarse en casa de un pecador público? Zaqueo, en cambio, nervioso y halagado al mismo tiempo, bajó del sicómoro sin esperar un segundo y corrió a prepararlo todo.

Y fue en el camino donde nació el arrepentimiento. Cuando Jesús llegó a su casa, Zaqueo le esperaba respetuosamente a la puerta. Y, antes de que Jesús pronunciara una sola palabra, dijo Zaqueo con la solemnidad de quien hace un juramento: *Señor, he aquí que doy a los pobres la mitad de mis bienes, y si a alguien le defraudé, le restituiré cuatro veces más.*

Jesús sonrió ahora, al ver que un alma más se abría a la conversión. *Hoy —dijo— ha venido la salvación a esta casa, porque éste también es hijo de Abrahán, porque el Hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que había perecido.*

Así fue de sencillo. De Zaqueo nunca más volverá a saberse en el evangelio ni en la tradición. Pero hay algo seguro: nunca volvería a olvidar la alegría de esta hora. Por primera vez en su vida había encontrado alguien que, ante su pecado, no experimentaba horror ni desprecio, sino una infinita ternura, un insondable deseo de sanar las heridas en lugar de limitarse a condenarlas.

Estamos, evidentemente, ante una visión desconocida de Dios. Un Dios que acepta el mundo tal y como el hombre lo ha hecho con sus dolores, con sus lágrimas, con sus suciedades. Un Dios que acepta todo ese confuso montón de cizaña y buen grano y se hace cargo de él, dispuesto a soportar nuestros dolores y perdonar nuestros pecados.

Escribe J. F. Six:

Esta faceta de Dios es realmente algo desacostumbrado en las demás religiones. Entre los griegos, por ejemplo, la divinidad no puede existir más que como el ser soberanamente impasible, indiferente a la vida de los hombres; igual pasa en Israel, donde Dios no se interesa más que por la miseria de su pueblo, sin preocuparse para nada de los demás. Faceta hasta tal extremo desacostumbrada que, en el cristianismo, se hará sin cesar traición al mensaje de Cristo presentando un Dios que aplaca su venganza sobre la víctima expiatoria que es Jesús. Al hombre religioso le resulta insoportable dar su asentimiento a un Dios que no es, ante todo, alguien que castiga y recompensa, un Dios infinitamente superior a los méritos y a las buenas obras, un Dios para quien las prostitutas y los golfos cuentan tanto como los demás. Porque semejante Dios lo revoluciona todo, derroca las escalas de valores como los muros de los principios sobre los que aquéllas se apoyan. El hombre tiende, por su propia naturaleza, a no dar crédito a un Dios tal como Jesús lo presenta: un Dios cuya justicia y cuyo poder están siempre condicionadas por la ternura; un Dios en quien no existe más justicia y más poderío que el amor.

Una mujer sorprendida en adulterio

Esta ternura de Dios y el desconcierto que crea en el hombre quedan especialmente claros a la luz de un pasaje del evangelio de Juan y del modo como nos ha sido transmitido. Es el pasaje de la adúltera, uno de los más discutidos por la crítica de todos los tiempos. Esta vez con una base significativa: son muchos los manuscritos primitivos que lo omiten; falta incluso en muchas de las traducciones antiguas. ¿Ha sido interpolado en los códices que lo recogen o suprimido en los que lo omiten? Es mucho más verosímil esta segunda explicación. Y la razón puede ser la que nos dan san Ambrosio y san Agustín: algunos copistas puritanos debieron encontrarlo escandaloso, temieron que los incrédulos o los ignorantes abusaran de él pensando que Jesús quitaba importancia al pecado y que estaban, por tanto, autorizados a pecar.

La escena ocurre en el atrio del templo. Era por la mañana y Jesús enseñaba rodeado por un numeroso corro de gente. De pronto, su plática quedó interrumpida por un incidente inesperado. Un alborotado grupo de escribas y fariseos arrastraban a empujones a una mujer despeinada y a medio vestir. Por un momento todos se quedaron sorprendidos y sin comprender el sentido de lo que veían.

Al ver a Jesús, el grupo se detuvo. Varios fariseos cuchichearon entre sí y, después, arrojaron a la mujer a los pies del predicador. Y, en tono de insolencia, dijeron con una punta de ironía en los labios: *Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. La ley de Moisés nos manda apedrearla. Tú ¿qué dices?*

Su intempestivo celo les llevaba a la violencia. Pero les interesaba mucho más atrapar a Jesús en algo que le obligara a desprestigiarse ante sus propios discípulos.

Se sabía que Jesús era amigo de publicanos y pecadores, se decía que predicaba una extraña indulgencia ante las mujeres de mala nota, puesto que hasta se atrevía a asegurar que éstas precederían en el reino de los cielos a los mismos fariseos. Ahora tenían la ocasión de obligarle a definir su pensamiento. ¿Se atrevería a discrepar de la ley de Moisés en un punto tan grave? Miraban a Jesús sonrientes, seguros de haber hallado el lazo del que no lograría escapar.

Pero Jesús recurrió a un arma muchas veces usada por él: el silencio. Sentado como estaba, se inclinó y con su dedo índice se puso a escribir en el suelo. ¿Qué letras o garabatos hacía? Mucho se ha discutido también. Algunos santos padres han dicho que los nombres de los acusadores. Pero es muy probable que no escribiera nada concretamente, que se limitara a hacer esos dibujos que espontáneamente hacemos cuando nos hacemos los distraídos.

Este silencio puso nerviosos a los fariseos. Pero, en parte, les animó a seguir insistiendo: ahora estaban seguros de que el Galileo no encontraba respuesta. ¡En buen lío le habían metido!

Ante su insistencia y ante el silencio dramático que se había creado, Jesús se incorporó y dijo mansamente: *El que entre vosotros esté sin pecado, que tire la primera piedra*. El silencio se hizo aún más tenso. Quizá alguno de los fariseos llegó a levantar la piedra que llevaba en la mano. Pero, lentamente, todos fueron bajando sus brazos. Miraban a Cristo con rencor: nuevamente había escapado de su lazo. No negaba la ley de Moisés, incluso aceptaba su rigorismo en la aceptación de que los acusadores cuyo testimonio era decisivo en el juicio tenían el derecho de ser los primeros en apedrear. Pero, elevándose por encima de la ley concreta, planteaba un problema más hondo a sus conciencias: ¿quién, entre los hombres, es capaz de juzgar?, ¿quién tiene el alma suficientemente limpia como para llamar pecador a su hermano?, ¿quién es lo bastante puro para condenar a nadie? Eran preguntas demasiado graves como para ser cegadas por la hipocresía de los acusadores. Por eso todos, uno tras otro y comenzando por los más viejos, fueron alejándose. Ninguno se atrevió a mirar a la mujer y a Jesús, que, por su parte, se hacía también el distraído y seguía escribiendo en el suelo. Sólo cuando pasaron unos minutos levantó la vista: estaban solos él y la mujer aún temblorosa. *¿Dónde están tus acusadores?*, —preguntó—. *¿Ninguno te ha condenado?* La mujer sacó, entre la vergüenza y el susto, fuerzas para responder: *Ninguno, Señor*. No añadió una sola palabra de arrepentimiento, pero el tono de su voz mostraba, junto a un infinito agradecimiento, una profunda humillación. Esto bastó a Jesús. *Tampoco yo te condenaré*, dijo. No negaba con ello la falta cometida por la mujer, pero se negaba a ser un juez que no da oportunidades de arrepentimiento, se negaba a entrar en la justicia automática de los hombres. Por eso añadió: *Vete y no peques más*. Echaba un telón sobre el pasado, reconocía la existencia de un pecado, pero sabía que el perdón de Dios es más largo que nuestras miserias y, sobre todo, le interesaba mucho más incitar a un futuro de pureza que sentenciar sobre un pasado de lujuria.

Nada más sabemos sobre esa mujer. ¿Cambió de vida? Ciertamente no olvidaría ni el terror de esta hora, ni la comprensión que había encontrado en el único que hubiera tenido pureza suficiente para condenarla.

Las lágrimas de la pecadora

Una de las páginas más emotivas de todo el evangelio es aquélla en que san Lucas describe el encuentro de Jesús con la pecadora. San Lucas es especialista en todas las narraciones que acentúan la misericordia de Cristo y su cariño hacia los pecadores. Pero en ninguna otra página ha acumulado tanta ternura. Tenía razón san Gregorio Magno cuando, al comentarla en una homilía, se excusaba diciendo que, sobre este tema, *le sería más fácil llorar que escribir*.

La escena debió de suceder hacia la mitad de la vida pública de Cristo y en cuanto al lugar nada precisa san Lucas, por lo que los comentaristas se dividen entre Naín, Betania y Cafarnaún.

La casa donde ocurre era la de un fariseo, de nombre Simón. ¿Se trataba de un caso como el de Nicodemo? Todo hace pensar que no.

Simón y sus compañeros no iban más allá de la curiosidad. No eran frontalmente hostiles, pero apenas si llegaban a la cortesía.

Pero su curiosidad debía de ser mucha cuando había *acosado a Jesús con insistencia* —tal es la traducción literal del texto evangélico— para que acudiera a su casa. El Maestro no era muy amigo de estas invitaciones, pero tampoco se negaba por sistema. Y aceptó esta vez.

La acogida fue más bien fría: Simón guardaba las distancias. Sin llegar a la descortesía, redujo al mínimo los agasajos al huésped.

Una vez en la sala los convidados se colocaron como era la costumbre en este tipo de banquetes: recostados sobre divanes y apoyado el torso sobre el codo izquierdo, los pies de los comensales quedaban fuera de los divanes por el lado del pasillo que quedaba libre para el paso de los sirvientes.

E, inesperadamente, ocurrió algo que resultó terrible para los dueños de la casa, algo que sonó en la sala como una blasfemia. De pronto, una mujer que nadie supo de dónde había salido, se precipitó en la sala y se arrojó a los pies de Jesús. Ya era escandaloso que una mujer irrumpiera así en la sala de un banquete donde se reunían hombres solos. Pero el escándalo creció cuando los invitados la reconocieron. El evangelista, por discreción, dice sólo «una pecadora». Pero Simón y los que le rodeaban la conocieron enseguida: era una mujer sobradamente conocida por sus escándalos, una mujer de la vida, una meretriz a la que todos señalaban con el dedo en la ciudad.

Las tres Marías

Hagamos un breve paréntesis para preguntarnos quién era esta mujer de vida airada. ¿Era ésa María Magdalena de la cual Cristo había expulsado siete demonios, como dice san Marcos (8,2)? ¿Era María la hermana de Lázaro de la que los otros tres evangelistas narrarán algo más tarde una escena muy parecida a ésta? (Jn 12,1-8; Mt 26,6-13; Mc 14,3-9). Todo tipo de interpretaciones son posibles. La Iglesia griega se inclina por la idea de que se trataba de tres mujeres distintas y a las tres las recuerda en diversas fiestas litúrgicas. San Jerónimo se inclina porque la pecadora y la Magdalena eran la misma persona, pero distinta de la hermana de Lázaro. San Gregorio Magno y san Agustín ven a las tres como una sola mujer. Y el peso de estos doctores hizo que así lo viera todo el Occidente hasta el siglo XVII. Hoy los científicos se dividen, pero los más se inclinan por la diversidad. A eso llevan las razones exegéticas, aun cuando psicológicamente es perfectamente verosímil que fueran una sola. Personalmente me inclinaría a esta última posibilidad: son tres almas demasiado parecidas para ser diferentes. Y es perfectamente normal que en un tema tan delicado los evangelistas se expresaran con una voluntaria ambigüedad.

Una gran sed

Sea como sea, lo cierto es que esta mujer se siente invadida por una gran sed de pureza. ¿Qué sabe de Jesús? Ha oído hablar mucho de él; tal vez, incluso, ha escuchado de lejos alguna de sus predicaciones. Si es esa mujer de la que Jesús había expulsado siete demonios, siente hacia él un infinito agradecimiento: gracias a él ha vuelto a conocer lo que es verdaderamente estar vivo y libre. En todo caso, ha visto en Jesús ese ideal de hombre que en lo más hondo de su ser ama ella, que ha conocido tantos hombres.

Lo que la lleva a Jesús no es todavía el arrepentimiento. *Es —como escribe Ronald Knox— un amor anterior al perdón, es un amor violento como una gran hambre o una gran sed; esa mujer está invadida de una necesidad de pureza y perdón, hasta morir, y, con impulso infalible, reconoce en Jesús, con la misma claridad que Juan Bautista, «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo», y que la purificará.*

Llevada por esa tremenda sed, se precipita a los pies que Jesús, según la costumbre oriental, tiene desnudos, pues ha dejado las sandalias a la puerta de la casa. Su primera intención es derramar sobre los pies el contenido del pomo de alabastro que lleva en las manos. Pero invadida por la emoción, se abraza a los pies de Cristo y siente que las lágrimas comienzan a rodar por sus mejillas y corren por la piel del hombre a quien abraza. Quizá fue la vergüenza de esto que, para ella, era una enorme falta de respeto hacia el hombre admirado, lo que la condujo a una locura mayor, a algo que para una mujer de la época era la mayor de las humillaciones: se quitó el velo, se soltó los cabellos sin pensar que estaba delante de hombres, que verían en

esto el gesto inmoral de una prostituta, y comenzó a secar con ellos lo que habían mojado sus lágrimas. Aún no quedó contenta: comenzó a besar como enfebrecida los pies del Maestro, y sólo entonces vertió sobre ellos el perfume de su vaso de alabastro.

No dijo una palabra, nadie se atrevió a decirla en el tenso silencio que ante aquella provocación se había creado. Pero en el interior de todos crecía el escándalo. En la mente del dueño de la casa se mezclaban la vergüenza y la satisfacción. Había invitado a Jesús para conocerle mejor y con la secreta esperanza de que su diagnóstico coincidiera con el de sus compañeros fariseos. Lo que sus ojos veían le venía a confirmar en cuanto esperaba: *Si éste fuera profeta* —pensaba en su interior— *sabría qué tipo de mujer es esta que le toca y conocería que está llena de pecados*. Se sentía casi feliz de ver cómo aquel gesto «desenmascaraba» a Jesús. Ningún profeta, ningún hombre de Dios se habría dejado tocar así por una prostituta. ¿No mandaba la ley que había que permanecer, al menos, a cuatro codos de distancia de una cortesana? Una mujer así manchaba hasta con el aliento. ¡Cuánto más dejarse agasajar por sus manos!

Pero Jesús, como dice san Agustín, *oyó los pensamientos del fariseo* y se dispuso a demostrarle que se estaba equivocando: no sólo conocía quién era aquella mujer, sino que hasta sabía lo que Simón estaba pensando. Pero quiso hacerlo con delicadeza y recurrió a una parábola. *Simón* —dijo— *te quiero decir una cosa. Maestro, di*, respondió cortés e hipócritamente el fariseo.

Un prestamista —dijo Jesús— *tenía dos deudores: uno le debía quinientos denarios, y el otro cincuenta. Como ninguno de los dos tenía con qué pagar, perdonó la deuda a entrambos. ¿Cuál crees tú que le amará más?*

Simón no comprendía aún a dónde quería llegar Jesús, ni qué pudiera tener que ver lo que decía con lo que estaba ocurriendo. Por eso respondió vacilante: *Creo que aquél a quien perdonó más*.

Jesús sonrió al percibir la vacilación de su anfitrión: *Has juzgado rectamente*, dijo. Y se volvió entonces a la mujer que, por un momento, había interrumpido sus homenajes. *¿Ves a esta mujer?*, —dijo—. *Entré en tu casa y no me diste agua para lavarme los pies; pero ésta ha regado mis pies con sus lágrimas y me los ha enjugado con sus cabellos. No me diste el ósculo de saludo, pero ésta desde que entró no ha cesado de besar mis plantas. No ungiste mi cabeza con óleo, pero ésta ha ungido con ungüento mis pies. Por eso te digo que perdonados son sus muchos pecados, porque amó mucho*.

Ahora el silencio se hizo aún más denso: Jesús acababa de dejar en ridículo a Simón y sus amigos, acusándoles públicamente de falta de hospitalidad. Y había hecho algo peor: ponía a aquella prostituta por encima de ellos, como más amante de Dios, como más digna del perdón que ellos. Por eso, para defenderse, volvieron a refugiarse tras el escándalo: *¿Quién es éste* —pensaban— *para perdonar los pecados?* Estaban tan asustados que no se atrevían ni a formular en voz alta sus

pensamientos: quién sabía qué respuesta podría darles si se atrevían a expresarlos.

Pero esta vez Jesús no se detuvo a refutar su pensamiento. La protagonista de la escena era ya la mujer. Se volvió, por eso, a ella y le dijo con infinita ternura: *Tu fe te ha hecho salva; vete en paz.*

Ahora los ojos de la mujer se iluminaron. Se sintió invadida por una misteriosa alegría. Era una luz que nunca en su vida había conocido; se sentía volar. Sus viejos amores, su misma carne, acababan de convertirse en ceniza. Nacía en ella un nuevo amor que ni siquiera hubiera sospechado que existiera. *Su amor* —dice Mauriac— *se había convertido en su Dios.* Lo que no sospechaba aún en aquel momento es que este nuevo amor sería tan invasor y poseedor como el hambre de carne que hasta ahora había experimentado. Ya nunca podría dejar de buscar y seguir ese amor. Quedaría encadenada a este hombre-Dios que acababa de darle la paz. Ya *nunca se separaría de aquél a quien venía buscando, equivocadamente, de criatura en criatura.*

El perdón fracasado

Pero no siempre triunfará el amor de Jesús. Él busca las almas perdidas, casi se diría que las persigue, pero, en su persecución, respeta siempre la libertad de los buscados. Llama a su puerta, pero no la derriba; pide permiso para entrar en las almas que él hizo; el dueño se convierte en mendigo.

Y fracasa, por ello, con algunos, con muchos. De nada sirven sus esfuerzos por llevar a la verdad a los fariseos. Se habían éstos encerrado a cal y canto en su legalismo y cualquier palabra que hablara de amor o del amor naciera les sonaba a blasfemia. No podían oír porque no querían hacerlo.

Y fracasó su amor con Judas. Era hijo de su elección como los otros once, había recibido todas sus palabras y todo su cariño, sabía todos sus misterios y había presenciado todos sus milagros. Pero nada de eso cambió su corazón. Aún a última hora intentó Jesús un nuevo acercamiento llamándole «amigo» en el mismo momento de la traición (Mt 26,50) pero el «hijo de la perdición» había ya decidido perderse.

Fracasaría con su ciudad querida de Jerusalén. El día de su entrada triunfal en ella su corazón se conmoverá al ver qué lejos está de él: *Al acercarse y ver la ciudad, lloró sobre ella y dijo: «¡Si al menos en este día comprendieras lo que lleva a la paz! Pero no, no tienes ojos para verlo. Y llegará un día en que tus enemigos te rodeen de trincheras, te sitien, aprieten el cerco, te arrasen con tus hijos dentro y no dejen piedra sobre piedra, porque no reconociste la oportunidad que Dios te daba»* (Lc 19,41-44).

Con la pecadora, era ella la que lloraba. Ahora es Jesús el que llora. Lloro por un amor perdido e inútil al que se le han cerrado todas las puertas. Lloro sabiendo que el amado, los amados, se perderán. Pero el que puede perdonar los pecados, no puede hacerlo si el pecador no da un primer paso, aunque sólo sea un paso de vergüenza, de

hambre de pureza. Jesús llama a las puertas. Pero no las derriba.

V. LA VIDA COMO RIESGO

Por eso, porque Jesús ofrece una respuesta al mal, pero respeta la libertad del hombre ante él, presenta Jesús, como centro de su mensaje, la visión de la vida como apuesta. Él no trae una salvación «automática». Ofrece una esperanza. Pero, para conseguirla, el hombre debe entrar en ella como en un combate. Debe satisfacer una serie de exigencias para alcanzarla. Y será eliminado de la salvación del mal si no las cumple.

Este doble rostro de «salvados y condenados» es parte sustancial del mensaje de Jesús. Los textos podrían citarse a centenares.

De ellos están llenas las parábolas: hay invitados que hacen fructificar sus talentos y siervos perezosos que se limitan a enterrarlos; hay vírgenes que entran al banquete del esposo y otras a quienes la puerta se cierra con candados; hay pobres que un día entrarán al seno de Abrahán y ricos que se retorcerán en las llamas muertas de sed.

Y las palabras de Jesús no dejan lugar a dudas: Habrá un juicio en el que los hombres serán medidos y pesados: *Os digo que de cualquiera palabra ociosa, que hablen los hombres han de dar cuenta en el día del juicio* (Mt 12,36). *¡Ay de ti, Corozáin!, ¡ay de ti, Betsaida! ¡Os digo que Tiro y Sidón serán menos rigurosamente tratadas en el día del juicio que vosotras!* (Mt 11,21). Y la sentencia de ese juicio será absolutamente radical: *los malos serán arrojados al horno de fuego, allí será el llanto y el crujir de dientes* (Mt 13,47-50); los ángeles de Dios separarán a buenos y malos, e irán éstos al eterno suplicio y los justos a la vida eterna (Mt 25,46).

Antes de ese juicio, el hombre deberá vivir en la tierra su gran apuesta, en la que se arriesga nada menos que la pérdida del alma: *¿Qué le aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?* (Mc 8,36). *El reino de los cielos se parece a una red barredera que se echa al mar para recoger de todo; cuando estuvo llena, los pescadores la sacaron a la orilla, se sentaron y recogieron lo bueno en canastas, y echaron fuera lo malo* (Mt 13,47).

Ni siquiera es Jesús optimista en lo que se refiere a la facilidad de la salvación. La entrada en la vida no es fácil: *Entrad por la puerta estrecha; que es ancha la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición y son muchos los que entran por ella; y es estrecha la puerta y angosto el camino que lleva a la vida, y son pocos los que dan con ella* (Mt 7,13). Uno le preguntó: «Señor ¿son pocos los que se salvan?». Él les contestó: «*Esforzaos por entrar por la puerta estrecha; que muchos, en verdad os lo digo, intentarán entrar, pero no lo conseguirán*» (Lc 13,23).

Y en entrar o no entrar por esa puerta, el hombre se juega el mismo hecho de estar vivo, el mismo sentido de su existencia: *Todo árbol que no da fruto bueno, lo cortan y lo echan al fuego* (Mt 7,19). *El que no permanece en mí es echado fuera, como el*

sarmiento y se seca y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan (Jn 15,6).

Es, además, una aventura que no se resuelve con palabras: *No todo el que dice: «¡Señor! ¡Señor!» entrará en el reino de los cielos. Muchos me dirán en aquel día: «¡Señor! ¡Señor!, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre arrojam demonios, y en tu nombre hicimos muchos prodigios?». Pero entonces yo les diré abiertamente: «Jamás os conocí; apartaos de mí, ejecutores de maldad» (Mt 7,21-24).*

Un problema ontológico

El planteamiento de Jesús no puede tener más radicalidad y dureza. E implica toda una visión del mundo. Para Jesús el hombre se lo juega todo en el sentido de sus actos. Y no se trata —como señala muy bien Tresmontant— de un problema de premios y castigos, se trata de ser o no ser. Jesús no ve el mundo como un jardín de infancia en el que se reparten cachetes y caramelos. *Lo que aquí se ventila es un problema de ontología.* No es que Jesús premie o castigue, es que el que está muerto, está muerto. *Si un árbol es estéril o una rama está seca, será cortada y arrojada al fuego porque para nada sirve. No es utilizable. Es una cuestión de ser, insistimos, y no de moral. Jesús vino a enseñar las condiciones definitivas del ser y de la vida. Las consecuencias, las sanciones son ontológicas y no jurídicas. No es necesario reunir un tribunal y un juez para comprobar que una rama seca, una rama por la que no circula ya la savia, está muerta. Es una cuestión de hecho y no de derecho.*

Jesús, pues, no amenaza, no saca el «coco» del castigo o el espejuelo del premio, se limita a señalar un hecho: que el que esté muerto, no servirá para la vida eterna. ¿Anunciarlo es una crueldad? Muy al contrario: es un acto de amor. Ocultarle a una persona divinizable las exigencias de esa divinización y la posibilidad de perderla, sería el modo más refinado de odiarle. A un alpinista se le ama diciéndole los riesgos de su escalada, se le odia pintándole todo de color de rosa. El hombre puede aceptar o no esa divinización, pero deber de todo el que ama al hombre es señalarle la posibilidad de esa meta y sus dificultades.

Es este amor al hombre lo que obliga a Cristo a ser radical y aparentemente duro como puede serlo un buen cirujano: *Si tu mano o tu pie es para ti una piedra de tropiezo que puede hacerte caer, córtatelo y arrójalo lejos de ti; mejor es para ti entrar manco o cojo en la vida que no ser arrojado al fuego eterno, conservando las dos manos o los dos pies. Y si tu ojo es para ti un obstáculo para hacerte caer, sácatelo y arrójalo lejos de ti; mejor es para ti entrar tuerto en la vida que, conservando los dos ojos, ser arrojado a la gehenna del fuego (Mt 18,8).*

Para Jesús, que nunca verá la muerte como un fracaso, como algo que hiera la entraña del hombre, el verdadero problema es la no realización, el no alcanzar la verdadera vida. Ésa es, para él, la muerte, la verdadera amenaza al ser del hombre.

Por eso habla sin rodeos de esta no realización del hombre. Y la llama infierno.

Jesús no teme a esta terrible palabra, que parece ser indigesta a muchos cristianos de hoy. Habla de él completamente en serio y no teme utilizar las más violentas y despiadadas imágenes escriturísticas del infierno: el *llanto y el crujir de dientes en el horno ardiente* (Mt 13,42), *la gehenna donde su gusano no muere y el fuego no se apaga* (Mc 9,43; Mt 5,22), donde Dios puede hacer *perder el alma y el cuerpo* (Mt 10,28).

Y no sólo presenta el infierno como una realidad amenazadora, sino que anuncia que él mismo *enviará a sus ángeles a arrojar al horno ardiente a los fautores de iniquidad* (Mt 13,41) y pronuncia la tremenda maldición: *Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno* (Mt 25,41). Y pone en sus propios labios la dura réplica a los que no han amado: *No os conozco* (Mt 25,12). Y la orden: *Arrojadlos fuera, a las tinieblas* (Mt 25,30).

No podemos ocultar todo esto si no queremos mutilar el evangelio. Jesús no es *un Dios de infierno en ristre*, no es un neurótico del averno, pero no deja de mirar con terror esa terrible posibilidad con la que el hombre se enfrenta. Cree en el infierno y nos engañaría si no nos advirtiera ese espantoso riesgo.

No nos detendremos aquí en el lenguaje que Cristo adopta al describir el infierno. Es evidente que se adapta al lenguaje e imágenes que eran comunes entre sus conciudadanos. Lo que no puede discutirse es que Jesús señala que, a quienes no hagan suya la vida que él trae, les espera el más total y radical de los fracasos en su propia esencia de hombres. Un fracaso cuyo centro es la lejanía de ese Dios al que se ha rechazado, un cataclismo ontológico por el que alguien, que podía ser hijo de Dios y podía, por tanto, divinizarse, ya nunca se realizará a sí mismo en su verdadera dignidad humana.

El Dios del temor

Esto no quiere decir que la idea del riesgo sea el centro de la predicación de Jesús. Ese lugar lo ocupa la esperanza.

Jesús mantiene, es cierto, la idea del antiguo testamento de que hay un sano temor a Dios que debe ser mantenido. Su Dios no es terrorífico, pero tampoco dulzarrón. En muchas de las páginas evangélicas encontramos ese sano temor a la infinitud de Dios y lo tremendo de su obra. Tras la curación del paralítico *quedaron todos llenos de temor* (Lc 5,26); tras la del endemoniado, *temieron* (Mc 5,15); la resurrección de la hija de Jairo causa, en los que la presencian, *un gran espanto* (Mc 5,42). Los habitantes de Gerasa, al ver cómo los demonios precipitaban en el mar a los cerdos, *estaban dominados de un gran pavor* (Lc 8,37). La hemorroísa, después de ser curada, *quedó llena de temor y temblorosa* (Mc 5,33). Tras la tempestad en el mar y su milagrosa calma, los discípulos *estaban espantados* (Mc 9,6). Y todos los personajes en los que de alguna manera irrumpe el sobrenatural reaccionan con formas de temor: Zacarías (Lc 1,12), la misma Virgen María (Lc 1,30), José

(Mt 1,20), los pastores (Lc 2,9), Pedro (Lc 5,9).

Jesús nunca fomenta este temor. Temor que, por otro lado, no es signo de pecado, sino signo de que se tienen los ojos abiertos ante la grandeza del sobrenatural. Es éste el temor que Jesús ama, el que ilumina y no el que paraliza, el que descubre la grandeza de lo que se está viviendo y no el que se reduce a un puro temblor animal.

Jesús quiere que, ante la grandeza de su destino, el hombre una la inseguridad ante el riesgo que vive y la seguridad de la esperanza de que será sostenido por Dios.

Porque Cristo no es el condenador, sino el libertador. Él vino a traer la luz y no sólo a anatematizar la oscuridad. Por eso no le gusta que los hombres vivan obsesionados por si se salvarán o por cuántos se salvarán. Pero sí quiere que vivan *dedicados* a salvarse. Cuando sus apóstoles le preguntan por el número de los que se salvan Jesús jamás contesta a su pregunta: les invita a esperar pacientemente despiertos la llegada de la hora, con la certeza de que, si aman, serán amados; que, si entran en el reino de Dios, realizarán la totalidad de sus almas.

Reino de Dios y plenitud del hombre

Sí, ahora sabemos que —como escribe Boff— *Reino de Dios significa la realización de una utopía del corazón humano, la total liberación humana y cósmica. Reino de Dios significa una revolución total, global y estructural del viejo orden, realizada por Dios y sólo por él.* Reino de Dios coincide, así, con la plenitud del hombre. Cuando Cristo habla de salvación no habla de un premio que le venga al hombre desde fuera, como un acierto en la lotería; y, cuando habla de condenación, no alude a algo que le llegue de fuera, como unos azotes. Salvación supone la realización total del hombre tal y como fue soñado por Dios; condenación es el fracaso del hombre como hombre, es su esencia malgastada, su naturaleza traicionada. El hombre salvado, el hombre nuevo, en realidad, no son otra cosa que el hombre plena y absolutamente realizado en todas sus posibilidades de hijo de Dios. La salvación es lo que da al mundo su valor absoluto, lo que realiza nuestras aspiraciones más profundas. Por eso dice Lucas que, con Jesús —que fue el hombre pleno porque fue la primera realización del Reino en este mundo—, comenzó *una gran alegría para todos* (Lc 2,10). Con él descubríamos que el hombre no era «atrapado» por Dios, que la fe no era una rebaja en nuestra condición humana, sino muy al contrario: el descubrimiento de su plenitud. El infierno, a su vez, no era el espantapájaros manejado por Dios para tenernos a sus órdenes, sino el único rincón a donde Dios no llegaba, era el refugio donde los egoístas, temerosos de Dios, se arrojaban, lejos de él, convertidos en sus propios ídolos, en detritus de sí mismos.

LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN EN EL HORIZONTE

Y este Jesús, a quien hemos visto enfrentarse con el dolor, el pecado, el gran riesgo ¿cómo afronta a la hermana mayor de todos los males: la muerte? ¿Qué significó ésta en su vida? ¿Llegó a su alma como un derrumbamiento inesperado? ¿O fue la fruta largamente madurada y prevista? ¿Es cierto, como suele decirse, que supo desde el primer momento que «venía a morir» o, más bien, la muerte no entraba en sus planes originales y él se limitó a aceptarla como algo inevitable? ¿Soñó el joven Jesús en un reino de los cielos que crece felizmente en las almas bajo el solo impulso de su palabra de predicador y, luego, comprobó cómo la dramática realidad saltaba sobre él como un leopardo? Y, si esto es así ¿en qué momento se hizo consciente de que estaba caminando hacia la muerte y, más concretamente, hacia una muerte trágica? Y, cuando empezó a preverlo ¿trató de alejar ese riesgo o, más bien, caminó hacia él, provocándolo tal vez? ¿Y asumió esa dramática posibilidad con serena aceptación, con resignación, con audacia, con gozo?

Se suele decir que los jóvenes «creen que un día mueren todos los hombres, pero no que eso tenga que ver, al menos de momento, con ellos», mientras que el viejo es alguien que sabe que él va a morir y no tardando mucho. Y dicen que el hombre se vuelve adulto el día en que, por primera vez, asume esta su muerte personal. El joven Jesús ¿participó de esa genérica creencia o de ese doloroso presentimiento? Y, si lo previó ¿qué sentido dio a su muerte y a su vida? ¿Qué significaba la muerte para él y su muerte para los demás? ¿La concibió como algo que sólo a él afectaba o como una muerte redentora, en expiación del pecado de los otros?

Durante bastantes décadas la ciencia exegética más avanzada ha respondido a todas estas preguntas con una negativa: nada conocemos, nada podemos responder. Pesaba como una losa la tajante afirmación de Bultmann:

La gran dificultad para emprender una reconstrucción del retrato moral de Jesús consiste en que no podemos saber cómo entendió Jesús su final, su muerte... Nos es imposible conocer si ella tuvo alguna significación para él y, en caso afirmativo, cuál fue ese sentido.

¿En qué apoyaba Bultmann tan dogmática afirmación? En la naturaleza de las

fuentes evangélicas. Escritas todas tras la resurrección de Jesús ¿cómo podemos saber si, todo lo que a la muerte presentida se refiere, no son añadidos posteriores de unos apóstoles que cuentan el pasado a la luz de la muerte y la resurrección ya conocidas de Jesús? Si los evangelios son puras catequesis, los evangelistas tratan simplemente de explicar a los fieles cuál fue el sentido que ellos han llegado a descubrir en la muerte de Jesús. No se trataría de afirmaciones realmente históricas. Y los famosos anuncios que, en los evangelios, hace Jesús de su próxima muerte no serían otra cosa que *vaticinio ex eventu*^[*], profecías que, siguiendo una costumbre muy típicamente judía, añaden los evangelistas con fines simplemente teológicos.

Hoy la ciencia bíblica no acepta ya tan simplemente el radicalismo bultmaniano y son muchos los que piensan que la presencia del presentimiento de la muerte en los evangelios es muchísimo más profunda de lo que se cree y que no se trata de algunas frases añadidas posteriormente sino de todo un estilo de conducta en el que la idea de la muerte condiciona *toda* la vida de Jesús, al menos en la segunda parte de su predicación. Podemos, pues, acercarnos al tema sin prejuicios ni teorías preconcebidas.

El gran enemigo

Podríamos partir de un dato incuestionable: la soberana adultez de la figura de Jesús. Ciertamente no se trata de un ingenuo idealista. En toda su conducta brota un implacable realismo, una mirada limpia y objetiva a la realidad. ¿Cómo pudo no enfrentarse con quien es el último y más importante enemigo del hombre? Al anunciar la venida del Reino ¿pudo esquivar el hecho de que, para ningún hombre, terminaría ese Reino en esta tierra, que todos morirían antes o después, que ningún Reino que no resolviera el problema de la muerte podía ser considerado por el hombre como un Reino saciador? ¿Acaso el Reino concluiría con un montón de cadáveres? ¿Valía la pena luchar por un Reino que terminaría, como los de este mundo, en una fosa? ¿Qué sentido tendría todo el mensaje de Jesús si no daba una respuesta a este radical, definitivo, problema? ¿El gran reto en que Jesús resume la aventura humana no será también un reto a la muerte?

Todas estas preguntas son capitales para los hombres de todos los siglos. Pero más aún para el nuestro que, más que ninguno, ignora el sentido que ha de dar a los hombres que hoy viven. *No podemos conservar* —escribe E. Morin— *la actitud antigua de cara a la muerte. Pero aún no hemos descubierto una actitud nueva respecto a ella.*

Y así es como la muerte se constituye en enemigo número uno de la civilización moderna. Después de tanto presumir de progreso, descubrimos que en ese terreno no hemos avanzado un solo centímetro. Puede mejorar la vida de los hombres, puede, incluso, alargarse unos pocos años. Pero su desenlace sigue siendo el mismo.

Este radical *fracaso* de la civilización hace que el hombre contemporáneo prefiera

no pensar en esa derrota que sabe inevitable. Y así es cómo huye de todo lo que le hable de muerte: los moribundos son llevados a los hospitales donde reciben una muerte anónima y solitaria; se oculta la muerte a los niños como una cosa lúbrica que no debieran conocer; se trata de maquillar a los cadáveres para que parezcan lo menos muertos posible; se considera de mala educación hablar de la muerte o del cáncer en las reuniones sociales. Geoffrey Gorer ha comentado que la muerte se ha convertido en el siglo xx en *el gran tabú* que sustituye a lo que el sexo era para los siglos anteriores: si antaño a los pequeños se les ocultaba todo lo referido a la vida sexual, pero asistían con normalidad a la gran despedida de los moribundos, hoy, invertidos los papeles, se les enseña todo sobre el sexo y se les oculta toda la realidad de la muerte. Sobre ella se ha tendido un velo de silencio y mentira.

Y no parece que la respuesta marxista satisfaga hoy a nadie. Para Marx y sus seguidores la muerte es, simplemente, un problema del individualismo burgués. La muerte sería sólo el precio que la colectividad pide al individuo. Y éste debe pagarlo serenamente para que la colectividad siga viviendo. El individuo sería así —para Althusser— *un mero soporte de las estructuras*.

Pero ¿hay un solo ser humano al que la idea de que la colectividad sigue viva consuele de la propia muerte y, sobre todo, de la muerte de sus seres queridos? ¿Vale la pena luchar por un mundo mejor si al final todo y todos quedarán atrapados y anulados por la muerte? Parece más honesta la conclusión de otro marxista, Adam Schaff, que reconoce que cuanto más progrese el mundo en calidad de vida y en justicia, la muerte tendrá un carácter más trágico y duro. Sería en un mundo justo y feliz donde resultara más doloroso y terrible morir, si con la muerte terminara todo. Es bien conocida la historia que cuenta André Malraux: Asistía a un congreso en Moscú en el que sabios filósofos describían las maravillas del mundo que estamos a punto de construir y, en el estallido de la euforia, se levantó el escritor francés y preguntó: «¿Y si a la salida de esta conferencia un tranvía atropella y mata a un niño?». Se hizo un largo y dramático silencio. Hasta que alguien se atrevió a responder: «En un sistema de transportes perfectamente socializados no habrá accidentes». Pero todos sabían —y todos sabemos— que no es verdad: que por mucho que mejoremos este mundo, la muerte nos seguirá esperando a la salida de la calle.

No le demos vuelta: la verdadera liberación humana tiene que incluir la liberación de la muerte. Sin ello toda liberación será, a la corta o a la larga, un engaño. La humanidad necesita otra respuesta que no esquive ese problema. Sin ella tal vez podremos hacer «un poco» de justicia a los que viven. Pero ¿cómo hacérsela a tantos que ya han muerto y hoy están olvidados?

Jesús ante su propia muerte

Para conocer cuál es la respuesta de Jesús tenemos que empezar por preguntarnos

cómo vivió y entendió su propia muerte. Y en ello seguiremos las recientes investigaciones de Heinz Schürmann que llega, en su estudio, a conclusiones completamente contrarias a las de Bultmann. Dejando para un segundo apartado lo que Jesús «dijo» sobre su propia muerte, detengámonos primero en el «comportamiento global» de Jesús para preguntarnos si en él descubrimos esa previsión del trágico y próximo desenlace de su vida.

1. El primero de los datos es la conciencia que Jesús tiene —y que siente mejor que nadie la multitud de los que le escuchan— de ser uno más en la lista de los profetas y la consiguiente conciencia de que —como ha estudiado muy bien Joachim Jeremias— *el martirio forma parte del ministerio profético*. Toda la predicación de Jesús —y muy en especial sus parábolas— rezuman esta conciencia: lo que han hecho con los criados, lo harán también —y más cruelmente— con el Hijo.

2. En segundo lugar están sus ideas religiosas. Jesús no podía desconocer que, predicando lo que predicaba, desencadenaría la violencia de sus enemigos. Sabía que, conforme a la prescripción mosaica (Éx 31,14; 35,1-2), quien traspasaba el sábado debía ser condenado a muerte. No ignoraba que la misma suerte corría quien era acusado de blasfemia (y él lo fue repetidamente: Mt 26,65; Mc 2,7; Jn 10,36). La misma condena aguarda a quien practica la magia y a Jesús repetidamente se le acusa de hacer milagros por obra de Belcebú (Mc 3,22).

3. Jesús vuelve a pisar terreno peligroso en su solidaridad con los pecadores. Su apuesta por los publicanos, las pecadoras, los hombres de la tierra, tenía que traerle, inevitablemente, la confrontación con los poderosos y los observantes de la ley. Transgredir una orden mosaica defendiendo a la pecadora de la lapidación le hacía cómplice y coautor de su mismo delito y merecedor de la misma pena. Y es evidente que *de ese comportamiento nacía una situación tensa cuya peligrosidad Jesús no podía juzgar de manera ingenua*.

4. Especialmente provocativa fue su actitud en la expulsión de los mercaderes del templo. Aquí se enfrentaba con todos: con los romanos, guardianes del orden público. Con los fariseos, defensores del templo como la misma carne de Dios. Con los sacerdotes, a quienes acusaba, a la vez, de descuidados y de aprovechados. Con la expulsión de los mercaderes —escribe Bornkamm— *ofrecía Jesús a sus adversarios el motivo que justificaba su prendimiento*. Un gesto así no se hace ni impune, ni ingenuamente. De hecho, durante el curso de su juicio, pesará definitivamente este gesto (Mc 14,58).

5. Vuelve Jesús a comprometerse, esta vez ante los romanos, al aceptar como compañeros suyos a varios zelotes. Este simple hecho «olía a pólvora» para la autoridad ocupante. Y la misma alusión al César, como señor no absoluto, cuando los fariseos le presentan una moneda, pudo ser, si llegó a oídos de los ocupantes, motivo para una condena a muerte.

6. Más decisiva tuvo que ser la «advertencia» de la muerte de Juan Bautista. Es un hecho que Jesús fue relacionado más de una vez con el Bautista (Mc 6,14; 8,28).

El propio Herodes unía a los dos profetas. Y consta que Jesús, al conocer la noticia de la muerte de Juan, se retiró a la clandestinidad (Mt 14,13) y los propios fariseos se acercaron en ese momento a Jesús para advertirle que Herodes le buscaba para matarle (Lc 13,31).

7. Es un hecho que Jesús expone muy duras exigencias a cuantos quieran seguirle: han de estar dispuestos a aceptar la muerte violenta como consecuencia casi inevitable de ese seguimiento. Habrán de llevar su cruz (Lc 14,27), deberán aceptar que *quien quiere salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida la ganará* (Lc 17,33). Les explica que *no teman a los que matan el cuerpo*, recordándoles que hay otra muerte más peligrosa (Mt 10,28). No es, tras todo esto, verosímil que Jesús se exigiera y esperara menos para sí mismo.

8. No debe tampoco olvidarse el radicalismo con el que Jesús plantea su visión de Dios. Su teocentrismo es radicalísimo. El cumplimiento de su voluntad es absoluto. Por lo que podemos concluir —con Schürmann— que *si esta totalidad teocéntrica es indiscutiblemente fundamental para la exigencia de Jesús, no podemos menos de suponer que Jesús se colocó existencialmente bajo el signo de esa obediencia radical cuando la voluntad de Dios se le presentó vestida con el ropaje de destino de mártir*.

9. La predicación del Reino que hace Jesús en ningún momento aparece como absoluta y exclusivamente ligada a la presencia del predicador. Jesús muestra más bien que ese Reino crecerá y será predicado sin él, por otros, ya que serán los apóstoles los encargados de continuar —y pronto— esa tarea. Su muerte —tal y como muestran muchos textos: Lc 22,15-18; Mc 14,25— no detendrá la salvación y él no será abandonado a la muerte.

Toda esta presencia de la muerte en el conjunto de su obra quedará mucho más clara cuando, al aproximarse ésta, ordene preparar una cena que, evidentemente, es de despedida. Pero esto lo analizaremos en el próximo volumen de esta obra.

La conclusión, pues, es la de que, incluso prescindiendo de las palabras de Jesús, se puede afirmar que el Maestro *era lo suficientemente realista como para darse cuenta del peligro que significaba para él su predicación y su forma de comportarse en una situación tan tensa como la que constituyó el marco geográfico, histórico, religioso y político de su actuación* (H. Schürmann). Porque *el que se comporta como lo hizo Jesús tiene que contar con choques, que ciertamente se produjeron* (W. Marxsen).

Jesús anuncia su muerte

Pero si pasamos del estudio de la «conducta» de Jesús a sus palabras, tal y como nos son transmitidas por los evangelios, nos encontramos que son tantas y tan diversas que mal pueden ser atribuidas simplemente a una interpolación posterior de la tradición pospascual.

El primer dato con el que nos encontramos es que estos anuncios nunca se

colocan, al menos abiertamente, en predicaciones a la multitud. La predicación del Reino habría, ciertamente, sufrido con la proclamación pública de una muerte inminente. *El tono fundamental de su predicación* —escribe A. Vögtle— *no permite esperar una predicción de este tipo*. Aparecen, en cambio, y muy frecuentemente, en sus conversaciones en el estrecho círculo de sus discípulos.

Aquí, sí: las alusiones veladas son abundantísimas. Las netas y claras, pocas, pero contundentes.

Jesús explica a los suyos que ahora son felices, porque el novio está con ellos, pero que un día el novio les será arrebatado (Mc 2,19-20); al usar la parábola del pastor, se les dice que un día será herido el pastor y se dispersarán las ovejas (Mc 14,17-28); se afirma abiertamente que el buen pastor da la vida por sus ovejas (Jn 10,11). Al aludirse a la traición de Judas, se añade el comentario de Jesús: *El Hijo del hombre se va, como está escrito de él* (Mc 14,21). El bautismo es otra imagen para aludir a su muerte: *Con un bautismo tengo que ser bautizado y qué angustiado estoy hasta que se cumpla* (Lc 12,50). Vuelve a aludirse a la pasión bajo la imagen del cáliz que Jesús ha de beber (Mc 10,38; Mt 20,22). Sin recordar todas las repetidas veces en las que Jesús habla de *su hora* que se acerca.

Pero, al margen de todas estas alusiones indirectas, los evangelistas nos transcriben tres predicciones claramente explícitas de esa pasión:

- Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días (Mc 8,31).
- El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres, le matarán y, a los tres días de haber muerto, resucitará (Mc 9,31).
- Mirad que subimos a Jerusalén y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, le escupirán, le azotarán y, a los tres días, resucitará (Mc 10,33).

¿Cómo interpretar estos textos y los aún más claros de la última cena? ¿Podemos pensar que son simples *vaticinio ex eventu*, profecías *inventadas* por los evangelistas tras los hechos sucedidos para dar un sentido *más edificante* a esa muerte? Muchas circunstancias demuestran que no. Empezando porque puestos a «dorar la píldora» los evangelistas no habrían también «inventado» la triste reacción de unos apóstoles que no entendían y de un Pedro que, al oponerse a los designios de Dios, iba a recibir de su Maestro la terrible réplica de llamarle Satanás. ¿Cómo Marcos, el gran amigo de Pedro y que escribe en Roma, la ciudad de Pedro, pudo inventarse una escena que parecía echar un baldón sobre la fama de su amigo y su jefe?

Podríamos, pues, aceptar que ciertos detalles —la alusión a la flagelación, a los escupitajos— pudieran ser añadidos por la mano redaccional que se apoyaba en sus recuerdos. Pero es evidente que estos anuncios de la pasión —más o menos genéricos— pertenecen al núcleo más histórico de los evangelios. Contamos, además, con el

hecho de que, de las nueve variantes que tienen estas tres predicciones en los evangelios, sólo en una se alude a la crucifixión. ¿De ser una interpolación posterior, tras la muerte en cruz, no lo habría precisado en todos los casos? ¿Y cómo interpretar como posterior la alusión a una posible lapidación, a la que parecen aludir Mt 23,37 y Lc 13,14 y que efectivamente, dada la legislación judía, era la forma más previsible de esa muerte?

Parece, pues, que puede aceptarse, sin falso pietismo, que Jesús tiene una visión muy clara de la muerte hacia la que se está encaminando.

Pero ¿y cómo la ve? ¿Qué piensa de la muerte? Dejaremos de momento de lado el tema del «sentido» de su propia muerte (si la vio o no como expiación de los pecados del mundo) del que deberemos hablar ampliamente en otro lugar. Aquí nos preguntaremos, simplemente, qué piensa Jesús de la muerte, qué nos enseña sobre ella.

La respuesta de Jesús a la muerte

Creo que de una lectura de los evangelios podemos deducir que la respuesta de Cristo a la muerte se inscribe en las siguientes coordenadas:

- Jesús tiene conciencia de que la muerte es parte de su vida y ese final está claro en el horizonte de su vida. Esto no quiere decir que estuviera «obsesionado» por ella y que la presentara como único «objetivo de su vida». Más bien encontramos un «mantenerse constantemente abierto» a esa realidad y posibilidad, desde la total obediencia a su Padre.
- Para Jesús la muerte continúa siendo terrible y no deseable. Hasta última hora la verá como algo que él acepta y soporta, pero no sin dolor ni renuncia. Vive en su carne aquello que escribía Pierre-Henri Simón: *Ni siquiera el gran sol del amor eterno logrará que esta victoria de la noche no haya tenido lugar en el tiempo*. Jesús se coloca muy lejos de un romanticismo exaltador de la muerte o de un estoicismo que la dibujara como *el único puerto contra los vendavales de la vida*, como decía Montaigne.
- Jesús considera que el dolor de la muerte es, en todo caso, inferior a la voluntad del Padre y a la realización de la propia tarea. Jesús —como escribe F. Hahn— *no considera el continuar viviendo como un botín. No está dispuesto a pagar cualquier precio para comprar su supervivencia*.
- Y esto porque su radical teocentrismo le lleva a descubrir que la vida verdadera es otra. Que no hay que temer a una muerte que *mata el cuerpo, pero no puede matar el alma* (Mt 10,28). Porque sabe que hay que perder esta vida de abajo para ganar otra vida eterna (Lc 17,33).
- Por eso acepta esa muerte con total confianza en su Padre. Él sabe que la vida del hombre vale más que la del pajarillo y que ni uno de éstos muere sin que

su Padre lo quiera (Mt 10,31); sabe que hasta los pelos de la cabeza de los hombres están contados (Lc 12,7) y que nadie morirá sin que su Padre lo permita.

- Esto le permite no sólo aceptar la muerte con serenidad, sino, incluso, ir hacia ella, provocarla casi. Cuando decide subir a Jerusalén (Mt 11,1-10) sabe los peligros que arrostra; y lo mismo cuando reta a Herodes (*Id y decid a ese zorro: «Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana y, al tercer día, soy consumado»* [Lc 13,32]) o a los fariseos (*¡Colmad también vosotros la medida de vuestros padres!* [Mt 23,32]).
- Se presenta, con todo ello, como «dueño» de su propia muerte: *El Padre me ama porque doy mi vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente* (Jn 10,17-18).
- Todo esto parte del hecho de que Jesús está absolutamente cierto de su triunfo sobre la muerte. Sabe quién es. Sabe cuál será el desenlace de su cruz: *Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, sabréis quién soy yo* (Jn 8,28). Sabe que, como ocurrió con Jonás, cuando destruyan el templo de su cuerpo, en tres días lo levantará (Jn 2,18-19).
- Y es que él no olvida nunca que *tiene vida en sí mismo*, una vida que nadie le puede arrebatar (Jn 3,35; 7,30-44; 8,20; 10,39).
- Sabe, pues, que su muerte *y la de todos los suyos* se convertirá en resurrección (Mt 16,21; Mc 8,31-32; Lc 9,22; Mt 17,22-29; Mc 9,30-32; Lc 9,44-45; Mt 20,17-19; Mc 10,32-34; Lc 18,31-33).
- Sabe que, además, su muerte no será infecunda, sino que fecundará en los demás. Ha venido *para servir y dar la vida en rescate de muchos* (Mt 20,28; Mc 10,45).
- Por todo ello acepta la muerte *no pasivamente, sino activamente*. Entiende su muerte como una entrega (Lc 22,27; Mc 10,45), como un acto más de servicio.
- Y, lo que es más importante, *mientras llega la muerte se dedica a amar*. E intensifica más su amor cuanto más cerca tiene la muerte: *Sabiendo Jesús que se acercaba su hora de pasar de este mundo al Padre amó a los suyos hasta el fin* (Jn 13,1).

En esta última frase tenemos las grandes claves de Jesús ante la muerte: para él, morir es regresar a la casa del Padre; y su postura ante la muerte no es miedo ni acobardamiento, sino acicate: tiene que amar más deprisa y más entregadamente porque le queda poco tiempo.

Ésta es la respuesta de los cristianos al drama de morir. El padre Augusto Valensin lo glosaba así en un texto inolvidable:

Los sentimientos que me gustaría tener en aquella hora (y que actualmente tengo) son éstos: pensar que voy a descubrir la ternura. Yo sé que es imposible que

Dios me decepcione. ¡Sólo esa hipótesis es absurda! Yo iré hasta él y le diré: «No me glorío de nada más que de haber creído en tu bondad. Ahí es donde está mi fuerza. Si esto me abandonase, si me fallase la confianza en tu amor, todo habría terminado, porque no tengo el sentimiento de valer nada sobrenaturalmente». Pero, cuanto más avanzo por la vida, mejor veo que tengo razón al representarme a mi Padre como indulgencia infinita. Aunque los maestros de la vida espiritual digan lo que quieran, aunque hablen de justicia, de exigencias, de temores, el juez que yo tengo es aquel que todos los días se subía a la terraza para ver si por el horizonte asomaba el hijo pródigo de vuelta a casa. ¿Quién no querría ser juzgado por él? San Juan escribe: «Quien teme, no ha llegado a la plenitud del amor» (1 Jn 4,18). Yo no temo a Dios, y el motivo no es tanto que yo le ame, como el que sé que me ama él. Y no siento necesidad de preguntarme por qué me ama mi Padre o qué es lo que él ama en mí. Me costaría mucho responder a estas preguntas. Sería totalmente incapaz de responder. Pero yo sé que él me ama porque es amor; y basta que yo acepte ser amado por él, para que me ame efectivamente. Basta con que yo realice el gesto de aceptar.

Padre mío, gracias porque me amas. No seré yo el que grite que soy indigno. Porque, efectivamente, amarme a mí tal como soy, es digno de tu amor esencialmente gratuito. Este pensamiento de que me amas porque te da la gana me encanta. Y así puedo librarme de todos los escrúpulos, de la falsa humildad que descorazona, de la tristeza espiritual, de todo miedo a la muerte.

Un relámpago antes de morir: la transfiguración

Pero si en la vida de Jesús impresiona el hecho de que se encamine a la muerte con serenidad, que no la esquive, que no acepte cómodas componendas para seguir viviendo, más impresiona aún su seguridad de que el triunfo culminará su vida, porque esa muerte será provisional y pasajera.

Mas aquí las cosas no son tan simples: Jesús descubre que, cuando habla a sus apóstoles de su muerte, éstos se entristecen o tratan de disuadirle de ese loco proyecto. La muerte la entienden, sí. Pero, en cambio, no parecen entender nada cuando les habla de que resucitará a los tres días. Esto no cabe en sus cabezas. Ellos creían, sí, como la mayoría de sus contemporáneos judíos, en una resurrección al final de los tiempos. Pero no podían imaginar que Jesús regresara a la vida tras la muerte, aunque habían visto cómo él era señor de la vida y de la muerte, ya que así lo había demostrado con el hijo de la viuda de Naín o con la pequeña de Jairo. Si moría ¿quién iba a resucitarle a él?

Por eso Jesús decide anticiparles una hora de gloria, un relámpago de luz antes de que llegue la muerte, una especie de «anticipo» de la resurrección.

Subieron a un monte

No sabemos con exactitud dónde ocurrió la escena. Los evangelistas sólo nos dicen que ocurrió «en una montaña» y que ésta era «muy alta».

Una tradición venerable ha colocado la transfiguración en el monte Tabor. Orígenes lo cita ya en el siglo III. De ella hablan san Cirilo de Jerusalén y san Jerónimo, lo mismo que Eusebio de Cesarea y muchos ilustres peregrinos de los siglos siguientes.

Es éste uno de los montes con más personalidad en toda Palestina. Surge solo, separado, simétrico en la extremidad de la llanura de Esdrelón, casi más como una pirámide chata que como una montaña. Aislado de todos los demás montes, sólo por una pequeña arista se une a las montañas de Galilea.

No es, en realidad, un gran monte. Apenas alcanza 400 metros sobre el Mediterráneo y 780 sobre el nivel del lago de Tiberíades, pero, al estar tan aislado, parece más elevado de lo que es en realidad.

Su masa calcárea está cubierta de tierra fértil, casi siempre verde y las laderas están pobladas por numerosos arbustos de pequeñas dimensiones. El verdor del Tabor contrasta con la desnudez de las alturas cercanas.

Su ascensión no es dura: en poco más de una hora se llega de la falda a la cima. En ella hay una meseta de forma alargada, que tiene unos 1000 metros de longitud por unos 500 de anchura. Y en ella surgen hoy —además de la habitual basílica de Barluzzi de fines del siglo pasado— numerosas ruinas, pertenecientes a diversas épocas. Entre ellas las de las tres iglesias que se levantaron en el siglo VI en memoria de las tres tiendas que Pedro quería levantar. También hubo allí varios monasterios. Y, bajo todo ello, las ruinas de la fortaleza militar que existía ya allí en tiempos de Cristo.

¿Fue aquí donde ocurrió la escena? Nadie lo dudaba hasta el siglo pasado. Hoy no faltan científicos que prefieren ese otro monte más hermoso y esbelto que es el Hermón. Piensan que el calificativo de «elevado», que usan los evangelistas, se aplica mucho mejor a éste, que al modesto Tabor. Por otro lado, arguyen, los hechos anteriores a la transfiguración ocurrieron mucho más cerca del Hermón que del Tabor y los evangelios no hablan de ningún viaje intermedio. En tercer lugar, insisten, al haber una fortaleza en la cima del Tabor no era éste el lugar ideal para retirarse a orar en soledad.

Pero los argumentos no parecen muy sólidos para quebrar una tradición tan antigua. El Tabor es, en medio de la llanura, una cima bastante elevada. La distancia que separa este lugar de los hechos anteriores se recorría a pie en tres días y en esta época Jesús viaja sin descanso. Por otro lado la fortaleza en la cima sólo estaba habitada en épocas de guerra o turbulencia.

Nada obsta, pues, para que sigamos prefiriendo este lugar que la tradición ha consagrado y en el que aún hoy oran con devoción los peregrinos.

Los tres elegidos

Un segundo dato nos golpea en la escena: la selección de los tres predilectos. ¿Por qué Cristo no quiso mostrar su gloria a todos? ¿Por qué reservó este regalo a sólo tres de ellos? Nos lo explican las últimas frases en las que Jesús ordena a estos tres testigos que no lo cuenten ni a sus compañeros hasta que llegue la hora. Él sabe que un secreto tan grande difícilmente podrá ser guardado entre muchos. Basta con que algunos lo vean, para que puedan testimoniarlo en la hora de la oscuridad. Elige, por eso, a los tres que verán también de cerca la hora más negra: la del huerto de los Olivos. Getsemaní y el Tabor son como los dos extremos de la vida de Cristo. En aquél asistimos a un estallido de la humanidad de Jesús, aquí es su divinidad la que estalla. Allí, el miedo y el dolor parecen sumergir la fuerza sobrenatural de Jesús. Aquí, es la luz de su gloria la que parece situarle fuera de las fronteras humanas. Conviene que sean los mismos testigos quienes presencien estas dos horas extremas de su vida.

Dejó, pues, a los demás discípulos en alguna de las aldeas de los alrededores y comenzó la ascensión con los tres elegidos. Era verano y una gran calma rodeaba al Tabor. En el cielo no había ni una nube. No suele haberlas en este tiempo en la región. Las nieblas que, con el amanecer, se levantan del lago, son barridas por los primeros rayos del sol. El camino que conducía a la cima estaba solitario. La cosecha había terminado ya. Las zarzas y los cardos, que se multiplican a derecha e izquierda del camino, estaban ya desflorados y casi secos. Según ascendían, veían los campos de un gris amarillento sobre el que resaltaba alguna mancha aún verde.

Debieron de emprender la marcha después del mediodía, pues en Palestina no suele caminarsse estando ya el sol en el cenit, hora en que resulta molesto el viento del Oeste.

¿Qué pensaban los discípulos por el camino? No les extrañaba la decisión de su Maestro. Habían pasado cerca de él más de una noche de oración y no les espantaba hacerlo una vez más en este tiempo de verano. Era normal para ellos dormir al aire libre, en las terrazas de las casas, o bajo cualquier tienda improvisada con ramas arrancadas de los árboles. Lo que sí les extrañaba era el que sólo les hubiera elegido a ellos tres. No lograban adivinar el porqué.

Su rostro refulgía como la luz

Cuando llegaron a la cima y se acomodaron en un lugar pacífico, el Maestro comenzó su oración. Ellos, pronto se durmieron. El camino no era demasiado pendiente, pero

se hacía cansado con el calor. Por otro lado, no eran grandes amigos de la contemplación. Apenas Jesús comenzaba a orar, parece que los párpados de los suyos se hicieran de plomo.

De pronto, algo les deslumbró, un resplandor ofuscante. Abrieron, asustados, sus ojos y vieron que esta extraña luz no venía de la dirección del sol, sino del lugar donde su Maestro oraba. Se levantaron desconcertados y se acercaron. Sí, la luz venía de él: su cuerpo, su rostro brillaban en la media-luz de la media-tarde.

Los tres evangelistas cuentan la escena con detalles muy significativos. Mateo, al describir al Maestro como más hermoso que el sol y revestido de luz, adopta un tono que era frecuente en las Escrituras. El sol y, sobre todo, la luz, son siempre indicio y reflejo de la presencia divina. Marcos no para mientes en la transfiguración del rostro; Mateo, sí; Lucas también, aunque no compara a Jesús con el sol. Marcos y Mateo coinciden en la palabra elegida para señalar la transfiguración sufrida por Jesús: se «metamorfosó». Es una de las palabras que usa san Pablo para describir nuestra resurrección: significa un cambio profundo, un estado superior al de la tierra, una gloria celestial.

Pero lo más notable es que los tres evangelistas subrayan que esta luz no está «sobre» él, sino que sale de él. *Le pertenece* —subraya Bernard— *como algo propio de su propia substancia: no se posa sobre él como un rayo que viene de lo alto; sale de él, emana de él, radica en él. Aparentemente le hace adoptar la forma de un hombre distinto. Y, sin embargo, es él. Así investido se encuentra en su verdadero elemento. Es su estado más normal.*

Fue como si, por un momento, hubiera desatado al Dios que era y al que tenía velado y contenido en su humanidad. Su alma de hombre, unida a la divinidad, desborda en este momento e ilumina su cuerpo.

Si a un hombre es capaz de trasformarlo una alegría ¿qué no sería aquella tremenda fuerza interior que Jesús contenía para no cegar a cuantos le rodeaban?

Se ha dicho que un hombre a los cuarenta años es responsable de su cara. La virtud o el vicio trasforman sus meandros y arrugas, ablandan, iluminan o endurecen los ojos. La belleza o la fealdad física terminan por ser espejos del alma que las habita.

Así, en este momento, Jesús levanta el velo que cubría su rostro y toda su fuerza interior desborda en sus ojos, su rostro, sus vestidos. Tanto, que los discípulos se sienten deslumbrados.

Muchos años más tarde, san Pedro —uno de los tres testigos— recordará aún conmovido esta hora: *Con nuestros ojos hemos visto su majestad. Porque recibió de Dios Padre honra y gloria, cuando una voz desde el esplendor de la gloria, habló diciendo: «éste es mi amado Hijo, en quien tengo mi complacencia».* Y esta voz la oímos nosotros enviada desde el cielo, estando con él en el monte santo (2 Pe 1,16-19).

No habían salido aún de su asombro ante aquel rostro refulgente cuando se dieron cuenta de que Jesús no estaba solo. Con él conversaban «dos hombres distinguidos», dos «personalidades», como señala solemnemente Lucas. Eran Moisés y Elías. ¿Cómo les conocieron los apóstoles? ¿Por su conversación o por la misma iluminación interior de la que surgía la escena? Porque también ellos fulgían, *aparecían con una especie de gloria*, dice Lucas.

No eran una elección caprichosa entre los personajes del antiguo testamento: eran los representantes de la ley y de los profetas. Moisés era el gran padre del pueblo judío y ya otra vez había visto el pueblo el brillo de su rostro cuando descendió del Sinaí con las tablas de la ley. Elías era el profeta que había de anunciar la inmediata venida del Mesías.

Pero no sólo estaban allí. Hablaban. Y los apóstoles podían escuchar la conversación. En ella los dos grandes mensajeros decían a Jesús lo contrario de lo que poco antes le habían dicho los apóstoles. Conversaban sobre su muerte y le animaban a la gran «subida» que tenía que hacer en Jerusalén. Eran como una especie de anticipo del ángel que en el Huerto de la agonía también animará a Jesús.

Los tres apóstoles debieron de quedar tan impresionados por la conversación que no se atrevían a interrumpirla. Por eso Pedro sólo interviene *en el momento en que ellos se separaban de Jesús* (Lc 9,33). Pero, por sus palabras, se ve que no ha entendido nada de lo que los tres celestes personajes hablaban. Pedro sigue sin resignarse a la idea de que Jesús no vaya a triunfar espectacularmente en su Reino. Ha visto ahora a estos dos grandes personajes del antiguo testamento que han vuelto: sin duda se prepara una sonada inauguración del tan anunciado Reino. ¿Y ahora se van? Piensa que debe retenerles consigo, para bajar al llano junto con ellos a la mañana siguiente. Está anocheciendo y Pedro, que arde de buena voluntad y de una casi infinita ingenuidad, sólo piensa en el frío de la noche. *Maestro —dice— bueno será quedarnos aquí. Voy a hacer tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías*. Pedro no puede ocultar su temperamento: generoso, decidido, presuntuoso también. Quiere servir, quiere hacerse notar, desea mostrarse cumplido con los tres invitados, llenar su papel de entrega, de servicio y, si puede, de protagonismo. Es evidentemente generoso: no piensa en los tres apóstoles, sino en Jesús y sus acompañantes. Eran tres señores y tres siervos. Los señores duermen en los palacios o, al menos, en tiendas. Los tres esclavos dormirán ante la puerta de las tiendas, como aún hoy es costumbre en algunas regiones de Egipto y Palestina.

Pero las palabras de Pedro rebosan ingenuidad. No percibe que a Jesús, Moisés y Elías, en el esplendor de la gloria, lo que menos puede molestarles es el frío de la noche. Su ocurrencia es tan ingenua que, como dice Bernard, raya en el ridículo y no viene al caso. El evangelista Marcos lo anota con precisión: *No sabía lo que decía; porque estaban asustados*.

La nube y la voz

Aún estaba hablando Pedro, cuando una nube los cubrió. No era, evidentemente, una nube natural. No suele haberlas en aquella región y a estas horas. Mateo, además, precisa que era una nube *luminosa* y Lucas precisa que *los cubría con su sombra*. Como si el cielo tratase de replicar a las palabras de Pedro y les cubriese con algo mejor que una tienda de ramas o de lonas. Los apóstoles entendieron que aquélla era una presencia especial de Dios. La nube es, a través de toda la historia bíblica, una de las señales de Dios, signo visible de su manifestación. Era la majestad de Yahvé quien los cubría.

Y esa nube, que primero protegía a los seis, pronto se concentró y envolvió a Jesús y a los dos antiguos personajes. Por lo que, como precisa Lucas, los apóstoles *se llenaron de miedo*. ¿Temieron, por un momento, que Jesús sería arrebatado, junto con Moisés y Elías, y que ya nunca volverían a verle? *Tenían* —comenta Bernard— *la impresión de que su Maestro se hundía en la divinidad del misterio y desaparecía; les aterrizzaba sólo el pensar que ya nunca más estarían con él*.

Pero los misterios no habían concluido. Porque *entonces salió del seno de la nube una voz que decía: «Éste es mi Hijo muy amado, escuchadle»* (Mc 9,7). Mateo, a las palabras «mi hijo amado», añade: *en quien yo me he complacido* (Mt 17,5). Lucas, en cambio, puntualiza: *mi Hijo, mi elegido* (Lc 9,35).

Estamos ante una de las más altas manifestaciones cristológicas de todos los evangelios. Lucas, que poco antes ha hecho mención clara de la pasión de Cristo, tiene cuidado de insistir aquí en su elección, en su mesianidad. Junto a la tragedia oscura, la declaración del Padre de que esa tragedia es parte de la misión del Hijo. Y todos los evangelistas tienen buen cuidado de unir esa idea de filiación con la de mesianidad.

La escena no puede ser más importante: la voz del Padre, los dos sumos testigos del antiguo testamento, los discípulos que, aterrados, reciben el enorme mensaje.

Lanza del Vasto comenta:

Entonces, en la cumbre del cielo, estalla la grandeza de Dios de manera que ni siquiera nos hubiéramos atrevido a soñar. Estalla como una tempestad, pero como una tempestad que habla. Barre las últimas resistencias, hace callar todo delirio y todo pensamiento y toda visión. Y toda figura se borra en la nube luminosa y ya nada subsiste en el abismo tonante, salvo la sombra luminosa de la revelación.

Los tres apóstoles comprenden que no están ante un milagro más; algo definitivo y terrible se ha abierto ante ellos. Por eso caen al suelo, *se prosternaron, rostro en tierra, sobrecogidos de un gran temor* (Mt 17,6). Este miedo de ahora no es como el de antes. No es ya un temor humano a perder a Cristo, es la sensación viva de haber entrado en contacto con lo más profundo de la divinidad. Caen en oración y

adoración como lo hacían sus antepasados, como habían leído en mil lugares de los antiguos textos sagrados (Dn 8,17; 1 Mac 4,40; Núm 20,6). Saben que la zarza ardiendo está ante sus ojos.

El Jesús de cada día

Y, luego, un nuevo giro vertiginoso de página: alguien les toca en el hombro y, cuando alzan la cabeza y abren los ojos, ya no ven a nadie sino a Jesús solo. Y al Jesús de cada día. Ven, como dice acertadamente Lanza del Vasto, *la parte de él que está a su alcance*. Porque *Jesús ha vuelto a velarse con su carne para no abrasarlos totalmente*.

Todo vuelve a ser familiar y sencillo: el gesto de tocarles en el hombro, su soledad entre los arbustos de la montaña, la sonrisa con que acoge sus rostros aterrados. Al verle, se sienten felices de que la nube no les haya arrebatado a su Maestro como se llevó a Moisés y Elías. Ni siquiera preguntan por ellos. Casi se sienten aliviados de que haya cesado la tremenda presencia y la luz de momentos antes. Éste es su Jesús de cada día, con él se sienten protegidos.

Pero están aturridos. No vieron venir a los dos profetas, no los han visto marcharse. Por un segundo se preguntan si no habrá sido todo un sueño. Pero el temblor que aún queda en sus almas les dice que aquello ha sido verdad. Y miran a su Maestro con mayor admiración que nunca. Ya no son los escritos de Moisés quienes anuncian su venida, ha sido Moisés en persona quien ha venido a testificarlo. Elías no sólo será, desde ahora, su anunciador, sino su compañero.

Muchas cosas se han aclarado en sus corazones. Ahora entienden mejor el porvenir. Con su transfiguración, se ha transfigurado también su destino. Si muere, no morirá del todo. Ellos han visto un retazo de su gloria y les parece que ahora ya saben lo que su Maestro quiere decir cuando les habla de «resurrección». Será algo como lo que ellos han tocado hoy con sus manos y sus ojos.

Han oído, además, la voz del Padre certificando todo lo que ellos ya intuían. Han interpretado esa voz como una consagración. Pedro lo recordará en su epístola porque sabe que *ha visto con sus ojos su grandeza y no sigue fábulas inventadas*. Sabe que el Padre le ha dado *el honor y la gloria* y se siente feliz de que Dios le *haya hecho conocer el poder y la parusía de nuestro Señor Jesucristo* (2 Pe 1,16-19).

Y los apóstoles ya no sabían si estaban llenos de terror o de entusiasmo. Sólo sabían que habían vivido una de las horas más altas de sus vidas.

Realidad o símbolo

Tenemos que preguntarnos ahora si toda esta escena fue real o solamente simbólica. ¿Sucedió realmente esta transfiguración de Jesús ante sus apóstoles? ¿Hubo una real

aparición de Moisés y de Elías? Como era previsible, los racionalistas niegan toda realidad a esta escena. Es, dicen, una elaboración mítica o un símbolo para expresar la divinidad de Jesús. Alguno, como Loisy, llega, cuando más, a reconocer que *la transfiguración de Cristo se enlaza estrechamente, en el cuadro sinóptico, con el anuncio de su resurrección y resurrección gloriosa. Corrigiendo la perspectiva de dolores, preludia, además, el triunfo*. Tendría, pues, en los evangelios, un objetivo teológico, más que histórico.

Más modernamente algunos, como Evelyn, le buscarán «explicaciones» más o menos religiosas. No es —dicen— que Jesús se transfigurase en realidad. La luz que los apóstoles vieron en el rostro de Cristo en el Tabor era la que habitualmente había en su rostro. Pero los apóstoles, ganados por la rutina, se habían acostumbrado a ella. Sus ojos distraídos, ofuscados, no la distinguían. El trato cotidiano había vuelto opaca aquella mirada que tanto les impresionó el día que le descubrieron. Por eso Jesús les aleja de lo cotidiano, les sumerge en la oración. *Y allí se sosegaron, aprendieron a callar, se desnudaron de sus preocupaciones y de sus ambiciones. Estaban solos con él, empezaron a fijarse en él, a mirarlo, a verlo, y empezaron a distinguirlo de la manera con que siempre había estado entre ellos*. El cambio habría estado, pues, no en Jesús, sino en los ojos de sus apóstoles.

Pero todo esto poco tiene que ver con la narración evangélica. Allí nos encontramos con una descripción encantadoramente ingenua.

Todo habla en ella en términos auténticamente objetivos. Nada huele a símbolo, mucho menos a alucinación. Los testigos de la escena no son nada propensos a lo visionario: muchachos fuertes, sanos, robustos de alma y cuerpo. En la escena no hay elementos mitificadores: se distingue con precisión lo ocurrido en la visión y el tránsito posterior a la realidad de este mundo. Y no se ocultan las zonas grotescas de lo ocurrido: las tontas frases de Pedro que podrían desprestigiarle y que, en cambio, dan al episodio un sello de autenticidad. Si la escena fuera inventada se habrían puesto en boca de Pedro frases mucho más nobles e inteligentes.

Se trata, pues, evidentemente, en la voluntad de los narradores, de contar algo realmente ocurrido.

Otro problema es si se trata de una realidad ocurrida en el mundo exterior o interior, si la nube existió en el mundo tangible, si la voz fue oída por los oídos, o si, en cambio, todo ocurrió en el interior de las conciencias.

En este punto parece acertado lo que escribe Guardini:

Nos sentimos inclinados a creer que se trata de una visión. Estaríamos en lo justo si sólo nos atuviéramos a la recta interpretación del fenómeno. Ésta nos diría que es una realidad trascendente a la experiencia humana que entra en esta experiencia, con todo lo que una tal irrupción contiene de misterioso e intranquilizador. La índole de la aparición sugiere una tal interpretación: así la «luz», que no es la del universo, sino la de la esfera interior, luz espiritual; o la

«nube», palabra que no designa una formación meteorológica conocida de nosotros, sino una realidad que no acertamos a expresar debidamente, una claridad velada y celestial que se manifiesta, pero resulta inaccesible. La irrupción súbita del fenómeno nos hace pensar también que se trata de una visión: los personajes se presentan de repente y desaparecen del mismo modo, de manera que sentimos el abandono de este lugar de la tierra visitado y abandonado después por el cielo.

Pero «visión» no significa un fenómeno puramente subjetivo, una imagen cualquiera producida por el yo, sino la manera en la cual captamos una realidad superior a nosotros, como la sensación es la forma en la cual nosotros percibimos habitualmente las realidades cotidianas y corporales.

No fue pues una invención, no fue un sueño, fue una profunda realidad percibida por los apóstoles en el mundo interior de sus almas, fue el corrimiento de un velo que mil veces habían intuido y nunca comprendido.

El arco de fuego

El mismo Guardini llama a este descubrimiento «el arco de fuego», esa unión misteriosa que hay entre el Hijo de Dios y el ser humano de Jesús y que hace de él un hombre «hiperviviente», que vive en plenitud la vida humana pero elevada a dimensiones que jamás podremos los hombres entender. Su vida no es sólo la de un hombre que ama a Dios, ni siquiera la de un hombre invadido por Dios, sino la de un hombre que es verdaderamente Dios.

Esto, que nosotros creemos y sólo a medias entendemos, fue «entrevisto» por un momento en la cima del Tabor. Esa unión misteriosa estalló en el rostro de Jesús, y los tres apóstoles elegidos vieron algo de lo que nosotros sólo veremos en el día final, cuando contemplemos a Jesús enteramente, descubriendo ese arco de fuego que iluminaba y elevaba más allá de lo humano su humanidad. La transfiguración fue un rápido relámpago de la luz de la resurrección, de la verdadera vida que a todos nos espera, de esa «gracia» de la que tanto hablamos y nunca comprendemos.

El secreto

Si los apóstoles pasaron con Jesús la noche en la montaña, como parece probable, no podrían dormir ni un momento, rumiando en sus conciencias su visión. Aún les quemaba el alma cuando, de mañana, regresaron hacia donde les esperaban sus compañeros. Y, entonces, Jesús aún les hace enfrentarse con otro misterio: *Al bajar de la montaña Jesús les prohibió contar a nadie lo que habían visto, a no ser cuando el Hijo del hombre hubiera resucitado de entre los muertos* (Mc 9,9).

Les hubiera gustado hablar de ello, profundizar en un hecho que les planteaba

más problemas de los que resolvía. ¿Cómo compaginar lo que han visto con esa muerte a la que Jesús sigue aludiendo? ¿Y qué resurrección es esa que parece más una supervida que un simple volver a vivir? Ellos creen que un día los muertos volverán a vivir, han visto volver a levantarse de la muerte a dos muchachos llamados a la vida por Jesús, pero lo que acaban de ver es mucho más. Y no logran descubrir la naturaleza de esa resurrección con la que Jesús será favorecido. Siguen también sin saber por qué, si esta luz existe ya, hay que pasar por la muerte para llegar a ella.

Pero obedecen el mandato de Jesús. *Observaron* —dice Marcos— *esta orden, preguntándose entre ellos qué significaba «cuando resucitara de entre los muertos»* (9,10). Sólo entonces contaron lo que en este glorioso atardecer habían entrevisto.

La ceguera

Mas ya que Jesús les prohibía hablar del asunto querían aún aprovechar esta hora de soledad con su Maestro para aclarar uno de tantos cabos como les quedaban en el alma. La presencia de Elías les había golpeado el corazón. Más de una vez habían oído a los maestros de Israel anunciar que Elías vendría de nuevo como anunciador del Hijo del hombre. Ahora le habían visto. ¿Pero no venía un poco tarde? ¿Y cómo había vuelto a marcharse sin que su anuncio fuera percibido por todo el pueblo de Israel? Por eso preguntaban al Maestro: *¿Cómo dicen los escribas que Elías debe venir primero?* Y Jesús les respondió con nuevos enigmas: *Está claro: Elías viene primero y vuelve a poner todo en orden. Sin embargo ¿cómo está escrito sobre el Hijo del Hombre que debe padecer mucho y ser despreciado? Pero yo os digo: Sí, Elías ha venido ya y no le han reconocido, sino que han hecho con él lo que han querido. De la misma manera el Hijo del hombre tendrá que sufrir, a su vez, por ellos* (Mc 9,11-13; Mt 17,11-13).

El misterio de la luz de Dios vuelve de nuevo a cruzarse con el misterio de la ceguera humana. Los discípulos *entendieron entonces que les hablaba de Juan Bautista* (Mt 17,13) y recordaron la muerte del Precursor. Si él no había sido oído, era lógico que tampoco fuera reconocido aquél a quien Juan anunciaba.

Entendían ahora que Moisés y Elías hubieran venido no para celebrar su triunfo, sino para animarle a la muerte. La luz que acababan de entrever no anulaba la sombra de la cruz, era sólo un viático para hacerla soportable. Por eso Pedro, Santiago y Juan bajaban de tanta alegría con el alma cargada de tristeza. La sombra de la humillación y el dolor seguía estando en el horizonte.

Jesús del atardecer

Hacia ese horizonte de dolor se encamina ahora Jesús. Sus años de predicación han terminado. Ha expuesto ya a los hombres su mensaje con palabras. Ahora ya no tiene

más armas que las de su carne. Habrá que demostrar, en una última semana trágica, que todo lo que ha dicho es verdad. Será necesario dejar las palabras, para que se vea ya sólo a la Palabra.

Y Jesús se encamina hacia la muerte. Ya no es el muchacho que, feliz, comenzó a predicar hace sólo dos años. ¡Cuánto ha envejecido en tan pocos meses! ¡Qué cruel ha sido su choque con la iniquidad humana!

Este Jesús de ahora es el «Jesús del atardecer» al que rezaba santa Gertrudis. Es el que todos nos encontraremos en la frontera entre nuestra muerte y nuestra resurrección. Es al que hoy rezamos con la oración de la santa:

¡Oh, Jesús, amor mío, amor del atardecer de mi vida! Alégrame con tu vista en la hora de mi partida. ¡Oh, Jesús del atardecer!, haz que duerma en ti un sueño tranquilo y que saboree el descanso que tú has preparado para los que te aman.

JESÚS, ENCARNACIÓN DEL REINO

Al final te das cuenta de que no hacían falta tantas palabras. Que bastaba con una sola: Jesús. Que su mensaje era él. Que su Reino es él. Que, en realidad, bastaba con sentarse a sus pies, a la sombra de su corazón, para elegir, sin más, la mejor parte.

Y es que él no puso en nuestras manos las elucubraciones de su cabeza, el zumo de su inteligencia, la maravilla poética de sus juegos verbales, sino su vida entera de hombre y Dios. No fue un filósofo, ni un sabio, ni un poeta genial; fue la Palabra encarnada, el mensaje de Dios hecho hombre. Su Padre hubiera podido enviarnos desde el cielo un libro de doctrina, unas nuevas tablas escritas de la ley. Nos envió su carne y su sangre, sus pies paseando por nuestros caminos, su corazón diciendo mucho más con sus latidos que con sus palabras.

Por eso todo su mensaje es él; las parábolas son la historia de su amor; el padrenuestro, su oración vuelta palabras; las bienaventuranzas, su retrato espiritual; cada una de sus palabras, una esquirla de su alma. Y su Reino no es un paraíso perdido en un mundo mitológico, es el paraíso encontrado en él, con él comenzado.

Y así es cómo, para entender su mensaje, no hace falta estudiar mucho, sino mirarle. Y no hay más camino para seguir sus enseñanzas que el de imitarle, atreverse, desde la loca penumbra de nuestra malicia, a malcopiar su vida.

Así lo entendieron sus primeros seguidores. San Pedro lo dijo: *Él os dejó un ejemplo para que sigáis sus pasos* (1 Pe 2,21). Y san Pablo se atrevió a decir: *Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo* (1 Cor 11,1). Con ello no hacían otra cosa que ser eco del mandato de Jesús: *Yo os he dado ejemplo, para que vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros* (Jn 13,15).

Pero —¡ojo!, ¡cuidado!— no se trata de una copia *externa*, como la del que imita malamente el cuadro de un gran pintor. A Cristo sólo se le copia *por dentro*, chapuzándose en él, sumergiéndose en su persona. Por eso se trata, en rigor, más que de una imitación, de una incorporación, de una convivencia, de un bajar con él a beber la misma agua en el mismo pozo.

No le faltaba, en parte, razón a Nietzsche cuando ironizaba sobre la comunidad cristiana: *En el mundo ha existido un solo cristiano. Pero murió en la cruz*. Sólo que, al decirlo, cometía dos errores. Porque es cierto: cristiano, lo que se dice cristiano, no

ha habido más que uno. Pero participable, extensible a todo el que quiera acercarse a él, por mediocre que sea. Y porque no es cierto que Cristo muriera en una cruz; sigue muriendo en ella, sigue viviendo entre nosotros, que podemos ser pálidas fotocopias de su vida.

Gracias a ello —como intuyó Kierkegaard— todos somos contemporáneos de Jesús. *Su presencia en el mundo no se convertirá jamás en un hecho del pasado, en un hecho cada vez más pasado. Porque, mientras exista un creyente, será, como creyente, contemporáneo de Jesús.*

Así pues, creer en el mensaje de Jesús es *saber* que él sigue estando entre nosotros, a *mi* lado, que está conmigo, en mí. No es un recuerdo. No le conmemoramos. El Cristo que hoy es, es el mismo que fue, el mismo que será.

Su encarnación no fue una anécdota en el tiempo, sucedida una vez para siempre. Fue y es la única historia interesante que jamás haya ocurrido, la única que no ha sido arrebatada por el tiempo.

Y precisamente por eso es hoy un aguijón que se nos vuelve escandaloso. *Bienaventurado el que no se escandalice de mí*, profetizó una vez. Y es que sabía que su palabra, su mensaje, sería siempre un escándalo para nosotros. ¿O sería más justo decir que nosotros seríamos un escándalo para esa palabra? Tal vez sí. Porque durante siglos nos hemos dedicado a echarle agua al vino de ese mensaje. Beberlo puro era peligroso, se nos podía subir a la cabeza, podía trastornar nuestras vidas. Y teníamos que defendernos, salvar, a cualquier precio, nuestra comodidad. Aunque fuera a costa de «adaptarle». A todos nos ha ocurrido aquello que Julien Green echaba en cara a Renan: que, con el afán de acercarle a los hombres, nos hemos olvidado de que éramos los hombres quienes debíamos acercarnos a él; que, para hacerlo «accesible», lo habíamos reducido a nuestra medida. ¿Lo que el mundo rechaza, cuando cree que rechaza el mensaje de Jesús, no será, en realidad, nuestra «papilla cristiana»?

La verdad es que también esto él lo sabía. Su encarnación fue tan total que hasta se chapuzó en nuestra mediocridad. *Jesús —decía Péguy— se entregó en mano de los historiadores, de los exégetas, de los críticos, lo mismo que hace dos mil años se entregó a los soldados, a los jueces, al pueblo... Si hubiera tratado de huir de la crítica, de la exégesis, de la historia, su encarnación no habría sido integral.*

Se entregó, efectivamente, a nuestras manos de mediocres comentaristas, a las manos de sus mediocres imitadores. Sabía «lo» que haríamos de su mensaje, esa torpe mezcolanza de falsa piedad, de burguesa adaptación, de necia politiquería, de imitación empequeñecedora.

Se entregó en manos de nuestras teorías y de nuestras discusiones, de todas esas coartadas que empleamos para seguirle... por nuestros caminos. Amar a los enemigos tuvo que resultarle difícil. Pero menos que amarnos a los mediocres amigos.

Por eso, al fin de todo, no hay más remedio que pedirle que él nos dé, como a santa Teresa, un «libro viviente», un libro sin palabras: su amor y su piedad. Porque, al cabo de todas las palabras, la única que cuenta es él, la Palabra hecha carne.



JOSÉ LUIS MARTÍN DESCALZO. Nació en 1930 en Madridejos (Toledo). A los tres años se trasladó con sus padres a Astorga. Allí transcurrió casi toda su infancia, hecho que evoca de manera entrañable a menudo en sus obras, hasta que a los 12 años ingresa en el Seminario de Valladolid.

Licenciado en Teología y en Historia Eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma; allí formó parte del grupo poético reunido en la revista *Estría* del Colegio Español. Ejerció como profesor de Literatura en el Seminario de Valladolid, dirigiendo también allí una compañía de teatro de cámara.

Fue ordenado sacerdote en 1953. En 1956 obtuvo el Premio Nadal por *La Frontera de Dios* y en 1962 el Premio Teatral de Autores. Trabajó en diferentes medios de comunicación, entre los que destacan Televisión Española, el diario *ABC* y la revista *Vida Nueva*.

José Luis Martín Descalzo, padeció una grave enfermedad cardíaca y renal, que le obligó a estar sometido a diálisis durante muchos años, en los que tuvo a su lado a su hermana sor Angelines; en ese tiempo escribió muchas de las mejores páginas de su prolífica obra, además de continuar interviniendo en televisión y escribiendo artículos en prensa. Vivió en todo momento sin dejar de sembrar esperanza y vida, hasta su muerte en Madrid, el martes 11 de junio de 1991.

Notas de la Edición Digital

[*] *Am ha ares* o *Am ha'aretz* significa literalmente «pueblo de la tierra». El Talmud emplea este término para referirse a los judíos sin educación, negligentes en su observancia de los mandamientos debido a su ignorancia. La expresión combina los significados de «rústico» con los de «tosco, incivilizado, ignorante». (*Nota de la Edición Digital*). <<

[*] Se denomina Fuente Q (la letra «Q» proviene de la palabra alemana *Quelle* «fuente»), a una hipotética colección de dichos y breves discursos de Jesús que hubiesen servido como base escrita de los evangelios de san Mateo y san Lucas, y que apareciendo como material común en ambos no lo hace en el evangelio de san Marcos. (*Nota de la E. D.*). <<

[*] Locución latina que significa «te doy para que me des». (*Nota de la E. D.*). <<

[*] Anglicismo cuyo significado es «compromiso» o «implicación». (*Nota de la E. D.*). <<

[*] Un *vaticinio ex eventu* es una profecía que se realiza después de conocerse los hechos que sucedieron más tarde. (*Nota de la E. D.*). <<