

DIMENSIÓN POLÍTICA DEL MESIANISMO DE JESÚS

Ignacio Ellacuría

Pretendemos en este trabajo responder a la pregunta, ¿qué posición adoptó Jesús ante un mundo, como el suyo, exacerbadamente politizado? Para contestarla, situaremos primero a Jesús dentro del contexto de las fuerzas religioso-políticas de su tiempo. Luego estudiaremos, a raíz de su condena, el significado político que tuvo su misión ante los que lo condenaron, ante el pueblo que lo seguía y ante sus mismos adeptos. Sobre esta visión de los que lo rodeaban proyectaremos la visión que él mismo tuvo acerca de su propia visión. Analizaremos su autocomprensión en la tentación clave de su vida, en la definición que él hace de sí mismo ante grupos con que podía confundirse y por fin en sus expresiones y actuaciones frente al Estado.

1. Encuadramiento político de la acción de Jesús

Hay que partir de un hecho: toda la vida de Jesús ocurre en el marco de una máxima politización de su pueblo. Muchos autores pueden leerse a este propósito desde Flavio Josefo hasta Brandon¹. Aquí sólo se recogerán unos cuantos hechos básicos, que encuadren lo que va a ser el centro de nuestra interpretación: ¿Qué posición adopta Jesús ante un mundo exacerbadamente politizado?

No carece de sentido el empeño de Lucas de hacer coincidir el nacimiento de Jesús. Las fechas, como es sabido, están en disputa, lo cual favorece aún más el sentido político de la aproximación del nacimiento de Jesús con el acto impositivo del censo en vistas a una recaudación directa de impuestos. Es en este momento cuando Judea fue incorporada directamente (indirectamente ya lo estaba) al imperio Romano². Esta nueva situación suscita un levantamiento por Varo, el gobernador romano de Siria, que según Josefo lo aniquiló crucificando³ a dos mil hombres; al frente del movimiento rebelde estaba en Galilea, Judas el Galileo, de claro estilo zelótico como veremos más tarde. Eran tiempos en que Jesús era niño y no puede caber duda alguna de la repercusión en su vida de este acontecimiento.

En años posteriores, del 15 al 26 de nuestra era, Valerio Grato depuso y nombró sucesivamente cuatro sumos sacerdotes, el último de los cuales fue precisamente Caifás, que tanta parte iba a tener en la muerte de Jesús. Esta sumisión de los sacerdotes y del templo⁴ a los romanos es una de las notas político-religiosas que configuran el modo de vida religioso-público de Jesús. El sacerdocio bajo estaba más en contacto con los movimientos populares, pero el alto estaba en connivencia con el poder político y el

económico. Por su parte, Poncio Pilato tuvo permanentes conflictos con el pueblo judío, cometiendo una serie de atropellos religiosos y llevando las insignias imperiales a la ciudad santa desde Cesarea como un desafío a las creencias religiosas de los judíos, en las que veía una resistencia a la total dominación de Roma³. Flavio Josefo, por su parte, subraya la proliferación de figuras mesiánicas, que se proclaman los liberadores a la par religiosos y políticos del pueblo, hasta parar en el levantamiento multitudinario y la destrucción de Jerusalén en el año setenta. Junto con esto hay una gran floración de tendencias apocalípticas, que ven acercarse una catástrofe definitiva que va a dar paso al nuevo reino de Dios.

Los Evangelios no son demasiados explícitos en subrayar este ambiente de excesiva politización, pero desde luego dan suficientes datos, como iremos viendo. Por qué no subrayan la nota, por qué las comunidades primitivas eluden este aspecto, y por qué la lectura eclesial no ha tenido debida cuenta de este encuadramiento histórico de la vida de Jesús, son preguntas que no tienen difícil solución. Los primeros relatores de la vida de Jesús tenían, por un lado, que evitar la lectura de un Jesús que pudiera confundirle con uno de los innumerables pretendientes mesiáticos de su tiempo; por otro lado, escriben a unas comunidades en que el elemento judío es escaso o está escarmentado, a la par que deben presentar una figura de Jesús no demasiado opuesta al mundo político romano. Tras esta limitación interpretativa que es dialéctica, porque está inmediatamente presente el cuadro histórico, los siguientes intérpretes ya sin el contrabalance de la realidad histórica que vivió Jesús han ido absolutizando lo que era un procedimiento puramente metódico.

A pesar de todo, los Evangelios nos comunican una serie de datos suficientes para encuadrar la misión de Jesús en su exacta perspectiva histórica. Sin entrar ahora en su análisis basta con indicar la alusión a los galileos que mató Pilatos ante el altar y cuya noticia se le transmite inmediatamente a Jesús; la presencia de Barrabás que en una "sedición" había matado; los crucificados con Jesús son llamados en griego "*lestai*", que es el término técnico empleado por Josefo para calificar a los rebeldes contra el poder romano, etc.

No sólo se daban hechos aislados de rebelión política siempre muy relacionada con la interpretación religiosa de su propia historia. Se dan además orientaciones distintas para enfrentar la situación religioso-política. Flavio Josefo habla de cuatro sectas (*airesis*, herejías). Están por un lado los saduceos, que en general son los detentadores del poder económico, de interpretación materialista de la vida, como lo muestra el Nuevo Testamento, y colaboracionistas declarados del poder romano, verdaderos herodianos, de estilo de vida extranjera. En el otro extremo, están los esenios, de los cuales contamos hoy con abundantísima literatura, y que pueden ser considerados como los de interpretación más espiritualista y retirada del mundo y de la actividad política; esperan sí la salvación de Israel ardientemente pero podría decirse que demasiado pasiva y "sobrenaturalmente"⁴. Un tercer movimiento es el de los fariseos, movimiento sumamente rico y complejo pero que simplificándolo podríamos caracterizarlo como un grupo exacerbadamente religioso que a través de su exageración religiosa adquiere un tremendo poder social sobre el pueblo, al que alienta hacia una restauración teocrática del reino de Dios, en el que ellos irían a tener una decisiva función rectora.

Finalmente estaban los zelotes. De ellos nos dice Flavio Josefo en las *Antigüedades de los Judíos*: "la cuarta secta filosófica había sido fundada por Judas el Galileo; sus sectarios se asociaban en general con la doctrina de los fariseos; pero tenían un invencible amor de la libertad, porque tenían a Dios como su único dueño y Señor. Se mostraban indiferentes ante las torturas de sus padres y amigos, en su resolución de no llamar a nadie su dueño (*despoten*). Puesto que tantos han sido los que han testimoniado su inquebrantable fortaleza, con la que han aguantado todos estos males, no diré más de ellos, ya que mi temor no es que se dude de lo que yo he dicho acerca de esta materia sino, al contrario, de que mis palabras den una idea demasiado débil del desprecio con que aceptaban y soportaban el sufrimiento. Esta locura comenzó a tomar fuerza entre nuestro pueblo durante la procuraduría de Gesio Floro, quien por su excesiva violencia originó la sublevación de los zelotes contra los romanos"². Flavio Josefo no da a esta secta el nombre de los zelotes. Para nuestro propósito inmediato el nombre es lo de menos; lo importante es el reconocimiento de un movimiento rebelde, que lleva a la lucha armada contra los dominadores romanos por razones religiosas y con inspiración religiosa. Sólo Dios es el Señor del pueblo Judío y por ello los tributos como reconocimiento de otro señor temporal, son inmorales y negadores de Dios; aquí también tiene sentido la sentencia evangélica de que no puede servirse a dos señores. Sin estar en cuestiones históricamente discutibles, nos basta con subrayar con Flavio Josefo que Judas el Galileo, era un "intelectual" (*sophistes* en el texto griego), que enseñaba al pueblo pero que también le movía a la acción; que logró una especial interpretación de lo que era en su momento la historia de la salvación; que movió a una acción armada. El que se le llame secta y secta filosófica nos indica que no era sólo un modo de ver los acontecimientos sino también una agrupación, sin que esto signifique en modo alguno así como un partido político. De todos modos va a ser uno de los condicionantes y una de las alternativas de la vida de Jesús como veremos más tarde.

En esta situación absolutamente politizada y en la que se daban cuatro opciones religioso-políticas es donde tiene que habérselas. Jesús, primero en la determinación de su misión propia y luego en su ejecución. Prescindir de este contexto que era el contexto real-histórico de Jesús en toda su concreción, es prepararse de la mejor manera para desfigurarse el sentido de su vida y la raíz de una plenaria cristología.

2. La condena política de Jesús

Para centrar históricamente la significación política de la misión de Jesús, debemos comenzar por el hecho indiscutible cuya matización habrá que investigar, de que Jesús fue ajusticiado por razones políticas. Brandon comienza el primer capítulo de su libro sobre los zelotes con esta frase: "todo lo irónico que pudiera parecer lo más ciertamente conocido acerca de Jesús de Nazaret es que fue crucificado por los romanos como rebelde contra su gobierno en Judea"³. El credo nos lo dice paladinamente: padeció bajo el poder de Poncio Pilato, o fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato.

Puede discutirse quiénes promovieron la muerte de Jesús. Los evangelistas insisten en que los principales autores de su muerte fueron los judíos dejando a Pilato tan sólo la responsabilidad de la ejecución material. Cuánto de interpretación teológica y de oportunidad sociológica haya en este enfoque de los evangelistas, es cosa que no necesitamos discutir aquí, porque incluso tal como ellos nos presentan los acontecimientos

tenemos suficiente base para determinar el carácter político de la misión de Jesús. Que en este punto se pudiera ir todavía más lejos si, por ejemplo, Brandon tuviera razón en su interpretación del Evangelio de Marcos al que considera como una apología de la vida de Jesús para lectores romanos⁹, es posible, pero no nos es indispensable. Desde un punto de vista católico hay que aceptar que la selección interpretativa de los evangelistas tiene un valor respaldado por la fe de la Iglesia; por tanto, la selección misma ha de tomarse como clave interpretativa. Con ello, como veremos, resulta un Jesús menos politizado pero no queda oscurecida la auténtica determinación del carácter político de la misión de Jesús.

El hecho primario es, por tanto, que Jesús fue condenado -si hipócritamente o no, ya lo veremos en seguida- a la crucifixión por evidentes razones políticas. La mediación por otra parte, que tuvieron los poderes judíos para lograr esta condena romana es asimismo evidente. Esto indica como no podía ser menos que también fue condenado por razones religiosas; lo cual no hace sino corroborar nuestra tesis; Jesús ejerció una actividad primariamente religiosa que no podía menos de parecer política a quienes detentaban el poder religioso y el poder político. Ya hemos insinuado que el poder religioso era ciertamente en Judea uno de los ingredientes decisivos del poder social y en este sentido uno de los pilares de la estructura política.

Pero la condena última ha de atribuirse a los romanos por razones predominantemente políticas. Hay dos pruebas suficientes de ello. La primera, el hecho de que muriera crucificado entre dos sediciosos (*lestai*), siendo la crucifixión una pena típicamente romana y típica asimismo para castigar a los sediciosos de tipo zelótico. La segunda es la inscripción en la cruz, el título que como es sabido expresa la razón de la condena y que según Cullmann, un intérprete tan poco sospechoso de politización "indica un crimen puramente político: rey de los judíos"¹⁰.

Lo que este hecho inconcuso nos indica es al menos que en un contexto politizado Jesús podía objetivamente parecer y aparecer como realizando una misión política, sin que el temor a parecer político y a padecer las consecuencias de esta apariencia le retrajeran de su estilo de vida y de acción.

Les pareció así a los que tenían mala voluntad y veían en él a un poder crítico que debilitaba su dominación del pueblo. Como tales se pueden calificar tanto el poder socio-religioso de los escribas y fariseos como el poder socio-económico de la aristocracia sacerdotal y de los saduceos. Es este el punto en que insisten más los evangelistas y por tanto no es menester insistir en él; la lucha es despiadada y descubierta no sólo de ellos con Jesús sino también de Jesús con ellos. La dureza del comportamiento de Jesús con los dirigentes socio-religiosos judíos no cede en comparación con las más fuertes diatribas de los profetas; y ésta es una lección que ciertos sectores de la Iglesia propenden a olvidar demasiado fácilmente.

También al poder romano le pareció -o le hicieron aparecer- que Jesús era un peligro político. Los judíos, en efecto, se esfuerzan por hacer ver a Pilato que Jesús es enemigo del César, que se alinea con los zelotes en su negación de pagar tributo al César, que anda levantando al pueblo contra el poder romano. De hecho Jesús es prendido en Getsemaní por

la cohorte romana bajo el mando del tribuno (Jn 18, 3 y 12). Aunque en la versión de Juan, Pilato se dio cuenta de una cierta transcendencia del reino de Jesús, en definitiva sea por complacer a los judíos en una acción política, sea porque ve en peligro su posición política ante Roma, sea porque siguió con la sospecha de que podía ser en efecto uno de tantos mesías que pululaban en la época, lo cierto es que es el título de la condena.

Pero lo más interesante es que lo mismo le pareció a la gente de buena voluntad que le rodeaba. Desde el pueblo que le seguía más lejos: los que van al desierto y le quieren proclamar rey (Jn 6, 15) le colocan a Jesús en la línea zelótica; la retirada al desierto era un hecho común cuando los zelotes tenían que huir de la persecución o cuando se preparaban para un ataque; ciertamente Jesús no acepta esta interpretación, pero el pueblo veía en él desde su situación social y desde su esperanza mesiánica un posible rey. La aclamación de los niños en el templo es de claro signo mesiánico histórico (Mt 21, 14-16); aunque no se admite la interpretación dada recientemente de que la trasliteración aramáica, éste era un grito contra el dominio de los romanos, basta con atender a la reacción de los príncipes, de los sacerdotes y escribas para afirmar que se trataba de un poner a Jesús en la línea mesiánica, lo cual les quitaba a ellos el poder y les ponía en peligro ante los romanos que vigilaban el templo desde la torre Antonia. Lo mismo puede decirse de la entrada triunfal en Jerusalén, que ciertamente fue uno de los motivos que precipitó su muerte: el pasaje nos ha sido transmitido por cuatro evangelistas. Mateo se encarga de interpretar el hecho bíblicamente, pero aún así reconoce que se trata de la promesa hecha a Jerusalén de un rey que ha de venir modesto y sentado sobre un asno; fue un recibimiento multitudinario de claro sentido mesiánico -y el mesianismo del pueblo, volvámoslo a repetir, era un mesianismo estrictamente político-, y el comentario de Juan es bien explícito "los fariseos dijeron entre sí: 'veis que no adelantamos nada; todo el mundo se va detrás de él'" (Jn 12, 18). Si en este contexto ha de ponerse la expulsión de los vendedores del templo, como lo sitúan los sinópticos (Mt 21, 12-13; Mc 11, 15b-17; Lc 19, 45-46) y no como lo pone Juan al principio de su vida pública (Jn 2, 14-22), no se puede negar que aún en la interpretación más benigna y espiritualista Jesús arremete con la fuerza física contra la casta sacerdotal que se lucraba de aquel negocio llevado por gentes modestas.

Podrá decirse que esta gente sencilla a quien Jesús le parecía podía ser el Mesías esperado, interpretaban mal la misión de Jesús, y que, por tanto, de nada vale la argumentación que venimos haciendo.

Pero esta objeción tiene una doble respuesta: una en la que inmediatamente entraremos de que lo mismo les parecía a sus más fieles seguidores; otra, todavía más válida, Jesús daba apariencias de ser el Mesías esperado, el Mesías tenía una clara dimensión política, y Jesús trató de trascender esa apariencia pero no la evitó. Este punto es clave en nuestro estudio: a pesar de las ambigüedades a las que se podía prestar su estilo de vida, Jesús no eligió otro; esto debe verse como un hecho teológico de primera importancia. La historia de la salvación tiene una estrecha relación con la salvación en la historia, como mediación de la plena salvación tiene una dimensión socio-política ineludible pasando por ella puede irse más allá de ella, pero tal vez no se pueda sin ella ir más de ella si ese ir ha de ser efectivamente real. De ahí el significado de que sus más adeptos vieran también en él una figura política. En el grupo inicial de los Apóstoles hay claros síntomas de que inicialmente le siguen por actitudes y razones de índole mesiánica. Está, ante todo, Simón el Zelote (Lc

6, 14ss.; Hch, 1,13), que por algo lleva ese nombre; Marcos y Mateo le llaman cananeo, pero con toda seguridad "*Kenana*" es la palabra aramea equivalente a la palabra griega "*zelote*". El mismo Judas Iscariote, cuyo problema de afiliación y deserción es psico-sociológicamente interpretado de tipo mesiánico-político tiene un nombre que puede ser la traslación semítica de "*sicarii*", que ciertamente es el término usado para calificar a los zelotes por la "*sica*" que llevaban bajo el manto. Así mismo Pedro, cuyo talento psicológico es también de índole zelótica y cuya concepción mesiánica examinaremos más tarde, y de cuyo nombre nos dice el mismo Cullmann: "en mi libro sobre Pedro he insinuado que el calificativo '*Barjona*'... no puede ser traducido con seguridad por 'hijo de Juan'. Juan 1, 42; 21, 15 lo interpretan, en efecto, así. Pero pudiese ser que se tratase de una aclaración posterior, pues no es posible probar en ninguna parte que '*Jonás*' sea una abreviatura de Juan. En mi libro he mencionado, siguiendo una indicación por G. Dalman, '*Barjona*' es una voz advenediza del acadio que significa 'terrorista'. Si así fuese, tendríamos ahí un nuevo calificativo para '*zelote*'. Los hijos del Zebedeo, los Bonaerges, hijos del trueno parecen ser del mismo temple: piden que caiga fuego del cielo para establecer el reino y su madre lo que pide para ellos es precisamente un lugar de preferencia para el reino. Finalmente tenemos el testimonio de Lucas con Cristo ya resucitado en que sus más fieles seguidores todavía le lanzan lo que era su pregunta esencial: "Señor, ¿vas a restaurar ahora el reinado de Israel?" (Hch 1, 6 ss).

Si a sus discípulos les pareció así, no puede negarse que la condena de Jesús por parte de los poderosos judíos tuvo un claro carácter político, ya que su vida parecía tener ese carácter. ¿Qué pensaba de todo ello el mismo Jesús? Es nuestra próxima cuestión.

3. Autocomprensión de la conciencia mesiánico política de Jesús en su vida y en su misión

El punto que pretendemos investigar en este apartado es la progresiva conciencia que Jesús fue adquiriendo en su vida, de cuál era el modo concreto de cumplir a cabalidad su misión de revelador del Padre y de salvación de los hombres. Dar por supuesto que Jesús no aprendió en su experiencia social e histórica la concreción de su misión -donde concreción no significa determinación accidental sino estructuración total-, es una suposición gratuita; se basa en principios cristológicos asaz discutibles y hace del Nuevo Testamento una lectura pintoresca. Que el Nuevo Testamento atestigüe el crecimiento paulatino y vacilante de esa conciencia es cosa de por sí patente; que la presentación de ese crecimiento se debe a razones pedagógicas, utilizadas por el mismo Jesús o por los evangelistas, es una explicación bien poco plausible. Aunque lo fuera, tendríamos el derecho, por las mismas razones pedagógicas, para seguir el mismo curso de presentación que el seguido por Jesús tal como nos lo transmite el Evangelio.

Es, como todo, mucho más razonable pensar que el crecimiento biográfico-histórico que muestran los Evangelios debe aceptarse con total radicalidad teológica. Desde luego muestra, lo que Jesús mostraba objetivamente a los que le rodeaban, y no hay ninguna razón contundente para negar que era un crecimiento efectivo en su propia conciencia humana; no se trata, por tanto, de un proceso pedagógico simulado sino de un efectivo proceso biográfico.

El punto de partida en este proceso es la tradición religioso-política que recibe de su pueblo y tal como lo interpretaba en aquella concreta situación histórica, que como ya hemos dicho era de total politización. Recibe así del Antiguo Testamento la promesa de un reino nuevo, que tiene que ver estrechamente con el destino histórico de su pueblo. Instalado en esta situación y desde su peculiar estructura intelectual, desde su concreta totalidad humana, desde su continua referencia al Dios vivo incluso en la oración retirada, desde la observación de la situación social que le rodeaba, desde su acción concreta reflexivamente planeada y controlada, Jesús va aprendiendo en su vida, en la experiencia de su vida, cómo ha de entenderse el reino que viene a anunciar y el modo de acceder a ese reino. Lee el Antiguo Testamento y la experiencia histórica de su pueblo desde su concreta situación real e inicia desde ahí la novedad de su misión. La respuesta que va encontrando a su vida y a su predicación es la que le va a ir enseñando a comprender definitivamente los caminos de su misión. Los que sin escándalo aceptan la encarnación de Dios, el que Dios se haya hecho carne, es decir, limitación posibilitante de lo absoluto, no deberían escandalizarse cuando se sacan todas las consecuencias de esta encarnación.

3.1. La tentación del falso mesiánico como tentación clave de la vida de Jesús

Para el tema de nuestro estudio el concepto básico del que debemos partir es el de la conciencia mesiánica de Jesús; es decir, cuándo la adquirió y cómo la fue entendiendo. Es un punto de un desmesurado alcance y de abundante discusión. Aquí nos vamos a ceñir a lo indispensable para nuestro propósito.

Como es sabido, la explicación de la conciencia mesiánica de Jesús, la presentan los evangelistas con ocasión del bautismo de Jesús en el Jordán¹⁴. Para Marcos en el bautismo de Jesús tiene lugar la primera epifanía del Mesías -Hijo de Dios-; Schlier insiste tal vez demasiado en que ya en esta revelación ve Jesús el camino de su historia por medio de la muerte, amparándose en el sentido de los "cielos rasgados" y su comparación con el velo del templo rasgado, cuando la muerte de Jesús. Mateo, por su parte, subraya como lo interpreta Schlier, la solidaridad inicial de Jesús con los pecadores y con la vía pre-mesiánica anunciada por Juan el Bautista: "Este Rey Mesiánico y Siervo de Dios tal como lo proclama la voz de Dios, es el Siervo de Dios, justo solidario con los pecadores, quien con su bautismo comienza a pisar el camino de sus sufrimientos en favor de estos pecadores"¹⁵. Juan insiste en que el mesianismo de Jesús comporta el llevar sobre sí los pecados del mundo, tarea que la ve con nueva luz por el Espíritu que en este momento baja de modo especial sobre él. "Además, para el cuarto evangelista el hecho bautismal es la primer epifanía del Hijo, cuya filiación aparece continuamente en nuevas epifanías de su gloria por medio de la palabra y del milagro en el Evangelio"¹⁶. Schlier nota bien que en la pluralidad de los cuatro evangelistas se nos transmite la pluralidad unitaria de significados que tiene el hecho del bautismo: manifestación del oculto Mesías-Hijo de Dios, manifestación del siervo de Dios justo que se pone en lugar de los pecadores, manifestación del Cordero de Dios, Palabra eternamente nueva; pero tal vez no insiste suficientemente en que esta manifestación no es sólo ni primariamente para los otros sino para Jesús mismo.

No supone ninguna lectura adopcionista, como pretende Schmid¹⁷ al interpretar el "hoy te he engendrado" en un sentido fuerte, sentido que no implicaría que Jesús es Hijo de Dios sólo desde un momento determinado de su historia, sino tan sólo que va cobrando

conciencia plena de su ser a lo largo de su vida. Uno de los momentos capitales es este del bautismo donde inicia su vida pública, es decir, su manifestación de sí mismo a sí mismo y a los demás a partir de su conciencia mesiánica.

Recibida de lo alto esta primera manifestación, Jesús se va a tomar un largo espacio de tiempo para reflexionar sobre el sentido concreto de su mesianismo y consiguientemente de su acción misionera. Los tres sinópticos nos han expresado con toda fuerza cómo para Jesús la gran tentación en los cuarenta días del desierto, como lo será a lo largo de su vida, es la de entender su mesianismo como lo entendía su pueblo. Ver la tentación del falso mesianismo como la tentación clave de la vida de Jesús, nos aclarará a la par el carácter político de su misión y el carácter preciso de su mesianismo, muy distinto de otros mesianismos pasados y actuales. Pero que ésta fuera la tentación de su vida nos prueba de nuevo en qué conexión está su misión con una dimensión política.

Tres tentaciones que son una sola tentación nos transmiten los evangelistas en la vida de Jesús. Son verdadera tentación en su vida; entenderlas piadosamente como que Jesús quiso someterse a ellas para darnos ejemplo, es superficializarlas. Lo menos que han querido mostrar los Evangelios -dejemos de lado el sentido de la impecabilidad de Jesús, tal vez ni siquiera bien planteado en las formulaciones usuales- es el sentido de la vida de Jesús ante la disyuntiva de uno u otro mesianismo. Y esta disyuntiva fue como problema bien real en su vida.

La primera tentación es la del desierto, que detalladamente narran los tres sinópticos (Lc 4, 1-13; Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13). Recordemos que se trata de su primera reflexión tras la manifestación del Jordán; la narración no nos debe llevar a engaño. No se trata de que Jesús estuvo ayunando y orando durante cuarenta días y al final fue tentado; se trata de expresar la síntesis de su lucha interior durante los cuarenta días de reflexión sobre el sentido de su misión pública.

La presentación de Mateo es radical: "entonces Jesús fue conducido por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo" (4, 1). Los tres sinópticos recalcan que es el Espíritu quien le impulsa o le acompaña en esta experiencia. Y lo que se pretende determinar no es si el diablo quiere enterarse de si Jesús es el Mesías sino qué interpretación del mesianismo se va a dar a sí mismo Jesús a partir de su lectura propia del Antiguo Testamento.

El falso mesianismo que se le propone a Jesús está expresado en las piedras que se convierten en pan para que el pueblo le siga; el alarde teofánico en el templo, que deslumbraría al pueblo sin interiorización, ni liberación alguna; el poder y la gloria de los reinos de la tierra, que han sido entregados al diablo, y que él se los da a quien quiere. El conjunto de la tentación es, por tanto, bien claro; un mesianismo de grandes logros materiales, de presencia triunfal entre los hombres deslumbrados, y la imposición de su reino por el poder y la gloria de los Estados.

En qué medida los seguidores de Jesús y la Iglesia han caído en estas tentaciones es tema de la Historia y de un análisis de nuestra situación actual; al parecer la Iglesia del Vaticano II parece ponerse en línea con la respuesta de Jesús.

Efectivamente Jesús rechaza esta única tentación en su triple forma. Habrá que proporcionar el pan a quienes lo necesitan pero el momento primario del reino nuevo será la palabra de Dios; la apelación inmediatista a Dios para que milagreramente se haga presente entre los hombres está fuera de lugar, son los mismos hombres quienes tienen que hacer presente a Dios; finalmente, cualquier absolutización de lo que no es Dios es la negación del nuevo reino. Jesús, aún atendiendo a las necesidades materiales de sus conciudadanos, aún atendiendo a sus problemas sociales y políticos, lo va a hacer predominantemente a través de la revelación histórica del Padre. No le va a ser fácil deslindar las dos posiciones, pero él va a avanzar por ese camino ambiguo sin desviarlo ni hacia la pura politización ni hacia la pura privatización. Tampoco le fue fácil renunciar a la politización de su mesianismo; por eso los evangelistas nos hablan de tentación. Lucas, además, nos avisa que agotada por el momento la tentación el diablo se retiró de él temporalmente.

La segunda tentación nos la transmite Marcos. Es un pasaje indudablemente mesiánico y como tal presentado por los tres sinópticos (Mc 8, 27-27; Lc 9, 18-22; Mt 16, 13-23), pero sólo Marcos y Mateo resaltan en él lo que tiene de tentación. Sólo desde este punto de vista: el de la tentación del falso mesianismo es como lo vamos a enfocar aquí.

Mateo y Marcos centran el pasaje en Cesarea de Filipo, es decir, en un lugar más claramente sometido al poder y a la cultura extranjeros. Se inicia con la pregunta de Jesús: "¿quién dice la gente que soy yo?" (Mc. 8, 27, Mt. 16, 13, Lc 9, 18) Los Apóstoles le transmiten lo que efectivamente pensaba la gente de él; dicen que eres un profeta como Elías, Jeremías, Juan el Bautista o algún otro profeta de los antiguos, que ha resucitado (Mc 8, 28, Mt 16, 14, Lc 9, 19). Para dar el paso siguiente del profetismo al mesianismo, Jesús les interroga a los Apóstoles sobre su propia opinión. Los tres sinópticos están de acuerdo en que fue Pedro quien tomó la palabra; según la versión de Marcos y Lucas, lo que Pedro expresó fue que: "Tú eres el Mesías" (Mc 8, 30), "el Mesías, el Hijo de Dios vivo" (Mt 16, 16). Por lo que a nuestro tema toca, dejando de lado la aprobación que Jesús hace de la confesión de Pedro referida por Mateo, lo primero que llama la atención es la orden que Jesús da a sus Apóstoles de que no hablen con los demás de este punto. Más tarde volveremos sobre este tema del secreto mesiánico; lo que de momento nos importa subrayar es el carácter de tentación con que de nuevo se le presenta el mesianismo a Jesús.

En efecto como nos lo transmite Mateo¹⁵ y Marcos, Pedro quiere dar una interpretación política del mesianismo de Jesús. Jesús abandona el título de Mesías para llamarse Hijo del hombre y para anunciar su muerte y su fracaso ante el pueblo y sus dominadores. Esto es lo que Pedro no entiende y lo que mueve a tratar de convencer a Jesús que su camino hacia el reino no podía pasar por ese enfrentamiento con los poderes públicos o con un estilo de vida que le fuera a llevar al fracaso y a la muerte. La reacción de Jesús es fulminante: apártate de mi vista, Satanás. Eres para mí escándalo, porque no miras a las cosas de Dios, sino a las de los hombres (Mt 12, 23; Mc 8, 33). ¿A qué se debe esta cólera de Jesús? La respuesta está en el mismo texto: esta proposición le sirve de escándalo, le sirve de tentación a él y a sus discípulos. Pero de escándalo verdadero, porque de lo contrario no se explica su indignación psicológica y teológica. El mismo Jesús y tras él sus discípulos van adquiriendo lentamente el sentido de su mesianismo que por su misma naturaleza es ambiguo.

La tercera tentación es la del Huerto de los Olivos. Lucas, al final de la primera tentación alude a otra ocasión, y precisamente es el sinóptico que nos cuenta como tentación satánica la intervención de Pedro con Jesús en Cesarea de Filipo. Que en el huerto de los Olivos Jesús fue tentado gravísimamente, que se sintió tentado hasta lo más profundo de su ser humano, es algo sin discusión. Pero, en qué consistió el carácter preciso de su tentación?

Una lectura piadosista e individualista de este pasaje nos ha hecho olvidar datos bien taxativos. Acaba de ocurrir la entrada de Jesús en Jerusalén con claro sabor mesiánico; según los sinópticos ha tenido lugar el suceso violento de la expulsión de los mercaderes del templo; según los evangelistas todos, la colisión de Jesús con los poderes religiosos ha llegado a su máxima violencia.

En este contexto la retirada de Jesús de la ciudad no puede entenderse sino como una precaución contra sus enemigos, retirada a un lugar oculto que sólo Judas pudo llevar hacia él a la corte romana. Más aún, en un pasaje que más tarde examinaremos, los Apóstoles aparecen armados e incluso inician una resistencia armada contra los romanos y los judíos, que vienen a prender a Jesús. Este es el contexto real.

Por otro lado, Jesús, se ve acosado por sus enemigos y no duda de la muerte que le espera si cae en sus manos. Lo que no acaba de comprender, lo que lleva hasta el paroxismo del sudor, la sangre y la agonía, es que su mesianismo deba entenderse de este modo fracasado y ruinoso. Se le pasa por la mente el recurrir a su Padre para que le envíe enseguida más de doce legiones de ángeles para recuperar su condición de Mesías triunfante. Pero no lo hace. Supera la tentación tanto de escaparse como de responder en la misma línea de violencia en la que sus enemigos le sitúan: para ser fiel al reino no se quedará sino con la tremenda violencia política de su verdad sacrificada ante los enemigos. Le cuesta verlo así, pero es en esa línea donde ve la voluntad del Padre.

Las tres tentaciones, por tanto, implican que la dimensión puramente política no andaba lejos de la mente de Jesús. La superó, pero como la gran tentación de su vida. Pero no se fue al otro extremo de quitar la mordiente política de su mensaje de salvación. Si la hubiera quitado, no le hubiera ocurrido lo que al final le acaeció.

3.2. Contraposición de la misión política de Jesús con la acción política de los zelotes

La contraposición de carácter político de la misión de Jesús con el tipo de acción política de los zelotes ayuda a poner en claro la clave interpretativa de la misión política de Jesús, de la implicación de la salvación anunciada por él con la historia.

Puede hablarse de una cierta simpatía y aproximación de Jesús con los zelotes. No es un tema explícito en los evangelistas, pero el silencio es aquí un silencio positivo, pues de cara a los gentiles, a los evangelistas les hubiera convenido apologeticamente resaltar, si la hubiera habido, la condena de Jesús del movimiento revolucionario de los zelotes.

Pero hay algo más que silencio. Desde luego está el dato ya referido de la presencia de zelotes entre sus más próximos discípulos. Además Lucas nos transmite en los Hechos (5,

37) el comentario de Gamaliel que sitúa el caso de los Apóstoles en la misma línea de Teudas y Judas el Galileo, quienes eran ciertamente pertenecientes al movimiento zelótico. Igualmente en los Hechos (21, 38) el tribuno a quien es conocido Pablo lo confunde con el Egipcio que provocó la rebelión de los cuatro mil zelotes. Es el mismo Lucas en su Evangelio (Lc 13, 1) quien subraya cómo le vienen a contar a Jesús de los galileos que había matado Pilato; aunque Lucas utiliza el pasaje para avanzar su interpretación teológica en la relación culpa-castigo, puede suponerse que lo que los informadores trataban era de ponerle en guardia a Jesús considerado también galileo, contra la persecución de Pilato.

Y es que la actitud pública de Jesús tenía semejanza con algunas de las actitudes de los zelotes. Sitúa, por ejemplo a los publicanos, recaudadores de impuestos, entre los pecadores, aunque no por eso deja de relacionarse con algunos de ellos. Ironiza sobre los dominadores, los opresores de los pueblos, que todavía se atreven a presentar como bienhechores (Lc 22, 35ss). Lucha sin descanso contra los dominadores religiosos, que al mismo tiempo oprimían y explotaban al pueblo. Se ve perseguido por Herodes, lacayo del poder romano, quien a pesar de autoridad constituida, es tratado duramente por él: "en aquel momento se le acercaron unos fariseos para decirle 'sal y márchate de aquí que Herodes te anda buscando para matarte'. Pero él les contestó: 'Id a decirle a ese zorro: yo arrojé a los demonios...'" (Lc 13, 31ss).

En el huerto de los Olivos, como acabamos de aludir, se hace una referencia explícita al uso de la espada, que era el símbolo de la pertenencia al movimiento zelótico. Es el mismo Lucas quien pone en boca de Jesús las siguientes palabras: "El que no tenga espada que venda su vestido y compre una espada" (Lc 22, 35ss). Es un pasaje en que Jesús contrapone su primer envío de los discípulos sin providencia alguna con la situación actual en que les recomienda en que lleven bolsa, alforja y sobre todo espada. Las palabras, según Cullmann han de tomarse literalmente: "Jesús ha recomendado, por tanto realmente, a los discípulos, que tomen una espada"; y de hecho varios de sus acompañantes la llevaban e hicieron uso de ella. Con todo, el pasaje es de difícil interpretación, porque cuando los Apóstoles le presentan las dos espadas, Jesús corta bruscamente la conversación. ¿Cuál puede ser la interpretación correcta? El punto es de importancia para medir hasta donde puede alcanzar el activismo político del Apóstol.

En el mismo texto Jesús se refiere a Isaías: "Y fue contado entre los malhechores" (Is 53, 12). De hecho va a ser tratado como malhechor -como a un malhechor habéis salido a prenderme...- y va a ser crucificado entre malhechores; ahora bien, los malhechores en este texto eran los zelotes que atacaban y se defendían con espadas; por tanto, la referencia a las espadas tiene aquí su lugar para explicar los ulteriores acontecimientos. Pero, en el otro extremo el deseo explícito de Jesús que en su caso no se haga uso de la espada; Mateo nos transmite la sentencia "quien toma la espada morirá" (26, 52), que, por cierto, es lo que le va a pasar al mismo Jesús y, según la tradición, a todos los Apóstoles, no tanto en lo que tiene de tomar la espada como el de morir violentamente. El sentido no deja de ser difícil e incluso ambiguo. Tal vez se podía proponer esta interpretación: dentro de los seguidores de Jesús cabe el uso de la violencia, pero él no va a seguir este camino. Esto no supone, por un lado, que el Evangelio deba ser anunciado con la espada a modo de una cruzada, sino que el pecado debe ser resistido incluso por la violencia, cuando él mismo es violencia, y por una

violencia que puede llegar a ser sangrienta. Jesús mismo no parece sentir esta vocación y su violencia será de otra índole.

Finalmente, tenemos otro pasaje de clara índole zelótica, que es su acción en el templo contra los mercaderes. Allí ciertamente emplea la fuerza y obviamente no lo hizo solo sino ayudado por el grupo de seguidores que le acompañaban; curiosamente no es una acción dirigida contra la profanación del templo por los romanos, contra la que repetida y sangrientamente se alzaron los zelotes, sino contra la organización económica-religiosa de la aristocracia sacerdotal. Es decir, en la acción de Jesús hay menos de religiosismo político y más de una auténtica relación con Dios en un templo profanado por el mercantilismo.

Todos estos hechos prueban la participación de Jesús en la vida pública de su pueblo; prueban además una cierta apariencia zelótica en su comportamiento. Pero frente a esta apariencia hay que subrayar enérgicamente que Jesús no perteneció a los zelotes ni propugnó un comportamiento estrictamente zelótico.

Participa con ellos de la esperanza activa del reino, pero lo entiende de otro modo así como obtiene de otro modo la forma de conquistarlo. La esperanza activa del reino, es decir, un trabajo en este mundo y entre las cosas históricas de este mundo, acompañado de una esperanza -que por eso es una esperanza activa y no meramente una espera-, es lo que hace coincidir ambos movimientos. Pero Jesús no participa de la extremosidad del nacionalismo religioso de los zelotes sino que se va abriendo cada vez más a un sentido universal; aunque inicialmente se siente llamado a salvar a los hijos de Israel -y este es un dato de gran significación política-, y recomienda a sus discípulos en un primer momento que se limiten como él a las fronteras del pueblo elegido, poco a poco va comprendiendo que el Reino debe ser universal; en su predicación priva el concepto de pobre sobre el concepto de Judío, es decir, priva un concepto social-humanista sobre un concepto religioso-político. Se sitúa en definitiva en la línea universalista de los profetas y la lleva adelante.

Otro punto de esencial diferencia con los zelotes es que no acepta el inmediatismo religiosista, que identifica en un planteamiento teológico demasiado simple el reino de Dios en el mundo con un reino teocrático político. Este inmediatismo religiosista que en lo teológico lleva a confundir el reino de Dios sin más con el reino de este mundo, lleva en lo socio-político a un fanatismo religioso, cuyas consecuencias son deplorables tanto para la convivencia socio-política como para la vivencia secular de Dios. La historia del movimiento zelótico como la historia de los levantamientos religiosos fanatizados, es clara prueba de lo erróneo de esta interpretación. Una cosa es que se dé una conexión intrínseca entre el reino de este mundo y el reino de Dios, entre la historia de la salvación y la salvación en la historia, y otra que se dé sin más una identificación entre ambos extremos. Aquí también el misterio de la persona de Jesús en dos naturalezas distintas no confundidas ni mezcladas sino radicalmente unificadas en una transcendencia única, es una pauta cristológica, a la que permanentemente habremos de recurrir.

Tampoco los métodos de acción son los mismos. Para los zelotes el medio decisivo es la acción armada en la tradición de los Macabeos; para Jesús la fuerza denunciadora de la palabra, que este último procedimiento no sea menos peligroso para el orden establecido, lo

demuestra el que Jesús como los zelotes haya terminado en la cruz; que sea menos eficaz para la implantación de la justicia en la tierra, es ya más probable. Pero a ello hay que responder que el seguimiento de Cristo no pretende excluir otros factores más efectivos de los que pretender ser su inspiración y, según los casos, su crítica.

Finalmente, en dos esenciales puntos conexos entre sí, el de la inteligencia del reino y el del pago de los impuestos, la diferencia de Jesús con el movimiento zelótico es también importante. Sobre los dos puntos volveremos enseguida. Pero ya desde aquí debe subrayarse que la predicación "religiosa" de Jesús desborda por todos lados el contenido religioso del movimiento zelótico, al menos tal como ha llegado a nosotros.

No sólo por estas fundamentales razones teóricas podemos deducir la diferencia de la posición de Jesús frente a la de los zelotes. Hay, además una serie de textos evangélicos en los que probablemente Jesús intenta delicadamente separar su posición de la de aquéllos que podían con algún motivo ser confundida con la suya. Seguiré en este punto a Cullmann.

Cullmann nos dice: "la exhortación del Sermón de la Montaña a no 'oponerse al mal' cobra un especial significado si pensamos que Jesús tenía que enfrentarse continuamente con el ideal zelote de oponerse al Estado romano con la fuerza de las armas"¹⁶. Igualmente estaría el caso de la frase sobre los violentos: sólo los violentos arrebatarán el reino. Mateo dice "desde los días de Juan Bautista hasta el presente, el reino de los cielos es forzado y los fuertes lo arrebatan" (Mt 1, 12); observemos que en la continuación se nos dice: que hasta Juan todos los profetas y la ley han profetizado, como quien dice: ahora va a hacer falta algo más que profetizar, hace falta fuerza y los fuertes son los que van a arrebatar el reino. La versión de Lucas es algo más suave: "la ley y los profetas llegan hasta Juan, desde entonces se anuncia la Buena Nueva del reino de Dios, y cada uno tiene que esforzarse por entrar en él" (Lc 16, 16). Dice Cullmann: "es una vieja cuestión exegética y polémica si la máxima ha de ser interpretada '*in bonam partem*' o '*in malam partem*', si contiene una alabanza o una censura. ¿Se está alabando aquí la furia por el reino de Dios? ¿Hay que incluir al mismo Jesús, como opina Albert Schweitzer, entre los que ganan luchando violentamente el reino de Dios? No creo que el vocablo griego permita esta interpretación. Más bien hay que pensar en gente como el dirigente zelote Judas"¹⁷. La cuestión pues queda en suspenso; lo que sí se puede asegurar es que la lectura ascético-espiritualista de esta violencia está fuera de orden.

Otro texto es el de Juan (10, 8): "todos los que han venido antes de mí, eran ladrones y salteadores". De este texto se pregunta Cullmann: "¿no se está pensando aquí en los dirigentes zelotes que conducían a sus seguidores a una muerte segura en manos de los romanos?"¹⁸. "Me parece casi seguro que ahí se está pensando en dirigentes zelotes como aquel Judas el Galileo. Y es notable que Jesús sea comparado, otra vez, con ellos. Visto desde fuera, hay aquí algo en común"¹⁹. La interpretación de Cullmann corroboraría la tesis que ya hemos expuesto antes: la acción de Jesús era de tal naturaleza que podía confundirse con la de los zelotes. Pero sobre la interpretación peyorativa de Cullmann no hay por qué estar de acuerdo y menos en su referencia a Judas el Galileo. Lo que Jesús condena es a los mercenarios, es decir, a los que se meten por intereses egoístas a esta tarea del reino, y que en el momento del peligro abandonan a sus seguidores; ciertamente no es este el caso de los zelotes: Flavio Josefo ha testimoniado la valentía suicida de los zelotes, hombres, mujeres y

niños ante los más duros tormentos. Los zelotes, todo lo primitivamente que se quiera, equiparaban libertad de Israel y reconocimiento de Yahvé como el único Señor: la resistencia al dominador era un deber religioso²⁰. El mismo Flavio Josefo se ve forzado a reconocer: "bajo toda forma de tortura y laceración de sus cuerpos, dirigidos tan solo a hacerles reconocer al César como Señor, no lograron someter a ninguno, ni siquiera ponerles en trance de declarar así... Pero lo que más sorprendía a los espectadores es que ni de niños de tierna edad lograron que uno llamase Señor al César"²¹. Jesús no podía menos de respetar esta valentía y autenticidad religiosa; sólo que no está conforme con los métodos estrictamente guerrilleros que utilizaban los zelotes. Esto último no implica un juicio cristiano sobre el estilo guerrillero de combatir una determinada violencia; tan sólo indica que esto último es un problema técnico, secular, cuya última determinación no depende de razones religiosas. Jesús prefiere situarse en la línea del Pastor que da su vida por los suyos, pero da su vida de un modo físico y político, de un modo activo y no como un mero dejarse morir expiatoriamente.

Otro texto aludido también por Cullmann es de Lucas (23, 28-30): ante las mujeres que lloran al verle camino del suplicio Jesús les responde: "¿Porque, si esto hacen en el leño verde, qué no harán en el seco?" (ib. 31). Dice Cullmann "las palabras de Jesús no pueden tener entonces más que este significado: si a mí, que no soy zelote, que siempre he prevenido contra el zelotismo, se me ejecuta como zelote, ¿qué harán con los verdaderos zelotes! Para los Romanos, Jesús ha sido, en realidad, 'leño verde, pues ha rechazado el zelotismo. Las palabras de Jesús expresan entonces exactamente lo que yo he intentado exponer aquí: a) Jesús ha tenido que polemizar durante toda su vida pública con los zelotes. b) Ha rechazado el zelotismo, a pesar de que también él había adoptado una postura crítica ante el Estado romano. c) Ha sido condenado por los romanos como 'zelote'"²². El mismo Cullmann llega a decir "que toda la vida pública de Jesús estaba en constante relación con el zelotismo, que éste constituía -por así decirlo- el trasfondo de su actividad, y que fue ejecutado como zelote"²³.

Al parecer el mismo Flavio Josefo propende a entender a Jesús como perteneciente al movimiento de los zelotes. Pensamos con Cullmann que no fue así, pero tal vez haya de recalcarse todavía más el carácter político de la misión de Jesús, precisamente en cuanto es una alternativa del zelotismo. La muerte de Jesús por parecer zelote prueba sin ambages hasta qué punto su vida pública se movía en un plano semejante al de los zelotes, aunque en dirección distinta. La constante llamada a "tomar la cruz y seguirla" que tan abusiva e individualmente ha recogido cierta ascética cristiana, es, como lo ha mostrado Brandon, una frase en la línea zelótica: el tipo de comportamiento de Jesús ante los poderes públicos no puede llevar a quien le siga más que a la cruz, al castigo que se da a los rebeldes políticos.

Esto no obsta a que la diferenciación con ellos sea notoria, de modo que ni los zelotes podían en cuanto tales considerarse seguidores totales de Jesús, ni éstos pertenecientes de cuerpo y alma al movimiento zelótico. Que fueran confundidos por los extraños a los dos movimientos, incluso por los propios discípulos cuando no alcanzaron todavía la plenitud del mensaje de Jesús; más aún que Jesús mismo se viera tentado de entender su misión en la línea zelótica, no prueba sino una cierta semejanza frente a la denuncia del problema real y frente al anuncio de lo que podía ser la solución futura. No estará de más hacer alusión

aquí al problema tan actual de quienes quieren ver en la actividad política de la Iglesia una actividad subversiva de tipo comunista. La semejanza del paralelismo histórico es tan evidente, que se puede pasar sin detallarla. Sirva la referencia tan sólo para situar el problema de Jesús.

Sin embargo no se puede desconocer la masa de textos en que Jesús propone una posición original y radicalmente distinta en su totalidad a la propuesta por los zelotes. El relato evangélico y la proclamación de la Buena Nueva en todo el Nuevo Testamento son suficiente prueba de ello. Que aquí hayamos querido subrayar un aspecto parcial pero decisivo de la vida de Jesús, no significa que en ella no hay más que esto; sólo significa que si no hay esto -y con cuánta frecuencia no lo ha habido-no seguimos la vida de Jesús sino una caricatura de ella. Hay ciertamente mucho más: la llamada a la conversión personal y a la interiorización del reino; la referencia a un Padre Universal que va a unir y librar definitiva y totalmente a todos los hombres; la esperanza escatológica; el amor a los extraños y a los enemigos; el anuncio de la paz, aunque sea una paz difícil y costosa... éstos y otros muchos temas diferencian profundamente el mensaje de Jesús del mensaje teocrático de los zelotes.

Resumiendo, Jesús se esfuerza por convertir una religión politizada en una fe política. No abandona la idea de salvar al hombre pero da la dimensión total de la salvación del hombre; de la salvación en la historia hay que pasar a una salvación meta-histórica, y es el anuncio de la salvación meta-histórica la que va a ayudar a lo que deber ser una auténtica salvación en la historia, así como recíprocamente esta auténtica salvación en la historia va a ser el único signo válido de lo que puede comprender el hombre acerca de una salvación meta-histórica.

3.3. La explicitación de la misión política de Jesús frente al problema del Estado

Hay dos pasajes clásicos que es necesario examinar para alcanzar el último sentido de la misión política de Jesús; el pago del tributo al César y la discusión con Pilato acerca de la naturaleza de su reino. No creo que de esos pasajes sea deducible una idea de lo que de es el Estado para Jesús, pero sí puede servir para determinar más exactamente el sentido de su misión. Con este último propósito los vamos a estudiar a continuación.

3.3.1. El tributo al César

La importancia del tema lo muestra la transcripción detallada que del pasaje hacen los tres sinópticos (Mc 12, 13-17; Mt 22, 15-22; Lc 20, 20-26). Mateo junto con los otros dos sinópticos, encuadra perfectamente el hecho: se reúnen fariseos y herodianos, a quienes Lucas llama espías que simulaban ser justos; lo que tratan es cogerle en alguna palabra con el objeto, añade Lucas, de entregarlo al poder y jurisdicción del gobernador.

Los saduceos no aparecen de inmediato y explícitamente en este pasaje, pero los tres sinópticos los introducen inmediatamente para plantearle otra tentación de estilo más religioso. Si estuvieron presentes o no, si a los herodianos se les puede considerar como saduceos en este caso concreto, no es de decisiva importancia. La pregunta por el pago del

tributo era una pregunta a la par religiosa y política, como es fácil de deducir después del análisis dedicado a los zelotes; es, si se quiere, la pregunta que define la posición ante el problema fundamental; si es de línea zelótica o si es de línea colaboracionista. Que Lucas los llame espías es, por demás, significativo, máxime se recalca la intención de entregarlo al procurador romano. Se trata, por tanto, de una pregunta política por todos sus costados y que va a contribuir más tarde a la condena de Jesús.

La posición para Jesús es sumamente delicada: si afirma sin más que se debe pagar tributo al César se pone frente al ala más auténtica del religiosismo Judío, frente a la parte rebelde de su pueblo representada por el movimiento de los zelotes; si afirma que no se debe pagar el tributo, se pone frente al poder romano, cuya autoridad se afirmaba precisamente en los impuestos. Que Jesús no respondió muy claramente en favor del pago de los impuestos, lo demuestra el que ante Pilato se le acusara de encontrar en Jesús alborotando al pueblo, prohibiendo pagar tributo al César, y diciendo que es el Mesías rey. No importa que así como suenan estas informaciones sean calumniosas; lo cierto es que si la vida y la predicación de Jesús hubiera dado la impresión de lo contrario, no hubiera habido base alguna para calumniarle en esta línea. Jesús, por tanto, daba ocasión para que pareciera ser un alborotador en la línea zelótica de prohibir los tributos y de proclamarse a sí mismo políticamente Mesías, liberador del poder extranjero.

La respuesta de Jesús, por tanto, ha de situarse en este contexto; se trata de una trampa política y él ciertamente no respondió con absoluta claridad, porque sus palabras -aquí o en otra ocasión- pudieron ser malinterpretadas. La interpretación que a continuación voy a proponer tiene en cuenta ambos extremos y procura atender a la complejidad de las palabras mismas de Jesús y a la situación en la que se encuentra.

La respuesta clave es: "lo que es del César, devolvédsele al César, y lo que es de Dios devolvédsele a Dios". Sobre el sentido de la frase vamos a numerar una serie de observaciones: 1) la frase puede ser una frase ya acuñada por los zelotes, cuyo sentido sería que efectivamente había que dar al César lo que era suyo y a Dios lo que era suyo; como todos los zelotes estiman que la soberanía de Israel es de Dios y no del César, en cuyo punto Jesús no entra; si así fuera, el primer sentido de la respuesta sería de respeto para la posición zelótica; Jesús no hubiera podido ser considerado por el pueblo como Mesías, si paladinamente hubiera proclamado la necesidad de pagar tributo al César. 2) La misma estructura formal de la frase no tiene claridad suficiente como para que ninguna de las dos partes se considere con toda la razón; es además, lo suficientemente ambigua para que los espías no puedan llevar a sus jefes una respuesta terminante; en otras palabras Jesús no les hace el juego. 3) Más aún, la estructura formal de la frase, prescindiendo ahora de su contexto histórico y de su contexto redaccional, es tautológica y formal: hay que dar a cada uno lo suyo; el problema empezaría tan sólo en la determinación de qué es de cada quién. 4) La referencia a la moneda en la que estaba inscrita la imagen del César hace avanzar el pensamiento: Jesús quiere hacer ver a los zelotes que hay afirmaciones de índole política, o mejor de índole profana, que no deben ser puestas en conexión directa con la relación del hombre y del pueblo de Dios; por decirlo así; la teología de Jesús de aquí un paso importante sobre la interpretación religiosa de los zelotes: podría pagarse impuestos -el carácter condicional de la hipótesis debe ser mantenida pues es un punto en que Jesús no entra de lleno y directamente- sin que eso suponga necesariamente una toma de posición

religiosa; naturalmente esto no implica que las realidades profanas puedan campar por sus respetos y que sobre ellas no quepa más que un juicio ético y no una valoración cristiana, sino solamente el reconocimiento de una justa autonomía y la distanciamiento entre lo que debe ser misión política de la fe y politización de lo religioso o si se prefiere religiosización de lo político. 5) En concreto, la interpretación teocrática nacionalista del estado no es la alternativa que Jesús propone frente al problema de la dominación romana; por un lado, la vertiente nacionalista le interesa menos, y, por otro, su verdadero interés está en lo que le ocurra al pueblo sean sus dominadores unos u otros. 6) La impresión de Jesús sobre los dominadores políticos está dada en otra ocasión: "sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos y los grandes los oprimen con su poder, pero no ha de ser así entre vosotros (Mc 10, 43-43). 7) En el tema semejante del tributo, cosa que lo debieran hacer tan sólo los extraños; esta tolerancia le permite no entrar en conflictos innecesarios. 8) Jesús afirma que no se puede dar al César lo que es de Dios, aunque no determine en este lugar qué es lo que es de Dios; el reino de Dios no debe entenderse en la línea categorial que es significativa por los impuestos; hay si se quiere una tolerancia del Estado como un medio necesario, pero desde luego no se puede sacar de aquí una teoría cristiana del Estado, pues ni lo que es el Estado ni lo que es el pago de impuestos o tributos es aquí el tema directo del pasaje.

El colofón de Lucas es de máximo interés: "y no pudieron acusarle por sus palabras ante el pueblo, y, admirados de su respuesta se callaron" (Lc 20,26). Esto prueba bien a las claras que no dio razón a los herodianos; si, por otro lado lo hubiera querido hacer, lo hubiera hecho de manera explícita. Pero, nos lo transmiten los tres sinópticos, Jesús era sincero, enseñaba el camino de Dios con verdad y no tenía acepción de personas pues no miraba al exterior de los hombres. A la pregunta capciosamente moral, pero moral, sobre la licitud de los impuestos Jesús responde más allá de la moral.

3.3.2. Mi reino no es este mundo (Jn 18, 33-40)

Donde termina el juicio de la misión política de Jesús es ante el representante político del poder romano. Ante el Sanedrín la acusación podía ser predominantemente religiosa, aunque como ya vimos, el problema era en el fondo socio-político: pero ante Pilato la acusación tendrá que ser predominantemente política. Sus acusadores van a recoger lo que podía parecer como político en la misión de Jesús para que Pilato les ayudase frente al pueblo para deshacerse de él. Era, en efecto, improbable que sin la ayuda del poder romano los jefes judíos pudieran liquidar a Jesús en el momento en que acababa de ser aclamado multitudinariamente por el pueblo. Examinaremos pues este último acto de la vida de Jesús.

El cuerpo de la acusación nos lo da Lucas (23, 2): perturbar a la nación, prohibir los impuestos, hacerse pasar por el Mesías Rey. Según Juan, se le acusa de malhechor, y el sentido de este término es absolutamente político, equivalente al de zelote, como lo prueba el contenido mismo de la acusación, toda ella política y subversiva. Pilato recoge perfectamente el sentido político de la acusación y según los cuatro evangelistas la fórmula tajantemente: "¿eres tú rey de los judíos?", formulación en la que coinciden los cuatro evangelistas, Juan con todo añade una aguda observación: Jesús quiere puntualizar la cuestión de Pilato y por eso le interroga: "¿dices esto por ti mismo u otros te lo han dicho de mí?" (18, 34). La puntualización era necesaria porque Mesías Rey de los judíos podía

tener un sentido diferente para un judío, para un romano. Los acusadores judíos juegan con esta ambigüedad, pero Jesús no. En el sentido en que Pilato pudiera haber investigado Jesús no era rey; en el sentido de una tradición mesiánica Jesús lo era, pero con una radical novedad sobre lo que judíos de su tiempo esperaban. En este contexto Jesús comienza explicar el sentido de su reino. Da un primer paso: "mi reino no es de este mundo; si el reino mío fuera de este mundo, los soldados míos lucharían para que no fuera entregado a los judíos; más el reino mío no es de aquí" (Jn 18, 36) por lo tanto, Jesús no retira la ambigüedad de la palabra reino; si su reino no tuviera nada que ver con lo que un procurador romano entendía por tal, Jesús hubiera retirado absolutamente el reino, y, sin embargo, no lo hace sino que lo mantiene taxativamente, a pesar de los malentendidos a los que se presta. Dicho en términos modernos Jesús mantiene un cierto carácter político de su misión por más que el término "político" se preste a equívocos; pero el retirar el término se prestaría a equívocos peores, porque efectivamente en su misión hay una dimensión política. Pero inmediatamente empieza a establecer las diferencias; mi reino no es de este mundo, donde no debe olvidarse el carácter peyorativo que tiene el término en el vocabulario de Juan; el elemento diferenciativo es que el reino de Jesús no cuenta con soldados; es decir, no tiene una organización estatal.

Ante la ulterior inquisición de Pilato, que claramente ha apreciado la confesión de que Jesús tiene un reino, Jesús explica positivamente su condición: "tu dices que soy rey. Yo he nacido para esto y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es la verdad, oye mi voz" (Jn 18,37). Aquí está la esencia de su reino: dar testimonio de la verdad. El término hay que tomarlo en todo su significado: 1) la verdad de la que se habla no es ninguna verdad especulativa e inoperante sino una verdad efectiva y total, la verdad de lo que es el mundo, de lo que debe ser y de lo que le va a ocurrir; 2) Jesús ausenta el carácter judicial y dominante de su misión, de su verdad, aún respecto de este mundo, en cuanto este mundo es configurador de la existencia de los hombres; 3) desde esta verdad total hay que ser testigo, anunciador, efector de esa verdad, dominador del mal, porque este mundo ya está juzgado y lo que la historia cristiana debe hacer es consumar este juicio; 4) es una verdad cuyo efecto es la libertad, la verdad que hace libre a los hombres; 5) hay que ser de la verdad para poder escucharla, hay que hacer esa verdad para poder recibirla en toda su limpidez y plenitud.

Ante esta explicación Pilato no acaba de comprender, pero vislumbra que la acusación no tiene el craso sentido político que hipócritamente han presentado los príncipes de los sacerdotes. Para librarse del acusado, lo remite según Lucas a Herodes²⁴. Lo interesante en el relato de Lucas, único referente en este punto, es el silencio de Jesús frente a que quien sería su autoridad oficial por ser galileo; lo cual está muy en línea con toda su actitud ante las autoridades de su tiempo. La treta no le vale a Pilato y de nuevo se halla ante su acusado, forzado a tomar una decisión. Ve, efectivamente que no es un perturbador del pueblo (Lc 23, 14).

Para salir del paso Pilato, según los cuatro evangelistas introduce la elección entre Barrabás y Jesús. Como es sabido, M. Goguel, opina que la escena no es histórica: el mismo Cullmann reconoce que hay dificultades desde un punto de vista jurídico, pero juzga que no son insuperables. También Brandon rechaza el hecho por su intrínseca improbabilidad y por el silencio de esta costumbre de librar a un condenado por parte de Flavio Josefo. Sea o

no una reconstrucción por razones apologéticas el sentido desde un *logos* histórico es de primera importancia.

Barrabás era ciertamente un zelote. Se trata de un sedicioso, de un rebelde (*stasiastos*) que había matado en una insurrección (*te stasei*), a quien le va a favorecer la multitud (*o ojlou*). Tanto para Brandon como para Cullmann, Barrabás era un zelote²⁴. Incluso Schlier considera a Barrabás como un "revolucionario mesiánico". En la narración por tanto, de los evangelistas puede verse un afán apologético de mostrar, por un lado que los romanos hicieron todo lo posible por salvar a Jesús; por otro, exculpar a Jesús de ser un sedicioso del estilo de Barrabás. Pero tras esta superficie apologética puede descubrirse estratos más profundos.

Desde luego, hay que dar la debida importancia a que en la elección a gritos de la masa tuvieron gran parte las maniobras de los príncipes de los sacerdotes. Lo cual probaría que para su situación era más peligrosa la posición de Jesús que la de Barrabás; pero su posición era lo que era para su convivencia con el poder romano. Parece, pues, desprenderse que Jesús ofrecía más peligro político para la estructuración de la organización socio-religiosa-política; de hecho ya Caifás (Jn. 11, 50) previó que era hacer morir a un hombre, y no que toda la nación pereciera.

Sin embargo, está el repudio del pueblo, cuya presentación puede tener también razones teológicas, pero de la que cabe también otra explicación sociológica. Los evangelistas no se cansan de repetir la popularidad de Jesús, su aceptación por parte del pueblo; es uno de los motivos por los que las autoridades no se atreven a prenderle durante la Pascua. ¿Cómo puede explicarse, por tanto, este repentino cambio a favor de Barrabás? Tal vez puede suponerse que la ambigüedad política de la posición de Jesús acabó por desconcertar al pueblo, que ve en Barrabás una posición mucho más nítida en su lucha contra los romanos. Si así fuera, tendríamos una nueva prueba indirecta del especial carácter político de la misión de Jesús. Juan subraya, con todo, que los gritos de crucifixión son de los sumos sacerdotes y de los guardias (19, 6), lo cual nos debe llevar a interpretar este último párrafo desde el anterior. La ambigüedad de la misión política de Jesús era más peligrosa para los inmediatos dominadores sociales del pueblo que la lucha de los zelotes contra el poder político romano, de ahí que esté mal propuesta la cuestión tantas veces propuesta de por qué Jesús no protestó y luchó tan directamente contra el dominador romano; a Jesús este problema le interesaba menos que la inmediata opresión socio-religiosa a la que se veía sometido el pueblo; y contra ésta luchó hasta la muerte.

Sólo en este momento, al ver la vacilación de Pilato, los judíos apelan claramente a la acusación religiosa de que Jesús se tiene por Hijo de Dios. Desde luego, esta acusación es también de tipo político, según la tradición usual de divinizar a los emperadores y reyes de la tierra; Jesús es rey en este mundo porque es Hijo de Dios, por que, funda su derecho a reinar en este mundo por su condición de Hijo de Dios; los sacerdotes han visto claramente que pierden su dominio religioso teocrático con la especial aproximación a Dios que Jesús anuncia. Pilato queda con esto más perturbado y pretende interpelar de nuevo a Jesús, quien no le responde. Sólo cuando Pilato pretende afirmar su poder absoluto: "¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?". Jesús le responde con una sentencia

bien difícil de interpretar: "no tendrías sobre mí ningún poder si no te hubiera sido dado de arriba; por esto, el que me ha entregado a ti tiene un pecado mayor" (Jn 19, 9-11).

La dificultad de la sentencia está en el "por esto": el poder dado de arriba y los que le han entregado parecen estar en contradicción. Desde luego, Jesús afirma que Pilato no tiene más poder que el que le haya sido dado de arriba; que por tanto toda extralimitación hace de su poder una acción despótica. Puede significar que Jesús no estaría ahora en sus manos, si el Padre no lo hubiera dispuesto así, pero esto no puede indicar que haya sido el Padre quien le haya entregado a su poder. Finalmente, la implicación del "por esto" junta la responsabilidad de Pilato con la de los Judíos que le han entregado: también Pilato tiene pecado por no haber sabido utilizar el poder que ha recibido de lo alto, pero el mayor pecado está en los judíos que le han entregado. La conclusión es obvia: la muerte de Jesús es un asunto judío-romano; por su doble vertiente es político y es además religioso.

Que esto sea así lo prueba la última amenaza de los judíos que se amparan en la apariencia objetiva política de la misión de Jesús: "todo el que se hace a sí rey, contradice al César" (Jn 19, 12). Es claro, pues, que Jesús sostuvo hasta el fin su condición de rey, una condición ambigua de la que ni siquiera ante la muerte se retractó. Y la muerte fue de crucifixión, es decir, el castigo usual de los reos políticos en la línea zelótica. Jesús no fue capaz de superar su propia apariencia, pero él sabía bien que esa apariencia le iba a llevar a donde le llevó: y, sin embargo, no cambió de apariencia.

4. Conclusión

Pensamos que esta re-lectura de la vida de Jesús es indispensable para desprivatizar la usual lectura de su vida y para situarla en su contexto real-histórico, que es el único que nos da la totalidad última y concreta de su vida y del sentido de su vida. Esta re-lectura no implica que deban quedar anulados otros tipos de análisis, sin los que esta totalidad concreta, que aquí propugnamos quedaría empobrecida. Teniéndoles en cuenta hemos hecho esta re-lectura, lo cual nos ha obligado a no absolutizar la dimensión política de la vida de Jesús. Quizá con ello algunos puedan quedar defraudados así como otros quedarán alterados. Pero los hechos están ahí, algunas de las exégesis pueden ser consideradas problemáticas, pero el conjunto de datos y la coherencia encontrada sobre todos ellos pueden ser suficiente prueba de que el análisis fundamental no está exagerado.

Artículo publicado en Estudios sociales 7 (1972) 81-105; reimpresso en Búsqueda 3 (1973) 24-45 y en Teología política, San Salvador, 1973, pp. 23-43.

1S.G.F. Brandon, *Jesus and the zealots*, New York, Scribner's Sons, 1967; el libro puede tener sus exageraciones de interpretación, pero tiene asimismo un tal aporte de datos y de bibliografía, que resulta básico para el tratamiento de nuestro tema.

2Cfr. *ibid.*, p. 26.

3La crucifixión va a tener un sentido estrictamente político en toda esta época y conviene subrayarlo desde ahora para evitar consideraciones demasiado espiritualistas y ahistóricas sobre la misma.

4Desde la Torre Antonia se dominaba todo lo que podía ocurrir en él.

5Cfr. S.G.F. Brandon, *Jesus and the zealots*, op. cit. 69 ss.

6Que de los esenios hayan salido hombres de índole profética pública, tal vez Juan el Bautista, no invalida esta caracterización general.

7XVIII, 23-25.

8Cfr. S.G.F. Brandon, *Jesus and the zealots*, op. cit. c 1.

9Cfr. *ibid.*, c. 5.

10O. Cullmann, *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid, Taurus, 1961, p. 58.

11Para una breve exposición del tema puede verse H. Schlier, *Problemas exegéticos fundamentales del Nuevo Testamento*, Madrid, Fax, 19, pp. 273-283.

12*Ibid.*, p. 278.

13*Ibid.*, p. 282.

14*El Evangelio según san Lucas*, Barcelona, Herder, 1968.

15Este paradójicamente pues la confesión de Hijo de Dios no hecha por la carne y la sangre parecería que no podría llevar a Pedro a una interpretación carnal de su mesianismo.

16O. Cullmann, *El Estado en el Nuevo Testamento*, op. cit., pp. 34.

17*Ibid.*, p. 35.

18*Ibid.*, p. 36.

19*Ibid.*, p. 36.

20S.G.F. Brandon, *Jesus and the zealots*, op. cit., p 56.

21*Guerra de los judíos*, VII, 416-419.

22O. Cullman, *El Estado en el Nuevo Testamento*, op. cit., p. 63.

23*Ibid.*, p. 64.

24En general, el ensamblaje de los textos de la Pasión no es fácil pero al situarnos nosotros en una línea más teológica que estrictamente exegética, el carácter construido de los relatos evangélicos, más bien nos favorece que perjudica.

25No puede haber ninguna duda, se trata de un levantamiento zelote; y Barrabás era un zelote. El ponerle al mismo nivel de Jesús manifiesta que para los romanos se trataba en ambos casos del mismo delito y de la misma condena, q, c, 62.

<http://www.geocities.com/teologialatina/revista.html>