

Michel Gourgues

Los salmos y Jesús
Jesús y los salmos

2.ª edición

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
ESTELLA (Navarra)
1980

Un tema apasionante y que nos afecta directamente.

Enfrentado, como todos nosotros, aunque de otra manera, con una tarea que realizar, con una vida que inventar, **Jesús** meditó la escritura para descubrir en ella una luz que diera sentido a su existencia cotidiana, para averiguar en ella la voluntad del Padre. Entre los textos de la escritura los salmos, oración del pueblo, ocupan un lugar privilegiado. ¿Qué salmos utilizó Jesús para expresar su misión?

Los primeros cristianos, guiados por el espíritu, intentaron percibir el sentido profundo de las palabras y de los hechos de Jesús, comprender en concreto cómo aquel a quien reconocían como el mesías pudo ser condenado a muerte. Para ellos los salmos fueron una luz.

También **hoy nosotros** aprendemos de Jesús y de nuestros primeros hermanos cristianos a releer nuestra vida a la luz de los salmos. Nos los presentó ya el cuaderno n.º 11; otro cuaderno, el n.º 10, nos mostró cómo los autores del Nuevo Testamento escribieron la vida de Jesús "según las escrituras". Con este último cuaderno podremos completar el cuadro.

Pero además tendremos aquí una excelente introducción para la inteligencia de los evange-

lioso. A veces nos admiraremos de la parte tan importante que se le concede a la creatividad de los primeros discípulos; nos resultará sorprendente, sobre todo, aquella nueva inteligencia que les da el espíritu "guiándolos hacia la verdad completa".

Michel GOURGUES, joven dominico canadiense, enseña en el colegio dominicano de filosofía y teología de Ottawa. Su tesis sobre la actualización del Sal 110 en el Nuevo Testamento! le había preparado para tratar el tema con maestría.

Ha sido una casualidad que el cuaderno anterior lo presentase un benedictino belga y éste un dominico canadiense. Es una alegría para nosotros ver cómo se establece una comunión, por encima de las fronteras, en torno a nuestra revista. Gracias a los dos por esta prueba de aprecio.

Etienne CHARPENTIER

¹ M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Ps 110. I dans le N. T.* Gabalda, París 1978, 270 p.

1. LA LECTURA CRISTIANA DE LOS SALMOS HERENCIA Y NOVEDAD

*Todo lo escrito en la ley de Moisés
y en los profetas y salmos acerca de mí
tenía que cumplirse (Lc 24, 44)*

La exploración que vamos a realizar juntos intenta profundizar en el evangelio bajo un aspecto particular: la buena nueva de Jesucristo en la relación que guarda con los salmos. Más en concreto, vamos a intentar descubrir: 1) cómo utilizó Jesús los salmos, expresión por excelencia de la oración de su pueblo; 2) cómo leyeron e interpretaron los salmos las primeras comunidades cristianas en función de Jesús.

Los salmos utilizados por Jesús; los salmos aplicados a Jesús: aunque delimitado de esta forma, el objeto de nuestro estudio encierra una materia bastante abundante. Para darse cuenta de ello, basta una ojeada al cuadro general de la página 62, a pesar de que ese cuadro no recoge más que los salmos puestos en el Nuevo Testamento en relación con Jesús; no se mencionan allí, por ejemplo, todos los que figuran, en san Pablo o en otros

lugares, en las exhortaciones, en los enunciados teológicos o en las evocaciones del pasado de Israel. Un exegeta americano ha señalado nada menos que 265 referencias a los salmos en el Nuevo Testamento.¹

Como indica el título de este cuaderno, nuestro estudio comprende dos etapas centrales. La etapa "los salmos y Jesús" nos conducirá a través del camino de fe de las primeras comunidades cristianas. Cuando éstas intentaron descifrar a la luz de la resurrección el significado pleno del "acontecimiento Jesús", se volvieron a las escrituras, especialmente a los salmos. ¿Qué papel representó este recurso a los salmos en la iluminación, la comprensión y la expresión del misterio? Es curioso compro-

¹ H.M.Shires, *Finding the Old Testament in the New*. Filadelfia 1974, 219-227.

bar cómo, al estudiar la aplicación de los salmos a los *diversos* aspectos del misterio de Cristo, se puede seguir la evolución de la fe pascual y señalar los ejes principales de una "cristología del *Nuevo Testamento*". Así, pues, este recorrido nos orienta hacia Cristo, es decir, hacia el reconocimiento creyente después de la pascua.

La otra etapa, "Jesús y los salmos", nos orienta hacia Jesús, hacia el acontecimiento pre-pascual. ¿Cuál fue el lugar de los salmos en la enseñanza, la oración, la predicación de Jesús? ¿En qué sentido los utilizó? ¿Se sirvió de ellos para expresar algo a propósito de sí mismo, de su persona, del sentido de su obra y de su misión? ¿Había, en la utilización de los salmos **por parte de** Jesús, algo que preparase y suscitase de algún modo la utilización de los salmos **a propósito de** Jesús?

Antes de buscar la respuesta a estas cuestiones, vamos a situar brevemente, en un primer capítulo, dentro de su propio contexto, este proceso de relectura de las escrituras y de los salmos que atestigua el *Nuevo Testamento*. ¿Pueden señalarse las "condiciones de posibilidad", los presupuestos, los fundamentos, los antecedentes, los rasgos originales de esta actitud? En otras palabras, ¿qué es lo que hizo posible, en su origen, la lectura cristiana y cristológica de los salmos? ¿Había en el judaísmo contemporáneo algunos factores que favorecieran el tipo de utilización que siguieron Jesús y la primitiva iglesia de las escrituras y de los salmos?

Este estudio del proceso seguido por las primeras comunidades debería permitirnos percibir mejor el significado y el *valor* de los salmos para nosotros en la actualidad, iluminar nuestra propia forma de leerlos, de interpretarlos, de rezarlos. Esto nos pondrá además en presencia de cierta manera de profundizar en la fe y de expresarla, de cierto tipo de "teología" y de lenguaje simbólicos cuya riqueza y fuerza evocadora puede resultarnos muy útil conocer.

1. Los salmos en el interior de las escrituras

Hablamos de interpretación y de actualización de las escrituras. ¿Qué es lo que designan exactamente las escrituras para Jesús, para los autores del *Nuevo Testamento* y para el judaísmo contemporáneo? ¿Y qué lugar ocupan en ellas los salmos?

"LA LEY, LOS PROFETAS Y LOS OTROS ESCRITOS"

Esta es la división en tres partes de la biblia hebrea.

1. La ley de Moisés o **Torah** comprende los cinco libros (Gén, Ex, Lev, Núm, Dt) que forman el Pentateuco.

2. Los profetas, en hebreo **Nebiim**, se subdividen en profetas primeros o anteriores, que corresponden a lo que nosotros llamamos los "libros históricos" de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, y en profetas últimos o posteriores. Estos comprenden a los tres mayores, Isaías, Jeremías y Ezequiel, y luego a los doce profetas menores.

3. En cuanto a los escritos, no tenían aún una designación concreta, al parecer, cuando en el siglo II a. C. el nieto de Jesús ben Sirac emprendió la traducción en griego del libro escrito por su abuelo (es el libro que llamamos **Sirácida o Eclesiástico**, que no forma parte de la biblia hebrea); en efecto, el traductor indica en un prólogo muy elegante que su abuelo "se había dedicado intensamente a leer la ley, los profetas y los **restantes libros paternos**" (v. 10). Al conjunto de escritos no contenidos en la **Torah** ni en los **Nebiim** se les llama a veces globalmente "los salmos"; tal es el caso, por ejemplo, de Lc 24, 44. Pero la apelación habitual es "*los escritos*" (**Ketubim**). Son once y pertenecen a géneros literarios muy diversos; entre ellos se sitúan los salmos (**Tehillim**), que se atribuían a *David*, el rey poeta y músico.

La delimitación oficial y definitiva de la biblia hebrea no se llevaría a cabo hasta finales del siglo I p. C. Pero parece ser, según los escritos de Qumran y del *Nuevo Testamento*, que la colección de libros canónicos estaba ya fijada en tiempos de Jesús. En Mt 23, 35, éste habla de "*toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías, hilo de Baraquías*". Jesús alude entonces al primero y al último libro de la escritura que él conocía. Efectivamente, el asesinato de Abel se nos narra en el **Génesis**, el primer libro de la ley, y el de Zacarías en el último de los escritos, el segundo libro de las Crónicas.

IMPORTANCIA DESIGUAL DE LAS DIVERSAS PARTES -PRIORIDAD DE LA TORAH

Para un judío de aquella época, no todos los libros de la escritura ocupan el mismo rango. La **Torah** goza desde

luego de una prioridad indiscutible, hasta el punto de que a veces el conjunto de las escrituras se designa simplemente como "la Torah", con el nombre de su parte **más** importante. Lo vemos en san Pablo; por ejemplo, en 1 Cor 14, 21 introduce una cita de Isaías, que pertenece a los profetas, con la fórmula: "*En la ley está escrito,...*". En Jn 15, 25, hace lo mismo Jesús cuando afirma: "**Así se cumple lo escrito en su ley: Me odiarán sin razón**"; pues bien, este pasaje no **está** sacado de uno de los libros del Pentateuco, sino del libro de los salmos (Sal 35, 19).

Esta importancia de la **Torah** procede por un lado de la representación que se **hacían** de su origen. Mientras que las otras partes de la escritura habían sido inspiradas por Dios, creían que la **Torah** procedía directamente de él. Como Dios mismo, la leyes eterna y algunos rabinos de finales del siglo I la describieron como preexistente ("al principio era la ley"), viendo en ella "el instrumento por el que fueron creados este mundo y el mundo venidero" (*Sifre Ot* 9, 22); afirmaban además que la ley fue entregada a Moisés ya escrita, mientras que los hombres intervinieron en la redacción de los demás escritos.

Por otro lado, éstos no tienen autoridad ni pueden ser admitidos en las escrituras más que en la medida en que su contenido está de acuerdo con el de la **Torah**. Así, por ejemplo, se dudó mucho tiempo en reconocer los capítulos 40-48 de Ezequiel porque se preguntaban si su descripción del porvenir podía realmente entrar en las perspectivas de la **Torah**. El tono inusitado del **Qohélet** y el enigmático **Cantar de los Cantares** suscitaban también algunas dificultades.

Entonces, si la **Torah** es la que permite juzgar de lo demás, por así decirlo, es porque en ella **está** ya todo contenido de alguna manera y porque los demás libros, los profetas y los escritos, no hacen en cierto modo más que desarrollar, explicitar y profundizar en lo que Dios mismo había confiado a Moisés. En diversas épocas y en función de las nuevas situaciones, algunos autores humanos, profetas o sabios, se esforzaron en recoger, releer y traducir el dato inmutable de la **Torah**. Esta concepción de la escritura y de las relaciones entre sus diversas partes contiene ya en sí misma la idea de actualización que vamos a comentar a continuación.²

2. La herencia o la actualización de las escrituras en el judaísmo contemporáneo de Jesús

Actualizar es señalar cómo un texto, escrito en otra época en función de un contexto histórico diferente, me concierne a mí, se aplica a la situación concreta que estoy viviendo yo ahora.

Releer la escritura en función del presente: eso es lo que hicieron las primeras generaciones cristianas cuando reconocieron en el presente del "acontecimiento Jesucristo" el hecho decisivo y la consumación del plan de Dios. ¿Era la suya una innovación completa? ¿O ese proceso de actualización de la escritura formaba parte de la herencia judía de las primeras comunidades?

De hecho, la fe y la esperanza de Israel legaron al cristianismo lo que podríamos llamar los presupuestos o los fundamentos teóricos de lo que, a partir de una lectura actualizante renovada sin cesar, se convertirá en la lectura cristológica definitiva de la escritura.

a. LOS FUNDAMENTOS

La actualización de la escritura supone ya admitido cierto número de puntos esenciales. La convicción de que una palabra dirigida en una época determinada a una comunidad determinada, que vive una experiencia determinada, conserva su valor en otra época para otra comunidad que comparte otra experiencia, se basa en ciertas convicciones todavía más fundamentales que la iglesia recogió de la tradición judía y que vamos a examinar brevemente.

La escritura, palabra de Dios

La primera convicción, evidentemente, es que la escritura es la palabra de Dios. Transmitida directamente a Moisés o inspirada a unos autores humanos, la palabra consignada en la escritura es lo que permite conocer la voluntad de Dios, el camino y el alcance de sus designios.

La iglesia conservará naturalmente esta convicción fundamental. Esta se expresa de diversas maneras a tra-

² Puede leerse "...Según las Escrituras" (Cuadernos bíblicos n. 10); C.H.Dodd, *Conformément aux Ecritures*. Seuil, París 1968, 146 p.; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'A. T. d'après le N. T.* Cerf, Paris 1962, 535 p.

vés de todo el Nuevo Testamento. Recordemos solamente algunos ejemplos sacados de los primeros capítulos de los **Hechos** y que presentan concretamente a los salmos como palabra de Dios: *"Hermanos, tenía que cumplirse lo que el Espíritu Santo había predicho en la escritura; lo que dice David..."* (Hech 1, 15); *"...que Dios anunció por boca de los santos profetas antiguos..."* (Hech 3, 21); *"Tú (Señor) le inspiraste a tu siervo, nuestro padre David..."* (Hech 4, 25).

El autor de la carta a los hebreos (1, 1s) no hace más que expresar la convicción común: *"En múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por un Hijo..."*.

Valor permanente

Por ser palabra de Dios, expresión de su voluntad y de sus designios, la escritura guarda un significado y un valor permanentes. Tal palabra, tal precepto, tal episodio, aunque se refieran al pasado, tienen un sentido y un relieve que afecta a todas las generaciones, aunque sólo sea porque revelan un aspecto del rostro de ese Dios en el que siguen creyendo y del que puede pensarse que sigue siendo siempre el mismo, que busca el mismo designio, que despliega la misma acción y la misma iniciativa en favor de los hombres. Y esto es así porque "la palabra antigua sigue siendo válida y porque tiene siempre algo que decir para ayudar a vivir la situación actual"; por eso, es posible consultarla "a partir de esa situación nueva, a fin de descubrir en ella nuevas dimensiones, con la ayuda de ese nuevo punto de vista".³

Cuando el éxodo, por ejemplo, Israel se había rebelado contra Dios en el desierto. El Sal 95, volviendo sobre aquella experiencia vivida antaño por el pueblo entero, sacó de ella una enseñanza válida para el hoy de cada individuo: *"No endurezcáis el corazón como en Fuente del Careo, como el día de la prueba en el desierto"* (Sal 95, 8). El autor de la carta a los hebreos, a su vez, se sirve de esta amonestación del Sal 95 y la aplica a los creyentes de su época. El "hoy" de ese salmo, afirma, vale todavía para nosotros, a pesar de que nos hemos hecho *"compañeros del mesías"* (Heb 3, 14): *"Cuidado, herma-*

nos, con que ninguno de vosotros tenga un coruñn dañado por la incredulidad, que lo haga desertar del Dios vivo; no, mientras resuena ese hoy; animaos unos a otros, día tras día, para que ninguno se endurezca seducido por el pecado" (Heb 3, 12s).

La palabra dirigida en otro tiempo a los padres por los profetas sigue siendo válida para nosotros, a quienes Dios ha hablado en un Hijo.

La espera de los últimos tiempos

Mencionemos finalmente otro factor especialmente presente en el judaísmo contemporáneo de Jesús y que les disponía para una relectura de la escritura en función del presente y sobre todo del porvenir. Se trata de la certeza, bastante extendida por entonces -hablaremos más adelante de ella-, de que la historia de la salvación llega a su término, a su culminación, de que están cerca los últimos tiempos. Este convencimiento, del que veremos cómo se tradujo en múltiples visiones, les llevaba a escudriñar los textos antiguos para descubrir en ellos el rostro del porvenir, del término de los designios de Dios. Así, por ejemplo, antes de aplicarse a Cristo en el Nuevo Testamento, el Sal 2 (*"El Señor me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy..."*) había sido ya interpretado en relación con el mesías venidero en el judaísmo.

b. LA PRACTICA: LUGARES PRIVILEGIADOS DE ACTUALIZACION

Hemos señalado hasta ahora las grandes convicciones fundamentales que se presuponen para una actualización de las escrituras. Pero ¿qué es lo que ocurre en concreto? ¿Cuál era la práctica efectiva? ¿Es posible señalar en el judaísmo contemporáneo de Jesús algunos lugares privilegiados de la actualización de la palabra de Dios?

La reunión sinagoga

Tuvieron que concurrir diversos factores para preparar la idea cristiana de que la **Torah** es una prefiguración que aguarda su cumplimiento. Entre ellos hemos de

³ F. Dreyfus, *L'actualisation á rintérieur de la Bible*: Revue Biblique (1976) 193.

situar sin duda en lugar preeminente el tipo de estudio y de meditación de la escritura que se practicaba en las sinagogas. En la organización de los oficios del sábado, centrados por completo en la audición de la palabra, todo contribuye a subrayar el significado y la actualidad permanente de la misma, los ecos que encontró en el pasado del pueblo creyente, sus implicaciones para el presente y para el futuro.

Veamos brevemente cómo los diversos elementos del oficio sinagoga se orientaban en este sentido.

En primer lugar estaban **las lecturas de la escritura: "Moisés y los profetas que se leen todos los sábados"**. En tiempos de Jesús no existía todavía un leccionario oficial; por eso parece ser que no había uniformidad en cuanto al número y elección de las lecturas. En algunas sinagogas sólo se hacía una lectura, sacada de la **Torah**. Pero se extendió la costumbre de hacer tras la lectura de la ley otra lectura de los profetas. El Nuevo Testamento atestigua esta práctica en algunos pasajes. En Lc 4, 17, por ejemplo, Jesús lee al profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret. También se lee la ley y los profetas en el oficio sinagoga de Antioquía de Pisidia en el que participa Pablo (Hech 13, 15).

La segunda lectura, la de los profetas, se escogía en función del tema, que tenía que estar en armonía con el de la primera lectura. Hay así una prolongación de la una a la otra, de forma que la lectura de los profetas se considera como una explicitación y una especie de comentario de la **Torah**. El mensaje profético se presenta como el eco y la actualización del de la ley. Por eso en Palestina se designa la lectura de los profetas con el nombre de **Ashlemata**, es decir, "cumplimiento".

Las traducciones y comentarios. Las lecturas se hacían en hebreo, pero como en la mayor parte de Palestina, y concretamente en Galilea, el arameo era la lengua corriente, era preciso traducirlas. Esta función le correspondía al que se llamaba el **meturgeman**. Tras la lectura de cada versículo, éste improvisaba de memoria su traducción. De hecho, esta traducción o **tárgum** constituye muchas veces una interpretación del texto bíblico.⁴ A fin de tornarlo más asequible e incisivo y hacer que resaltase el vínculo temático entre las lecturas, el traductor no tenía escrúpulos en introducir ciertas explicaciones, en

ilustrar y parafrasear el texto. Esto habría de nuevo una puerta a la actualización de la escritura.

El **tárgum** de Ex 12, 42 nos ofrece una ilustración muy elocuente de lo que es un **tárgum** y de cierto tipo de aproximación a la escritura. Ex 12, 42 recuerda la liberación del éxodo y formula el sentido y la prescripción de la pascua: *"Noche en que veló el Señor para sacarlos de Egipto: noche de vela para los israelitas por todas las generaciones"*.

En vez de atenerse simplemente a la traducción de este versículo, el **tárgum** introduce un largo desarrollo conocido con el nombre de **poema de las cuatro noches**. Según los especialistas, este poema se remonta al siglo I de nuestra era y puede por tanto atestiguar del significado que se le concedía a la fiesta de la pascua judía en tiempos de Jesús y del Nuevo Testamento. La mención en Ex 12, 42 de esta noche pascual que conmemora la liberación del pueblo lleva al **tárgum** a recordar algunas de las grandes hazañas de Dios que se realizaron de noche (noche de la creación, noche de la promesa a Abrahán); luego sitúa en una noche semejante a la de la pascua y a la de la salida de Egipto la liberación escatológica definitiva. Durante esta última noche es cuando vendrá el mesías. La última intervención de Dios en favor de su pueblo tendrá lugar durante la noche pascual, lo mismo que su intervención en el éxodo. Así, a la luz del acontecimiento salvífico por excelencia, que ocurrió en la noche pascual, el targumista relee el pasado (creación, promesa a Abrahán) y proyecta su mirada hacia el futuro. En otras palabras, señala en qué concierne al presente el hecho pasado referido en Ex 12, 42: se invita a los oyentes a la esperanza, con la certeza de que la salvación de Dios se actualizará en el futuro, como ocurrió ya en diversas ocasiones y de diversas maneras a través de los tiempos.

Volvamos al oficio sinagoga!. Después de la segunda lectura sacada de los profetas, se cantaba un salmo escogido en función del tema de las lecturas. Luego tenía lugar la homilía. Así es como ocurre por ejemplo en Hech 13, 15: *"Acabada la lectura de la ley y los profetas, los jefes de la sinagoga les mandaron a decir (a Pablo ya sus compañeros): Hermanos, si queréis pronunciar unas palabras para exhortar al pueblo, hablad"*.

La lectura de los profetas, las traducciones y el canto de los salmos: todo esto se dirigía a hacer que se percibiera el eco de la palabra a través del tiempo. La homilía pretendía a su vez mostrar cómo la palabra que habían

⁴ Para una presentación clara y concisa de los tárgumes, cf. A. Paul, *Intertestamento* (Cuadernos bíblicos, 12), 26-33.

escuchado volvía una vez más a resonar en el hoy de sus oyentes. El oficio sinagoga era realmente el lugar de actualización y de resonancia de la palabra, como explica muy bien C. Perrot: ¿Cómo hacer eco a la palabra de Dios? ¿Cómo hacerla resonar plenamente, hasta que alcance directamente al creyente en su vida de hoy? Los sabios de la antigua sinagoga supieron encontrar a esto una respuesta concreta. La mañana del sábado, el texto de la **Torah** no se presenta, por así decirlo, en estado de aislamiento; al contrario, las diversas lecturas, en un juego incesante de comparación de textos, llevan al oyente a insertarse a sí mismo en esta fusión siempre nueva de sentido. Como si fueran espejos, los textos reflejan la palabra sagrada, arrastrando al creyente en el movimiento de su despliegue. El texto no sólo es explicado, sino que continúa en cierto modo su camino provocando al oyente y a todo el grupo al descubrimiento renovado de la palabra viva".⁵

La actividad teológica - La "tradición de los antiguos"

Levantar un puente entre el misterio y los designios de Dios, por una parte, y el hoy de los hombres, por otra: ésta es por excelencia la misión del profeta, al que le vendrá muy bien aquella definición del poeta que proponía Mallarmé: "Un hombre encargado de ver divinamente". Cuando dejó de haber profetas -así es como se velan las cosas en tiempos de Jesús, tal como diremos en el siguiente capítulo-, esta función le correspondía al teólogo, al escriba, al rabino. Con la diferencia de que el escriba, para iluminar la actualidad de los hombres, tiene que basarse en una palabra ya pronunciada, la que está consignada en la escritura.

Así es cómo al lado de la ley escrita se fue formando poco a poco una ley oral. Esta comprende todo el conjunto de "la tradición de los antiguos", todos los elementos y toda la casuística deducidos de la escritura por los especialistas, deseosos de actualizar, de explicitar y de adaptar la palabra de Dios a las situaciones nuevas y a todas las circunstancias de la vida. La **Torah** oral llega a gozar

⁵ C. Perrot, *La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère*: "La Maison-Dieu" 126 (1976) 39. Resumen en *Según las escrituras*, 34.

LAS CUATRO NOCHES

a) *Texto hebreo*

"Noche en que veló el Señor para sacarlos de Egipto: noche de vela para los israelitas por todas las generaciones" (Ex 12, 42).

b) *Traducción del targum*

Es una noche de vela y predestinada para la redención en nombre de Yavé en el momento en que salieron de Egipto los hijos de Israel, liberados.

Pues bien, hay cuatro noches inscritas en el *Libro de las Memorias*. La primera noche, cuando Yavé se manifestó en el mundo para crearlo. El mundo era confusión y caos y las tinieblas se extendían sobre la superficie del abismo. y la palabra de Yavé era la luz y brillaba. y la llamó *Noche primera*.

La segunda noche, cuando Yavé se apareció a Abrahán de cien años y a Sara, su mujer, de noventa años, para realizar lo que dice la escritura. ¿Es que Abrahán a los cien años va a engendrar y su mujer Sara, a los noventa años, va a dar a luz? E Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido en el altar. Los cielos descendieron y se bajaron e Isaac vio sus perfecciones y sus ojos se cegaron a causa de sus perfecciones. Y la llamó *Noche segunda*,

La tercera noche, cuando Yavé se apareció a los egipcios en medio de la noche; su mano mataba a los primogénitos de los egipcios y su diestra protegía a los primogénitos de Israel, para que se cumpliera lo que dice la escritura. Mi primogénito es Israel. Y la llamó *Noche tercera*.

La *cuarta noche*, cuando el mundo llegue a su fin para ser redimido, se rompan los yugos de hierro y queden aniquiladas las generaciones perversas y Moisés suba del medio del desierto (y el rey mesías venga desde lo alto). El uno marchará a la cabeza del grupo y el otro marchará a la cola del grupo y su palabra marchará entre ambos, y yo y ellos marcharemos juntos. Es noche de pascua para el nombre de Yavé, noche reservada y fijada para la redención de todas las generaciones de Israel.

leñ. Diez Macho, ed., *Ms Neophyti I, II Exodo*. CSIC, Madrid 1970, 3125).

prácticamente de la misma autoridad y prestigio que la **Torah** escrita, ya que su misión es completarla y explicarla para hacer que pueda aplicarse al presente de cada generación.

Nos encontramos aquí con la aplicación de los principios que sirvieron de base a la actualización de las escrituras, a saber, que la palabra de Dios conserva un valor y un significado permanentes. Este significado es el que desean descubrir y poner de manifiesto las investigaciones de los escribas y el **Midrash** al que éstas conducen.

3. La novedad o el reconocimiento del cumplimiento de las escrituras

El proceso de actualización de las escrituras estaba por tanto en marcha en el judaísmo del siglo I y la iglesia cristiana no hizo más que prolongar sus modalidades. Pero el cristianismo no se limitó a recibir esta herencia, sino que tuvo también una actitud creadora e innovadora que resultó decisiva. ¿Cómo se llegó a ello?

Hacer una lectura actualizante es mostrar cómo ciertos acontecimientos, palabras y textos del pasado afectan al presente, encuentran en él su **cumplimiento**. Se trata de textos de un género particular, que se presentan unas veces como anuncios (así, por ejemplo, el oráculo del profeta Natán que promete a David el mantenimiento de su dinastía y de su trono: 2 Sam 7, 14), Y otras veces se les reconoce como tales a la luz del suceso que les da cumplimiento: *"Hasta entonces no habían entendido lo que dice la escritura: que tenía que resucitar de la muerte"* (Jn 20, 9). A partir del acontecimiento, puede leerse toda la escritura según el esquema promesa/cumplimiento (este término aparece 87 veces en el N.T.), como indica por ejemplo el discurso de Pablo en Hech 26, 23: *"No añado nada a lo que predijeron los profetas y también Moisés: que el mesías tenía que padecer y que, siendo el primero de los muertos en resucitar, anunciaría el amanecer a su pueblo y a los paganos"*.

Esta lectura de la escritura según el esquema promesa/cumplimiento apela también a cierto número de "presupuestos".

LA "PLENITUD DE LOS TIEMPOS"

Ya hemos señalado que había en el judaísmo contemporáneo una creencia bastante extendida en la proximidad de los últimos tiempos y que este factor disponía a una lectura de las escrituras en relación con el porvenir (p. 8).

Precisamente es en el "acontecimiento Jesucristo" cuando llegaron los últimos tiempos. Esta convicción es la que distingue a los discípulos de Jesús y la que sirve de base a una interpretación nueva de la escritura. En Jesucristo se produjo aquella intervención decisiva de Dios, que se aguardaba para la plenitud de los tiempos; esto permite leer la escritura como promesa tensa hacia un cumplimiento: *"Nosotros os damos la buena noticia: que la promesa que Dios hizo a nuestros padres nos la ha cumplido a nosotros resucitando a Jesús. Así estaba escrito en el salmo segundo: Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy"* (Hech 13, 32-33). ¡Llegó ya aquel "hoy" del Sal 2, 7 que la esperanza judía proyectaba en el futuro mesiánico!

LA UNIDAD FUNDAMENTAL DE LOS DESIGNIOS DE DIOS

Los cristianos conservan las convicciones centrales del judaísmo en lo que se refiere a la escritura, pero estas convicciones son objeto de una nueva comprensión.

Para los discípulos de Jesús, la escritura sigue siendo la palabra de Dios, la expresión de su voluntad y de sus designios. Pero Dios, en la plenitud de los tiempos, manifestó y realizó en Cristo esos designios. Puesto que se trata de dos expresiones sucesivas del mismo plan divino, la escritura y Cristo no son dos realidades extrañas entre sí, sin relación una con otra. La escritura no podía ser más que el anuncio, la prefiguración, la promesa; y Cristo, el coronamiento, la plenitud, el cumplimiento.

Se sigue creyendo que la palabra de Dios expresada en la escritura conserva un valor permanente y que por tanto no deja de afectar al presente. Pues bien, el presente es el acontecimiento Jesucristo. Por tanto, hay que señalar cómo se actualiza en él la escritura, manifestar la relación que guardan los textos antiguos con el misterio de Cristo.

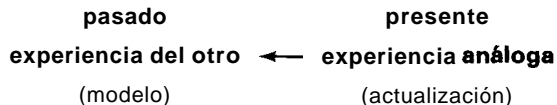
NUEVA APROXIMACION

De esta forma, el acontecimiento Jesucristo es a la vez interpretante e interpretado en relación con las escrituras. En efecto, las escrituras son leídas a la luz del acontecimiento; por otra parte, éste es leído, comprendido, profundizado y expresado a la luz y a partir de las escrituras.

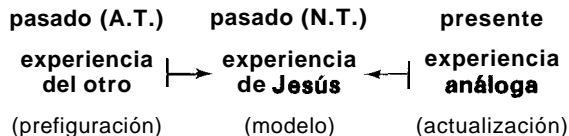
Hay un cambio de perspectiva que afecta a la actualización de las escrituras antes y después de Cristo. Tendremos ocasión de comprobarlo al estudiar la interpretación cristológica de los salmos. Tomemos, por ejemplo, el Sal 22: *“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonas?...”*. Trataremos de él con frecuencia, sobre todo cuando estudiemos los relatos de la pasión que aplicaron varios de sus versículos a la experiencia de sufrimiento y de muerte de Jesús.

Antes de Cristo, el modelo y la realización típica se sitúa en el pasado, en la vivencia de otro distinto, del justo perseguido que experimentó la situación de angustia y de miseria, y luego la actitud de confianza expresadas en el salmo. En otra época un creyente, al leer en la experiencia y en la vivencia de otro personaje anterior algo de su propia experiencia, pudo hacer suya la súplica y la alabanza del otro. Tenía que actualizar entonces y hacer suya en su presente, a partir de una analogía en la situación, una experiencia que se vivió y expresó de manera

típica en el pasado. Podemos traducir todo esto en el siguiente esquema:



Después de Cristo cambia la relación entre los términos. Al leer el Sal 22, la comunidad reconocía en la experiencia de Jesús la realización perfecta, el cumplimiento de la situación descrita por el salmo. Del pasado del salmista el modelo se desplaza al pasado de la experiencia de Jesús, de forma que el creyente que, después de Cristo, recoge el salmo partiendo de una analogía con su situación, se encuentra en presencia de tres términos cuyas relaciones pueden presentarse de este modo:



y a esto es a lo que llegamos ahora precisamente: después de habernos dedicado, por así decirlo, a la arqueología, hemos de ver en qué consiste esta lectura cristiana de los salmos.

2. LOS SALMOS Y JESUS

Sus discipulos no comprendieron esto a la primera, pero cuando se manifestó la gloria de Jesús se acordaron de que habían hecho con él lo que estaba escrito (Jn 12, 16).

Como punto de partida tenemos una certidumbre absoluta: la resurrección de Jesús. Una certidumbre que se expresa en fórmulas breves, conservadas en algunos pasajes del Nuevo Testamento. Esto ocurre con la fórmula primitiva *"Dios lo ha resucitado"*, que cita Pablo en varias ocasiones. Así, por ejemplo, en Rom 10,9: *"Si tus labios profesan que Jesús es Señor y crees de corazón que Dios lo resucitó de la muerte, te salvarás"*.¹

Esta certidumbre se convirtió en lo que podría llamarse, utilizando palabras solemnes, un "lugar hermenéutico". Esto es, a partir de ella fue posible realizar un des-

pliegue progresivo de sentido. La fe pascual trajo una comprensión nueva y profunda de cierto número de realidades, en primer lugar la del propio misterio de Jesús. Fue la resurrección la que llevó a comprender quién era Jesús. A partir de ella, la fe practicó lo que J. Moltmann ha llamado una "lectura escatológica" del acontecimiento Jesús,² o sea, una lectura que parte del final (**eschatos** = último) para remontarse al comienzo, que comprende el pasado a partir del futuro. En este caso, dicha lectura consistió en comprender la persona, la vida, la predicación, la acción y la muerte de Jesús a partir de la resurrección.

Pues bien, en esta iluminación y en esta toma de conciencia progresiva del acontecimiento Jesús parece

¹ Véase también 1 Tes 1, 10; 2 Cor 4, 14; Ef 1, 20; cf. R. Schnackenburg. *La resurrección de Jesucristo. punto de partida de la cristología neotestamentaria*, en *La cristología del N. T., Mysterium salutis*, 111/1. Cristiandad, Madrid 1970, 248-266.

² *El Dios crucificado*. Sígueme, Salamanca 1975.

ser que desempeñó un papel primordial el recurso a las escrituras, concretamente a los salmos. Es lo que Juan más que los otros evangelistas se complace en subrayar. Así, por ejemplo, después de describir la entrada de Jesús en Jerusalén, indica: *"Sus discípulos no comprendieron esto a la primera, pero cuando se manifestó la gloria de Jesús se acordaron de que habían hecho con él lo que estaba escrito"* (Jn 12, 16).

Utilizando este marco de la "lectura escatológica", pasaremos revista a los salmos relacionados con Jesús. Remontándonos desde el fin hasta el principio, intentaremos ver cómo se aplicaron los salmos a los diversos aspectos del misterio de Jesucristo y cómo fueron jalando el camino y la evolución de fe de las primeras comunidades.

1. Los salmos y la pascua de Cristo

Los salmos fueron utilizados para profundizar y para expresar el sentido de la pascua, de la muerte-resurrección de Jesús. La primera comunidad tomó enseguida conciencia del hecho de que ambos acontecimientos son inseparables. Esta percepción está ya atestiguada en el **credo** más antiguo que ha llegado hasta nosotros: *"El mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las escrituras, fue sepultado y resucitó al tercer día, como lo anunciaban las escrituras"* (1 Cor 15, 3-5).

Otras fórmulas primitivas recogidas en varios lugares del Nuevo Testamento demuestran esta misma visión. Subrayemos algunas que, para decir las mismas cosas, utilizan palabras diferentes: *"Jesús murió y resucitó"* (1 Tes 4, 14); *"Al mesías Jesús, el que murió, o mejor dicho, resucitó"* (Rom 8, 34); *"Para eso murió el mesías y recobró la vida..."* (Rom 14, 9); *"Sufrió la muerte en su cuerpo, pero recibió vida por el espíritu"* (1 Pe 3,18).

¿Cuáles son entonces los salmos que se aplicaron a la vez a la muerte y a la resurrección?

a. LA RESURRECCION, SUPERACION DE LA MUERTE

La elección de los salmos revela una percepción bastante particular de la resurrección como antítesis o supe-

ración de la muerte. Eso se expresa de dos maneras. La muerte de Jesús se pone en oposición a la muerte en sí misma, en cuanto realidad destructora o aniquilación, y en oposición a la muerte tal como fue infligida a Jesús: a la actitud negativa de los hombres que rechazan a Jesús se opone la iniciativa positiva divina que lo glorifica.

Veamos más de cerca cada uno de estos aspectos.

La muerte aniquilación: "No dejarás a tu amigo conocer la fosa"

El Sal 16 es un salmo de confianza en el que un creyente proclama su fe en Dios y expresa especialmente, en los versículos 9-10, la esperanza de librarse de una muerte prematura: *"Se me alegra el corazón y gozan mis entrañas y mi carne descansa serena, porque no me entregarás a la muerte ni dejarás al que te es fiel conocer la fosa"*.

La traducción griega (los Setenta) lo comprendieron de este modo: *"No dejarás a tu santo ver la corrupción"*. Interpretado de esta manera, el versículo correspondía perfectamente a Cristo; bajo esa forma es como lo encontramos dos veces en los Hechos de los Apóstoles.

Figura en primer lugar en Hech 2, en el discurso de Pedro en pentecostés. Este discurso está centrado en la resurrección de Jesús e intenta demostrar el vínculo entre Cristo resucitado y el don del espíritu. En 2, 24, Pedro afirma: *"Dios lo resucitó rompiendo las ataduras de la muerte, no era posible que la muerte lo retuviera bajo su dominio"*; y para apoyar esta afirmación, apela al salmo 16, citando cuatro versículos del mismo. Sin embargo, en la argumentación que sigue, la atención se centra en el v. 10 citado anteriormente.³ Se trata de mostrar por un lado que lo que allí se dice se refiere a Jesús, y por otro que esto se aplica a su resurrección. El razonamiento es el que sigue: lo que dice David, autor del salmo, no le concierne a sí mismo; aquello no se verificó en él, pues David murió y sabemos dónde se encuentra su sepulcro; por tanto, esto debía referirse a David, no en su persona, sino en su descendencia; y esto es precisamente lo que ha sucedido: Jesús, descendiente de David, fue sepultado, pero como Dios lo resucitó, no se vio entregado a la

³ En la utilización de los salmos en el N. T. se recoge de ordinario un solo versículo, una sola fórmula, a veces una sola palabra. Ver, a este propósito, C. Westermann, *L'Ancien Testament et Jésus-Christ*. Cerf, Paris 1972, 10s.

corrupción (v. 29-31). Así, pues, David había predicho la resurrección de Jesús.

El salmo 16 vuelve a citarse en Hech 13, 35. Esta cita figura en la "homilía" (lugar privilegiado de actualización de las escrituras, como vimos en la p. 10) que pronuncia Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, "*acabada la lectura de la ley y los profetas*". De nuevo se invoca el versículo 10 en favor de la resurrección de Jesús. Y la argumentación es sensiblemente la misma que en el c. 2, aun cuando sus elementos no se manejen exactamente de la misma manera. Después de citar el versículo, Pablo recuerda que éste no se aplica a David; el que no conoció la corrupción no puede ser más que "*aquel a quien Dios resucitó*" (v. 37), Jesús, del que había dicho antes en el discurso que pertenecía al linaje de David y realizaba la promesa hecha a este último (v. 22-23).

Así, la resurrección se sitúa en contraste con la muerte considerada como negativa, como descomposición, como aniquilamiento. Dios preservó de ella a Jesús resucitándolo de entre los muertos.

La muerte repulsa: "la piedra que desecharon los constructores es ahora la piedra angular"

Otro discurso de los Hechos relaciona otro salmo con la muerte-resurrección. Se trata esta vez de la muerte en cuanto que representa una repulsa por parte de los hombres, que despreciaron, rechazaron, condenaron, torturaron y mataron a Jesús. Cuando los miembros del sanedrín le interrogaron por el poder con que había curado a un enfermo (Hech 3, 1-10), Pedro respondió: "*Ha sido por obra de Jesús mesías, el nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de la muerte*" (4, 10). Afirmación que es traducida inmediatamente después con la imagen del Sal 118, 22:

"Jesús es la piedra que desechasteis vosotros, los constructores, y que se ha convertido en piedra angular" (4, 11).

Parece a primera vista que esta forma de explotar el Sal 118, 22 tiene que atribuirse al autor de los Hechos. En efecto, el contraste entre la acción negativa de los

hombres y la acción positiva de Dios respecto a Jesús acaece con mucha frecuencia en el libro de los Hechos.⁴

Pero, si nos fijamos más, las cosas no están tan claras.

1) Por una parte, la aplicación del Sal 118, 22 a la muerte-resurrección forma parte de un discurso. Pues bien, los discursos de los Hechos (los de los c. 2 y 13 que vimos en el párrafo anterior, pero también los de los c. 3, 4 y 10) plantean problemas muy particulares.⁵ Evidentemente, a nadie se le ocurre sostener que están reproducidos tal como fueron pronunciados. Fue Lucas sin duda quien los redactó, pudiendo introducir en ellos algo de su propia visión teológica. Sin embargo, hay buenas señales para creer que recogió e integró en ellos algunos materiales tradicionales, ciertas concepciones y temas que pueden muy bien reflejar efectivamente la predicación de la iglesia primitiva.

2) La utilización del Sal 118,22 podría ser quizá uno de esos materiales anteriores a Lucas. En efecto, esta misma aplicación del salmo al misterio pascual se encuentra en otros lugares, por ejemplo en 1 Pe 2, 7, y puesta en labios del mismo Jesús en los tres sinópticos (cf, p. 45). Quizá también Ef 2, 20s contenga una alusión al mismo versículo del salmo: "*Fuisteis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, con el mesías Jesús como piedra angular*".

3) Esta abundancia de testimonios manifiesta que la aplicación a Cristo del tema de la piedra -inspirado por otra parte en Is 8 y 28⁶ podría haber constituido muy pronto un bien común en la iglesia primitiva. En efecto, una de las mejores señales para identificar los temas y las fórmulas tradicionales es el hecho de que figuran en varios escritos y en varios autores diferentes y que tienen menos variantes en esas diferentes versiones.

La actitud negativa de los hombres respecto a Jesús se encuentra por otra parte evocada en Hech 4, 25-27, en la oración de la comunidad. Pero esta vez se hace con ayuda de los dos primeros versículos del Sal 2. Este pasaje habla de una conspiración de las naciones, jefes y reyes en contra del rey de Israel, el ungido de Dios. Y esto es lo que la comunidad reconoce que se ha realizado en

⁴ Cf. Hech 2, 23s.; 2, 36; 3,13; 3,15; 5, 30; 10,39; 13,27-29.

⁵ En este sentido, véase entre otros muchos, J. Schmitt, a. *Predicación apóstolica*: DaS 254-258.

⁶ Véase C. H. Dodd, *Canfirmement aux Ecritures*, 44-45; ...*según las escrituras* (Cuadernos bíblicos 10) 25.

la condenación de Jesús: *“Así fue: se aliaron en esta ciudad Herodes y Poncio Pilato con paganos y gentes de Israel contra tu santo siervo Jesús, tu ungido”*.

Abramos aquí un paréntesis para observar que la uti-

lización del Sal 2, 1-2, presente en la oración de la comunidad en Hech 4, 24-30, permite verificar la aplicación del esquema en tres tiempos de que hablamos al final del primer capítulo

1. Pasado (Sal 2, 1-2)
conspiración contra el rey
de Israel, ungido de Dios
(prefiguración)
= Hech 4, 25-26

2. Pasado (pasión)
conspiración contra
Jesús, el mesías
(modelo)
= Hech 4, 27-28

3. Presente (eclesial)
amenazas y conspiraciones
contra la comunidad
(actualización)
= Hech 4, 29-30

Por su parte, Heb 2, 12 parece evocar el aspecto positivo de "rehabilitación, y no ya la experiencia negativa de la muerte-repulsión. En efecto, este pasaje aplica a Cristo resucitado el v. 23 del salmo 22: *"Hablaré de ti a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré"*.

Pues bien, este versículo inaugura la segunda parte del Sal 22. Veremos cómo muchos de los versículos de la primera parte, que refiere sufrimientos de un justo perseguido, se utilizaron para hablar de la pasión de Jesús. A partir del v. 23, la lamentación deja su sitio a la acción de gracias, la descripción de la miseria al canto de liberación. Leído en relación con la experiencia de Jesús, esto invita de nuevo a ver la resurrección como superación de la muerte.

La muerte, ¿acontecimiento de salvación?

Solamente después de la resurrección pudieron los discípulos captar el sentido de la muerte de Jesús. Antes, esta muerte no podía ser para ellos más que un escándalo y un fracaso absurdo. El género de muerte que había conocido Jesús manifestaba que él no era el mesías. En efecto, nadie en aquella época esperaba a un mesías doliente. El mensaje de Jesús, sus pretensiones, su anun-

cio de la venida próxima del reino de Dios en favor de los pobres, todo esto había quedado desmentido y había que olvidarlo como si se tratara de una pesadilla. Además, esa muerte parecía estar en franca contradicción con el plan de Dios expresado en la escritura. En efecto, en Dt 21,23 se lee: *"Dios maldice al que cuelga de un árbol"*. Los discípulos de Jesús conocían este texto, que cita Gál 3, 13. Pero cuando se produjo la resurrección, se vio en ella la intervención de Dios en favor de Jesús. Los discípulos comprendieron entonces que hasta su muerte ignominiosa tenía que tener un sentido y corresponder *"al plan previsto y sancionado por Dios"* (Hech 2, 23). Este proceso y esta percepción es lo que nos describe el texto de Schnackenburg que citamos aquí enmarcado. /

Según algunos, los discípulos habrían tardado tiempo en ver la muerte de Jesús como un acontecimiento de salvación. Incluso después de pascua, al principio la habrían considerado simplemente como un fracaso, como el martirio del justo, la repulsión y el asesinato del profeta. Es posible, pero no lo sabemos. Lo que sabemos es que los testimonios más antiguos que tenemos relacionan la muerte de Jesús con la liberación del pecado. Por ejemplo, el credo de 1 Cor 15, 3-5, que ya hemos mencionado, empieza proclamando: *"El mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las escrituras..."*. Lo mismo se dice en el antiguo formulario citado

"SE LES ABRIERON LOS OJOS..:" (Le 24, 31)

Imaginémonos también la situación interna en que se hallaba la comunidad creyente después de la pascua. Después de la ejecución de Jesús en la cruz como un malhechor parecía estar definitivamente claro que no podía ser el mesías. La concepción de un mesías paciente estaba seguramente muy lejos de la mentalidad del judaísmo contemporáneo de Jesús; la maldición de aquel que cuelga del madero (Gál 3, 13) tuvo que constituir un desafío y un escándalo insuperable (1 Cor 1, 23), mientras no apareciera una fe capaz de vencerla. Su sentido sólo podía alumbrarlo Dios, actuando de un modo soberano, capaz de dar la vuelta a la situación después de la muerte de Jesús. Eso es precisamente lo que significó la resurrección de este Jesús de Nazaret a quien los hombres dieron muerte después de acusarlo y condenarlo como malhechor. La muerte de Jesús aparece en una luz completamente nueva, puesto que Dios no lo abandonaba en la muerte y lo resucitaba a una vida gloriosa. Este suceso impulsó a los cristianos a confesar con plena convicción: "*Murió por nuestros pecados*". Quien dirigiera su mirada a la cruel *muerte* histórica de Jesús desde la perspectiva de su resurrección, quien tuviera intención de testificar que el resucitado no era sino el crucificado, sentiría la urgencia de interpretar el sentido de aquella muerte (...).

La iglesia primitiva quiere decir más bien que éste a quien Dios resucitó tras su muerte murió con una muerte peculiar y única; mediante su resurrección, no sólo adquirió para nosotros la muerte de Jesús una plenitud de sentido, sino que nos trajo la salvación; nos proporcionó, no solamente una nueva comprensión de nuestra existencia, sino una nueva base existencial. La muerte de Cristo nos libera de nuestra existencia pecadora y su resurrección constituye para nosotros el fundamento de una nueva vida, escondida actualmente con Cristo en Dios, pero que habrá de manifestarse al fin gloriosamente (Col 3, 3s). Sigue siendo verdad, no obstante, que sólo la resurrección de Jesús, del crucificado, abrió los ojos de los discípulos a la interpretación salvífica de su muerte y situó en su plena claridad la predicación sobre la cruz; así, por ejemplo, la de Pablo.

(R. Schnackenburg, *Cristología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium salutis*. Cristiandad, Madrid 1970. III/1, 259-261).

en Rom 4, 25, que habla de "Jesús, señor nuestro, entregado **por nuestros delitos** y resucitado para nuestra *rehabilitación*" (ver los otros formularios prepaulinicos que citamos dentro del cuadro).

Lo cierto es que, si solamente fueran los salmos los textos que se pusieron en relación con la pascua de Cristo, habría que reconocer que la hipótesis mencionada tenía buen fundamento. En efecto, los salmos no fueron utilizados para expresar el alcance salvífica de la muerte de Jesús, sino sólo para caracterizarla como aniquilación y como repulsa por parte de los hombres. De todas formas, se nota allí algo que intriga. Efectivamente, o bien se ve en los discursos de los **Hechos** un reflejo de la predicación primitiva -yen ese caso hay que reconocer que ésta no proclamó al principio, o al menos exclusivamente, la muerte de Jesús como realidad redentora-, o bien se ve en esos discursos unas composiciones de Lucas que expresan su propia teología; y entonces lo extraño es que

"POR NOSOTROS, LOS HOMBRES"

La muerte de Jesús como acontecimiento de salvación se afirma en algunos formularios (confesiones de fe, himnos) anteriores a san Pablo:

1. La muerte "por nosotros":

"*El mesías murió por nosotros cuando éramos aún pecadores*" (Rom 5, 8).

"*Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros...*" (Rom 8, 32).

"*... igual que el mesías os amó y se entregó por vosotros*" (Ef 5, 2).

2. La muerte "por los pecados"

"*El mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las escrituras*" (1 Cor 15, 3).

"*... Jesús mesías, que se entregó por nuestros pecados*" (Gál 1, 4).

"*Jesús, Señor nuestro, entregado por nuestros delitos*" (Rom 4, 25).

"*... después de realizar la purificación de los pecados...*" (Heb 1, 3).

en una época tan tardía (los **Hechos** se redactaron por el 80-90), en la que se reconocía seguramente la importancia salvífica de la muerte de Jesús, no se hiciera mención de ella.

b. LA RESURRECCION, COMIENZO DE LA EXALTACION

Los salmos recordados hasta ahora subrayaban el aspecto "negativo" de la resurrección, percibida como **salida de** la muerte. Pero hay otros salmos que han servido para expresar el aspecto positivo de la resurrección, vista como **entrada en** la gloria.

La piedra rechazada por los hombres ha sido escogida por Dios como piedra maestra. ¿Se trata de la piedra suprema, de la clave de bóveda, que sostiene todo el edificio, o bien de la piedra angular que mantiene juntas las dos paredes? De todas formas, es una piedra importante, de una condición excepcional. Esta "valorización" de Cristo por Dios, que sugería el Sal 118, 22 a través de la imagen de la piedra, se expresa directamente en otros textos de diversas maneras. Unas veces en términos de "glorificación", como en Juan, el más tardío de los autores del Nuevo Testamento; otras veces en términos de "exaltación",⁷ como en el himno que cita Flp 2, que figura por el contrario entre los testimonios más antiguos: *".. se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz. Por eso Dios lo encumbró.."* (Flp 2, 8 s.).

¿Cómo fueron utilizados los salmos para hablar de la exaltación y de la nueva condición del resucitado?

La condición del resucitado: "Está sentado a la derecha de Dios"

Nos encontramos aquí con el versículo de los salmos que parece haber gozado de más simpatías. Se trata del v. 1 del salmo 110: *"Oráculo del señor a mi señor: siéntate*

te a mi derecha.." ¿Qué pasó con Cristo resucitado, cuyas apariciones manifiestan que sigue estando vivo? Está a la derecha de Dios. Comparte la vida, la condición y el reino de aquel cuyo poder le hizo surgir de la muerte.

El salmo más utilizado...

Al ver el cuadro general de la p. 63, salta a la vista que el Sal 110, 1 es, con mucho, el que se pone más veces en relación con Cristo en el Nuevo Testamento. Se encuentra prácticamente en todas partes, excepto en Juan. Además, un examen atento de las fórmulas de Rom 8, 34; Col 3, 1; Ef 1, 20 y 1 Pe 3, 18-22, hace ver en estos pasajes (que hacen todos referencia al Sal 110, 1a), si no la cita, al menos el reflejo de otros formularios anteriores, himnos o confesiones de fe: *"¡Cristo ha resucitado! 'Está a la derecha de Dios'"*. Esta debió ser una de las primeras fórmulas utilizadas por los cristianos para proclamar, confesar y cantar su fe. En todo caso, es seguro que la aplicación a Cristo del Sal 110, 1 ha desempeñado un papel de primer orden en la representación primitiva de la exaltación, o sea, de la consumación gloriosa de la resurrección.

¿Cómo explicar este favor excepcional de que ha gozado este salmo? ¿Cómo explicar que las primeras generaciones cristianas concedieran tanta importancia a una fórmula cuyo simbolismo corre el peligro de escapárseles a la mayor parte de los cristianos que, todavía hoy, la proclaman en el **Credo**:resucitó al tercer día según las escrituras, y subió al cielo; está sentado a la derecha del Padre..... Podemos sin duda enumerar algunos factores que influyeron en esta actitud.

En primer lugar, se acordaban de que, durante una discusión (Mc 12,36 y par.), el mismo Jesús aludió al primer versículo del salmo (cf. más adelante, p. 42). Esto era ya suficiente para atraer la atención sobre este pasaje.

Si, como se supone también en este episodio de Mc 12,35-37 y par., el salmo formaba ya parte de una interpretación mesiánica en algunos ambientes judíos contemporáneos (interpretación que, sin embargo, no está atestiguada en ningún otro lugar), se convertía en un argumento muy útil para la apologética cristiana.

El simbolismo del Sal 110, 1, especialmente la imagen de la derecha de Dios, resulta polivalente y podía explotarse en varias direcciones diferentes. El Nuevo Testamento atestigua este "pluralismo" en su explotación.

⁷ Cf. X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*. Sígueme, Salamanca, 1973; E. Charpentier, *iCristo ha resucitado!* (Cuadernos bíblicos. 4). 29-45.

...y explotado de varias maneras

Cierto número de textos utilizan el Sal **110**, 1 en una perspectiva que podríamos llamar "funcional"; esto es, se sirven de él para afirmar algo a propósito de las funciones, de la actividad, del poder ejercido por Cristo resucitado. Esta perspectiva se encuentra en san Pablo y en la primera carta de Pedro. Daremos algunos ejemplos de este género de aplicación.

En Ef 1, 20 Y en 1 Pe 3, 22, el "razonamiento" se presenta de esta forma: Cristo está a la derecha de Dios, según afirma la fe; si está a la derecha de Dios, está en los cielos (primera implicación); si está en los cielos, está por encima de todas las potencias (implicación derivada). Entonces se ve la derecha de Dios como el lugar desde donde se ejerce un señorío universal.

Rom 8, 34, partiendo de la misma afirmación de fe, descubre otras implicaciones: Cristo está a la derecha de Dios (dato de fe inspirado en Sal **110**, 1); la derecha de Dios es la posición de favor por excelencia (primera implicación implícita); por tanto, Cristo está en la posición ideal para interceder por nosotros y venir en nuestra ayuda (implicación derivada).

también en Hech 2, 33s: para derramar el espíritu, hay que estar en los cielos; pues bien, Cristo resucitado, por estar a la derecha de Dios, está en los cielos; por tanto, participa de esa prerrogativa de Dios que consiste en dar el espíritu.

En otros lugares, la fórmula del salmo se utiliza para señalar, no tanto la función de Cristo resucitado, como su identidad, su condición, **su ser**.⁸

Esta perspectiva aparece sobre todo en la carta a los Hebreos, en los sinópticos y en los **Hechos**. Nos encontraremos con ella más adelante cuando estudiemos el episodio de la comparecencia de Jesús ante el sanedrín (p. 49). De momento contentémonos con el ejemplo de Heb 1, 4s. Allí se ve la derecha como el lugar en que se afirma y se reconoce la identidad de Cristo como hijo,

⁸ Pero no está ausente la perspectiva "funcional": a la derecha de Dios. Cristo ejerce el ministerio de la nueva alianza (Heb 8, 1; 10, 12), el papel de defensor (Hech 7, 55 s.), sostiene la actividad misionera de la iglesia (Mc 16, 19s.). Las afirmaciones sobre la *función* están subordinadas a veces a otras funciones sobre el *ser*. Así, por ejemplo, como Cristo está a la derecha de Dios, comparte la condición (ser) y las prerrogativas de Dios, y por eso puede también derramar el espíritu (Hech 2, 331 Y procurar a los hombres la salvación y el perdón de los pecados (Hech 5, 311).

mesías y señor: al estar a la derecha de Dios y por tanto "en las alturas", Cristo está en posesión de la herencia que allí se encuentra, y por consiguiente del "nombre" que le hace superior a los ángeles.

"Está sentado a la derecha de Dios": esta fórmula no pertenece a la síntesis personal de un autor del Nuevo Testamento que medita en el misterio de Cristo resucitado a la luz de las escrituras. Presente en la oración judía, la fórmula del salmo, aplicada ya a Cristo e integrada en los himnos o en las confesiones de fe, ha pasado a la oración de la comunidad cristiana. Podríamos decir que se trata de una expresión popular de la fe, es decir, de un dato corriente y extendido al que pueden apelar varios autores -sin sentir la necesidad de explicarlo- cuando quieren profundizar en el misterio de Cristo o reflexionar en el sentido que adquiere, iluminada por este misterio, la experiencia vivida de los creyentes (Rom. 8,34; Col 3, 1).

El poder y la gloria: "Dios lo ha hecho señor"

El Sal **111** es un salmo real. Es al rey de Israel a quien se dirige la invitación: "*Siéntate a mi derecha*". Si Cristo ha sido entronizado a la derecha de Dios, es que ejerce la soberanía, es "señor". Después de citar el Sal **110**, 1, es cuando el discurso de pentecostés afirma: "*Dios ha constituido señor y mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis*" (Hech 2, 36). En la base de esta idea está el siguiente razonamiento: el "señor" del salmo, aquel a quien el "señor" Dios invita a sentarse a su derecha, es Cristo resucitado.

¿Quiere esto decir que el versículo del salmo pudo representar un papel, si no exclusivo al menos determinante, en la atribución del título de señor a Cristo? Es difícil afirmarlo, ya que de todos los lugares que hacen referencia a este salmo, solamente Hech 2, 34-36 sugiere una aplicación en esta línea. ¿Es el Sal **110**, 1 el que llevo a atribuir a Cristo el título de "señor" (**Kyrios**)? O, al revés, ¿es el reconocimiento de Jesús como señor el que motivó la lectura de la exaltación a la luz del Sal **1107** Es imposible determinarlo. En ambos casos, ciertamente, tanto si se trata de "Jesús es señor"⁹ como si se trata de

⁹ Lo mismo ocurre con *Maranatha*, fórmula aramea que puede comprenderse de dos maneras: *Maran-atha* = "el Señor viene", o *Marana-tha* = "Señor nuestro, ven".

"está (sentado) a la derecha de Dios", tenemos que vérnoslas con unas fórmulas primitivas.

Lo cierto es que **"señor"** es un título funcional, que da cuenta del hecho de que Cristo resucitado ejerce un poder, un reinado, un dominio universal. Hay dos pasajes de los salmos que han servido para expresar esta idea de dominación. El primero es el Sal 8, 7: *"Le diste el mando sobre las obras de tus manos"*. El otro es la segunda parte del v. 1 del salmo 110: *"(Siéntate a mi derecha), que voy a hacer de tus enemigos estrado de tus pies"*.

El primer pasaje habla de un dominio ya efectivo. Por eso es el que recoge Ef 1, 22 para describir el señorío universal de Cristo, aplicándole lo que en el salmo se refería al lugar y al papel del hombre en la creación. Por otra parte, este pasaje convenía mejor a Cristo que el Sal 110, 1b, cuya perspectiva corresponde al futuro (*"que voy a hacer..."*), desde el momento en que se quería insistir en un señorío de Cristo realizado ya después de la resurrección (Heb 2, 6-8). Por eso el Sal 110, 1b se aplica preferentemente (1 Cor 15, 25; Heb 10, 12) al domi-

nio escatológico de Cristo, el que explotará cuando, al final, sea vencido el "último enemigo", la muerte, y Cristo devuelva la realeza a Dios, su Padre (1 Cor 15, 24-26).

"La diestra de Dios ¹⁰¹ exaltó haciéndolo jefe y sahlador" (Hech 5, 31)

Lo que hemos visto hasta ahora sitúa la resurrección de Cristo como eje central entre un "antes" y un "después". Por una parte, la resurrección, obra de Dios, se pone en oposición a la muerte que le precedió. Por otra, la resurrección abre hacia la exaltación. Y ésta lleva consigo cierto número de realidades, entre ellas el ejercicio de un señorío. Este, a su vez, supone el ejercicio de una función salvífica respecto a los hombres.

Hay dos pasajes de los Hechos que recogen todos estos aspectos. El primero es Hech 5, 30s.:

MUERTE
Rechazo de los hombres
A quien vosotros asesinasteis colgándolo de un madero,

RESURRECCION
Obra de Dios
Dios lo resucitó.

EXALTACION
Condición nueva
La diestra de Dios lo exaltó,

FUNCION SALVIFICA
haciéndolo jefe y salvador, para otorgarle a Israel el arrepentimiento y el perdón de los pecados.

El otro pasaje se encuentra en el discurso de pentecostés, en Hech 2, 31-33:

MUERTE
Aniquilamiento
Dijo que no lo abandonarí a la muerte y que su carne no conocería la corrupción.

RESURRECCION
Obra de Dios
Dios resucitó a este Jesús,

EXALTACION
Condición nueva
Exaltado así por la diestra de Dios,

FUNCION SALVIFICA
ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, y lo ha derramado.

No hay ningún salmo relacionado con el primer aspecto de la salvación, el aspecto "negativo" del perdón de 10s pecados. En compensación, el Sal 68, 19 parece haber sido puesto en relación con la dimensión "positiva" que es el don del espíritu. Para captar la aplicación que se hace de él, hemos de dar un pequeño rodeo. Se trata de percibir la relación que tuvo que establecer la fe primitiva entre Cristo resucitado y el espíritu.

El espíritu de los tiempos nuevos

En tiempos de Jesús hacía por lo menos dos siglos que había en el judaísmo una visión de la historia de la salvación, **atestiguada** por ejemplo en los **escritos** rabínicos en ciertos pasajes como éste: *"Desde que murieron Ageo, Zacarías y Malaquías, que son los últimos profetas, el Espíritu Santo cesó en Israel* (T. **Sota**, XII, **2**, **Sanh.**, 11 a). Si ya no hay profeta, es que el espíritu se ha alejado de Israel. Porque la posesión del espíritu constituye la característica **principal** del profeta. Según esta visión de las **cosas**, se habría alcanzado en aquella época el punto más bajo de la **historia**.

El don del **espíritu**, según la interpretación que se daba de la historia del pueblo escogido, había conocido una especie de limitación progresiva, hasta el momento en que con la desaparición de los últimos profetas **escritores** se había apagado por completo. La primera "limitación" se había producido en el desierto, cuando el pueblo pecó al adorar al becerro de oro: el espíritu, que se había concedido hasta entonces a todos los hombres justos, quedó reservado en adelante solamente para algunos, los profetas.

Al parecer, esta visión de las cosas estaba por aquel tiempo muy extendida. Se vislumbra ya en el primer libro de los Macabeos (100 a. C.), donde se lee por ejemplo: *"Israel cayó en una tribulación tan grande como no la había habido desde que cesaron los profetas"* (1 Mac 9, 27). Y Flavio Josefa, historiador contemporáneo de los orígenes cristianos, habla también de la misma manera, haciendo remontar el comienzo del "agotamiento profético" a los tiempos de Artajerjes (siglo V).

¿Qué es lo que queda, si ya no hay espíritu ni profetas? **El Apocalipsis siriaco de Baruc** (poco después del año 70) responde: *"Ya no tenemos nada más que al todopoderoso y su ley"* (85, 3). El todopoderoso habló en las escrituras. Para conocerlo y para conocer su voluntad,

ya no podemos **esperar** a ningún profeta. Hemos de **volvern**os a **ias** escrituras. Los **doctores**, los **escribas**, y luego los rabinos, han sustituido a los profetas. Esta época religiosa de Israel se caracteriza por el fijismo. Ya no hay sitio para lo imprevisible y para lo inédito del espíritu, que suscita a los profetas y sacude a los instalados. La única novedad es la que puede venir de la interpretación de la **Torah** en función de las nuevas situaciones (d. p. 11).

¿Cuándo acabará este período, que H. U. van Balthasar designa como "la gran penumbra"? Solamente en los últimos tiempos. Se creía que el espíritu volvería en los tiempos escatológicos. El mismo Nuevo Testamento presenta huellas de esta creencia. Por ejemplo, en Hech 2, 17, cuando Pedro cita al profeta Joel, transforma su profecía completándola: *"En los últimos días -dice Dios- derramaré mi espíritu sobre todo hombre"*; pues bien, *"en los últimos días"* no figura en el profeta Joel.

Pero la resurrección de Jesús marca precisamente la llegada de los últimos días, el tiempo de la intervención decisiva y final de Dios. En efecto, lo mismo que se aguardaba la vuelta del espíritu para los tiempos escatológicos, se esperaba también la resurrección de los muertos, representada por otra parte de muchas maneras distintas en los escritos del judaísmo. Pero todos estaban de acuerdo en este hecho: la resurrección señalaría la llegada del mundo nuevo, el comienzo de la nueva creación de Dios, de la que sería la primera etapa, o bien la consecuencia inmediata.

Se esperaba la resurrección de los muertos para el final de los tiempos. Y se produjo una resurrección, la de Jesús. Es el comienzo del tiempo nuevo. Por tanto, ha llegado el final de los tiempos; es también, por consiguiente, la época del "retorno del espíritu". Es éste el sentido del discurso de pentecostés en Hech 2. La primera parte del discurso (2, 15-21) proclama la vuelta del espíritu prometido para "los últimos días"; la segunda (2, 22-32), que Cristo ha resucitado. Viene luego una tercera parte (2, 33-35) a enlazar estas afirmaciones aparentemente desligadas la una de la otra; ese Cristo que Dios ha resucitado es el que derrama el Espíritu Santo.

Pentecostés antiguo, pentecostés nuevo

Ahora podemos volver a la utilización del Sal 68, 19 en este contexto. Es bastante sutil, como vamos a ver. El texto **original** del salmo es el siguiente: *"Subiste a la*

cumbre llevando cautivos, te dieron tributo de hombres: los que se resistían a que el Señor Dios tuviera una morada". Así, pues, este versículo concierne a Dios mismo. Pues bien, el **Tárgum** y el **Midrash** (cf. p. 9) lo aplicaban a Moisés y al don de la ley, y lo traducían de la manera siguiente: *"Tú, profeta Moisés, subiste al firmamento, tú llevaste cautiva a la cautividad, tú enseñaste las palabras de la ley, tú diste dones a los hijos de los hombres"*.

Lo interesante es que esta interpretación judía influyó en la representación cristiana de la ascensión de Cristo y del don del espíritu: lo mismo que Moisés subió hasta Dios para recibir de él el don de la ley y traérselo al pueblo, así Jesús resucitado subió hasta Dios y dio a los hombres el don del espíritu que había recibido. ¿Qué es lo que nos permite afirmarlo? Principalmente el siguiente pasaje de Ef 4, 7s.: *"Cada uno hemos recibido el don en la medida en que el mesías nos lo dio. Por eso dice la escritura: subió a lo alto llevando cautivos, dio dones a los hombres"*. Así, este pasaje aplica a la exaltación celestial de Cristo y al don del espíritu (mencionado explícitamente en el v. 4) el versículo del salmo. Pues bien, el texto que se cita es el del **tárgum**, ya que el texto bíblico no dice: *"dio dones a los hombres"*, sino *"te dieron tributo de hombres"*.

También Hech 2, 33s. parece ofrecer por su parte algunas señales de una aplicación cristológica de la misma tradición. En primer lugar, asocia de la misma manera la exaltación de Cristo con el don del espíritu: *"Exaltado así por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo que estaba prometido, y ya ha derramado"*.⁹ Por otro lado, el vocabulario que se utiliza encierra cierto parecido respecto al de la traducción del Sal 68, 19 por los Setenta.¹⁰

Todo esto puede parecer muy complicado, pero puede resultar también muy iluminador, si añadimos algunos otros datos a los que acabamos de recoger. El discurso de los **Hechos**, que parece de esta forma aplicar a Cristo lo que la interpretación judía del Sal 68, 19 aplicaba a Moisés, es situado por Lucas en el día del pentecostés judío. Pues bien, pentecostés era la fiesta en que se con-

memoraba el don de la ley a Moisés. Además, sabemos que el Sal 68 formaba parte de la liturgia judía de pentecostés.

¿Qué es lo que se puede sacar de todo esto? Una hipótesis sin duda. La de que los cristianos primitivos de origen judío profundizaron en el misterio de su señor en referencia a las tradiciones y a la interpretación de las escrituras que les eran familiares. Más en concreto, lo mismo que el sentido de la nueva pascua fue comprendido y expresado a la luz de la antigua, también los acontecimientos que le siguieron, la exaltación de Cristo y el don del espíritu, pudieron ser concebidos naturalmente a la luz de los acontecimientos que celebraba igualmente la religión judía cuarenta días después de pascua, en pentecostés.¹¹

2. Los salmos y el reconocimiento de la identidad de Jesús: "Dios lo ha hecho mesías"

Ya ha tenido lugar una resurrección, la de Jesús. Por consiguiente, ya han llegado los últimos tiempos. Pues bien, lo mismo que los últimos tiempos son el momento en que ha de volver el espíritu, son también aquellos en que tiene que aparecer el mesías.¹²

Es verdad que, en el judaísmo contemporáneo de Jesús, las concepciones mesiánicas son muy distintas y a veces divergentes. También es verdad que hay representaciones de los tiempos escatológicos en las que no se habla de la venida del mesías. Pero las dos esperas, la del mesías y la de los últimos tiempos, van juntas de ordinario, como sucede por ejemplo en el **Poema de las cuatro noches**. aquel tárgum de Ex 12, 42 que estudiamos anteriormente (p. 10): *"Cuando el mundo llegue a su fin para ser redimido... ef rey mesías vendrá desde fa alto"*.

⁹ Hech 2, 33 s.
"Exaltado (ypsótheis)... ha recibido (laban) el espíritu... Pero David no ha subido (anebé) ciertamente al cielo..."

5a168. 19 (griego)
"Subiendo (anebés) a las alturas (eis ypsas), tú has recibido (elabes) en tributo..."

¹¹ Cl. M. Gourgues, *Exalté à la droite de Dieu* (Ac 2, 33; 5, 31): *Science et Esprit* (1975) 303-327; Id., *Lecture christologique du Ps EX et fête de la Pentecôte*: *Revue Biblique* (1976) 5-24.

¹² Cl. C. Perrot, *Messianisme et eschatologie*, en *Introduction à la Bible*, 111, vol. 1, Desclée, 1976, 196-204.

Reconocer en la resurrección de Jesús la intervención final de Dios era reconocer al mismo tiempo la llegada de los tiempos mesiánicos. Y era reconocer también la identidad profunda de Jesús. Es la resurrección la que hace comprender de verdad quién era ese Jesús de Nazaret que, antes de pascua, se habra manifestado como *"un profeta poderoso en obras y palabras"* (Lc 24, 19). La resurrección hace comprender quién es el mesras, aquel en quien se cumplen los designios de Dios y la larga espera de los creyentes. Al resucitar a Jesús, Dios lo ha hecho Cristo, es decir, mesras, como lo ha hecho señor: es lo que proclama al final el discurso de pentecostés (Hech 2, 36). En varios lugares, los **Hechos** nos presentan lo esencial de la primera predicación que unra la proclamación de la resurrección con la de su mesianidad. Ved los textos citados en el cuadro.

Afirmar que Jesús era el mesras entrañaba sin embargo algunas dificultades. En efecto, por muy diferentes que fuesen, todas las concepciones mesiánicas estaban de acuerdo en representar al mesras como un personaje poderoso. La atribución del título y de la dualidad de mesras a Jesús, que habra conocido la humillación y el sufrimiento y la cruz, exigía un transformación en profundidad de las concepciones mesiánicas. En esta transformación es donde desemboca la profundización en el misterio de Cristo. Para expresar su identidad y la cualidad única de su persona, se hizo recaer sobre él, pero "corregidos y aumentados" por así decirlo, todos los títulos y designaciones que se habran forjado las esperanzas judras: Jesús es el Cristo, el mesras, el hijo de David, el hijo de Dios. En esta profundización y en esta formulación del misterio desempeñaron una función los salmos. Veamos cómo.

8. EL CRISTO

La palabra "mesras" es la trasposición a nuestras lenguas del término arameo **meshiha** (correspondiente al hebreo **mashiah**), lo mismo que "Cristo" es una mera trasposición del griego **Christos**. La traducción castellana de todas estas palabras es "ungido" -esto es, "el que ha recibido una unción con aceite". En el Antiguo Testamento, esta palabra se aplica de ordinario al rey que, en Israel, era consagrado mediante una unción. En el libro de los salmos aparece una docena de veces el verbo **m8S-**

hah (ungir) y su derivado, el sustantivo **m8shlah** (= **christos**, ungrado). En todos estos casos, estos términos se aplican o bien a David (Sal 89, 21, por ejemplo), o bien al rey de Israel, descendiente de David.¹³ Pues bien, de todos los salmos que hablan del "mesras", del ungrado de Dios, el Nuevo Testamento ha recogido dos para aplicárselos a Cristo.

El Sal 45, 7-9 es uno de los numerosos pasajes del Antiguo Testamento que el primer capítulo de Heb aplica a Cristo resucitado para mostrar su superioridad respecto a los ángeles. *"Después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de su majestad en las alturas"* (Heb 1, 3); y para apoyar esta idea enunciada en el prólogo, el autor cita el v. 7 del Sal 45. Lo que en este salmo se dice de un rey anónimo, el autor lo aplica a Cristo resucitado que reina en la gloria: *"Tu trono, oh Dios, permanece para siempre... Cetro de rectitud es tu cetro rear* (Heb 1, 8).

¹³ Sal 2, 2; 18, 50; 132, 10.17, etc.

"¡ DIOS LO HA CONSTITUIDO MESIAS !"

La mesianidad de Jesús en la predicación apostólica según los Hechos:

"Dios ha constituido señor y mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis" (12, 36).

"Ni un solo día dejaban (los apóstoles) de enseñar, en el templo y por las casas, dando la buena noticia de que Jesús es el mesías" (5, 42).

"Pero Pablo se crecía y tenía confundidos a los judíos de Damasco, demostrando que Jesús es el mesías" (9, 22).

"Pablo, según su costumbre, se presentó allí y por tres sábados discutió con ellos. Apoyándose en la escritura, explicaba y probaba que el mesías tenía que padecer y resucitar, y concluía: Ese mesías es Jesús, el que yo os anuncio" (17, 2-3).

"Cuando Silas y Timoteo bajaron de Macedonia, Pablo se dedicó enteramente a predicar, sosteniendo ante los judíos que Jesús es el mesías" (18, 5).

"Iapolo) rebatía vigorosamente en público a los judíos, demostrando con la escritura que Jesús es el mesías" (18, 28).

Prosigue luego con lo restante del salmo, que presenta al ungido o al mesías como al que Dios ha establecido como rey: *"Has amado la justicia y odiado la iniquidad; por eso Dios, tu Dios, te ha distinguido de tus compañeros ungiéndote con perfume de fiesta"*. El que ha recibido la unción, el **Christo**, el mesías, cuyo reino queda establecido para siempre, es el señor resucitado.

El otro salmo **relativo** al rey-mesías que ha sido recogido en el Nuevo Testamento es el Sal 2. Es un salmo utilizado abundantemente y bajo diversos aspectos. Unas veces el acento recae en los dos primeros versículos, como ya hemos visto (p. 19); otras veces, como veremos, se atiende sobre todo al v. 7 que afirma la cualidad de "hijo" del rey-mesías. En Hech 4, 26 s., **pasaje** ya mencionado, una de las ideas que se recogen es precisamente la de unción: **Jesús**, que sufrió la oposición por parte de los hombres, es ese mesías, el ungido del que habla el salmo; *"Los príncipes conspiran contra el señor y contra su mesías"*, ¿No es eso exactamente lo que se realizó en Jesús: *"Se aliaron en esta ciudad Herodes y Poncio Pilato con paganos y gentes de Israel contra tu santo siervo Jesús, tu ungido"* (4,27)?

¿Cómo explicar que la comunidad primitiva concediera tanta importancia al salmo 27 **Está**, evidentemente, el hecho de que este salmo contenía varios temas que convenían al **mesías** Jesús. Pero también sabemos que ya en el judaísmo precristiano este salmo (particularmente el v. 7) había sido objeto de una interpretación **mesianica**. Por ejemplo, se atestigua esta interpretación en un comentario, encontrado en **Qumrán**, del c. 2 de 2 Sam. Así, pues, la apologética cristiana vera en él un argumento **fácil**: ese mesías, hijo de Dios, cuyo reino sin fin **está**is esperando, es el que os anunciamos. Cuando los predicadores cristianos que querían convencer a los judíos se esforzaban como Apolo, en *"Demostrar con la escritura que Jesús es el mesías"* (Hech 18, 5), es **fácil** adivinar que el Sal 2 formaba parte de su arsenal".

b. EL HIJO DE DAVID

De todas las formas de esperanza mesiánica que existían en tiempos de Jesús, la más extendida era sin duda la de un mesías hijo de David. Esta esperanza era también la de mayor arraigo en la tradición. Tenemos muchos testimonios de ello en el Antiguo Testamento: el

oráculo de **Natán** (2 Sam 7, 12-16), **Jos de Isaías** que anunciaba un **vástago** de la **raíz de Jesé**, padre de David (Is 11, 1-10), **las** predicciones de Jeremías (Jer 23, 5; 33, 15) Y de Zacarías (Zac 3, 8; 6, 12), según las cuales Dios suscitaría el germen justo de David, que liberaría a **Israel**. Entre los escritos del judaísmo, los **Salmos de Salomón** (que forman parte de la biblia griega) son los que expresan con mayor claridad esta espera de un mesías hijo de David, pero, como podemos percibir leyendo sus pasajes más explícitos como el c. 17, los **Salmos de Salomón**, que datan del siglo I a. C., **representan** al mesías como un personaje poderoso. Sería el rey que, en los **últimos** tiempos, liberaría a Israel **haciendo** desaparecer a los pecadores y a los **paganos**.¹⁴

Esta concepción no se habla verificado lógicamente en Jesús. Sin embargo, la **primera** comunidad se empeñó en afirmar que la espera del mesías hijo de David había encontrado en él su cumplimiento. Lo hizo incluso muy pronto, al parecer, como permite asegurarlo la antiquísima fórmula de confesión de fe citada por Pablo al comienzo de la carta a los romanos: *"...su Hijo que, por Una carnal, nació de la estirpe de David y, por Una del espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios..."* (Rom 1, 3s.)

Esto supone una reinterpretación, una revisión de las concepciones mesiánicas: Jesús es ciertamente el rey hijo de David, pero su reino es el que se **inauguró** el día de su exaltación. En este sentido, Jesús no se convirtió en mesías hasta después de su resurrección, cuando recibió de Dios su poder de señor.

El discurso de pentecostés en Hech 2 expresa esta idea recurriendo a un salmo. **Jesús** ha resucitado -proclama Pedro-; a diferencia de David, cuyo cuerpo sigue en el sepulcro, Dios lo ha librado de la corrupción y le ha hecho sentarse a su derecha (v. 34); así, pues, la exaltación de Jesús permite ver en él al hijo de David; él es el descendiente de quien hablaba el Sal 132, 11 Y del que Dios habla prometido a David que le haría sentarse en su **trono**.

El discurso de Pablo en Hech 13 recoge esta misma idea: lo mismo que David fue escogido antiguamente por Dios, como indica el Sal 89, 21 (13, 22), también Jesús, descendiente de David, ha sido establecido como salvador de Israel (13, 23).

¹⁴ Véase este texto en *Intertestamento* (Cuadernos bíblicos. 12). 34.

c. EL HIJO DE DIOS

Lo mismo que Jesús fue constituido Señor y Cristo por su **resurrección-exaltación**, también fue constituido hijo de Dios.¹⁵ Es lo que proclama la confesión de fe: “... fue constituido **hijo de Dios** en plena fuerza por su **resurrección de la muerte**” (Rom 1, 4).

Nos sentimos inclinados espontáneamente a comprender “**hijo** de Dios” en el sentido que le dan la fe cristiana y la teología, el de una igualdad de naturaleza con Dios. Cuando el Antiguo Testamento habla de “hijo de Dios”, no se trata de nada de eso. La expresión se aplica a personas que se encuentran en una relación especial y privilegiada con Dios. Supone la idea de adopción, de intimidad y de protección particular por parte de este último. Por eso, tanto en el judaísmo como en el Antiguo Testamento, “hijo de Dios” podía aplicarse bien a una colectividad (por ejemplo, el pueblo escogido), bien a unos individuos. En este último caso, además de los ángeles, podía designarse con este título a cualquier israelita de corazón recto que practicase la justicia. Pero “hijo de Dios” se aplica por excelencia al rey y, a través de él, al mesías, ya que en cierta línea de expectación mesiánica este último es representado como descendiente y sucesor de David. Es verdad que no hay ningún texto que atestigüe claramente la aplicación del título “hijo de Dios” al mesías. Sin embargo, las palabras del profeta Natán a David: “*Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo*” (2 Sam 7, 14) se entendían ya en un sentido mesiánico en el judaísmo precristiano. Lo mismo ocurría, como hemos visto, con el Sal 2, 7: “*El Señor me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy*”.

Pues bien, es precisamente el Sal 2, 7 el que es aplicado en varias ocasiones a Cristo resucitado en el Nuevo Testamento. Así ocurre en Hech 13, 33 -una vez más la homilía de Pablo en Antioquía de Pisidia-: “*La promesa que Dios hizo a nuestros padres nos la ha cumplido a nosotros resucitando a Jesús. Así estaba escrito en el salmo segundo: Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy*”.

En este pasaje, como en Rom 1, 4, no parece que haya que darle a la palabra “hijo” el sentido fuerte de ser divino, sino simplemente el de mesías. Pablo recoge bajo otro aspecto la afirmación de Pedro en Hech 2, 36: al

resucitar a Jesús y al **hacerle** sentar a su derecha, Dios lo ha **constituido** mesías.

Otro pasaje, Heb 1, 5, que **cita** también el Sal 2, 7, lo aplica al Cristo exaltado a la derecha de Dios. También aquí “hijo” puede entenderse sencillamente en el sentido de “mesías”. El Cristo que “se sentó a la derecha de su majestad en las alturas” (Heb 1, 3) es el rey-mesías a quien se aplica el oráculo del salmo. El teólogo refinado de la carta a los hebreos, que compone admirablemente, de forma muy sabia y ordenada, procede por medio de una deducción sucesiva de implicaciones y avanza progresivamente yendo de lo menos a lo más; el Cristo, exaltado a la derecha de Dios, ha heredado un nombre superior al de los ángeles (1, 4); ese nombre es el de hijo, o sea, el de mesías (1,5); luego, el autor va **más** lejos aplicando esta vez a Cristo el Sal 45 que, en dos ocasiones, afirma que el mesías es Dios. Esta elección es sumamente hábil...ya que el Sal 45, 6 es uno de los pocos textos del Antiguo Testamento que confiere el título de **elohim** (Dios) a un personaje distinto de Yavé: “*Tu trono, como el de un dios, permanece para siempre... Por eso el Señor, tu Dios, te ha ungido con perfume de fiesta*”.

Hemos visto hace poco cómo los cristianos corrigieron la concepción del rey-mesías hijo de David cuando se la aplicaron a Jesús resucitado. Lo mismo ocurre en esta ocasión: Cristo es ciertamente el hijo de Dios, en el sentido de que es el mesías; pero lo es en un sentido mucho **más** profundo: comparte la condición misma de Dios.

Cuando en 5, 5 utiliza de nuevo el Sal 2, 7 en relación con Cristo, el autor de **hebreos** aclara **más** su pensamiento: Cristo -nos dice- poseía ya “*en los días de su vida mortal*” (5, 7) la condición divina (“*Hijo y todo como era*”: 5, 8). Sin embargo, se manifestó hijo de una forma nueva (como hijo mesías) en su resurrección, cuando se actualizaron en él los oráculos de los Sal 2, 7 Y 110, 4.

Hemos de decir unas palabras del otro versículo del salmo 110 que **hebreos** cita abundantemente: “*El Señor lo ha jurado y no se arrepiente: Tú eres sacerdote eterno según el rito de Melquisedec*” (v. 4).

Varios autores han observado ya que la carta a los hebreos encierra ciertamente muchas afinidades con lo que los manuscritos del Mar Muerto nos han revelado de las preocupaciones, espiritualidad y teología de los esenios de Qumrân. Incluso algunos han pretendido que la carta, destinada a esa comunidad de sacerdotes, se habría propuesto presentarles a Cristo bajo una luz adecuada a **captar** sus simpatías. Pues bien, en Qumrân se

¹⁵ M.-E. Illoismard. *ConstiWé Fils de Dieu*. Revue Biblique (1953) 5-17.

esperaba para el final de los tiempos no sólo al mesías rey hijo de David, sino también a un mesías sumo sacerdote hijo de Aarón. Si la **carta a los hebreos** estuviera dirigida a los qumranianos, la insistencia en el papel de sumo sacerdote atribuido a Cristo resucitado será perfectamente comprensible. Lo cierto es que esta carta es la única que desarrolla esta teología y la apoya en el oráculo del Sal 110, 4.

3. Los salmos y la pasión

Hemos llegado a los salmos que se han relacionado con la pasión y la muerte de Jesús. En el cuadro que agrupa todas estas citas hay sobre todo dos cosas que llaman la atención:

1. Es considerable el número de citas de los salmos, unas veinte referencias a unos diez salmos en un relato que, en los sinópticos, comprende sólo dos capítulos. De todas las referencias al Antiguo Testamento que presentan los relatos de la pasión, las citas de los salmos son las más numerosas.

2. Las citas o alusiones a los salmos están concentradas especialmente en una parte de los relatos, la que se refiere a la crucifixión y a la muerte de Jesús. Veámoslo más detenidamente.

a. LA MUERTE EN LA CRUZ

Consideremos en primer lugar el "**ciclo de la crucifixión**". Lo que más impresiona es el empleo masivo de dos salmos, el 22 y el 69.

El salmo 22

Todos los relatos traen el pasaje sobre el reparto de las vestiduras, alusión al v. 19 del salmo: "*Se reparten mi ropa, se sortean mi túnica*". Es el único caso, en los relatos de la pasión, en que hay una misma referencia del A. T. común a los tres sinópticos y a Juan.

El versículo 8 del salmo: "*al verme se burlan de mí, hacen visajes, menean la cabeza*" se encuentra aplicado de distinta forma para describir la actitud de los testigos respecto al crucificado. Lc 23, 35 recoge la primera parte del versículo sobre las burlas: "*los jefes, por su parte, comentaban con sorna*", mientras que Mc 15, 29 y Mt 27, 39, aluden más bien a la segunda parte (meneos de cabeza).

Mt 27, 42 explicita la exclamación sarcástica que se encuentra también en Mc 15,32 ("*ha salvado a otros y él no se puede salvar*"), citando el v. 9 del salmo 22: "*Acudió al Señor, que lo ponga a salvo, que lo libre si tanto lo quiere*".

Las referencias al Sal 22 no figuran solamente en la narración; algunas se ponen en labios del mismo Jesús. Volveremos sobre ello en el capítulo "Jesús y los salmos"; bastará con señalarlo aquí. En el relato de Mc-Mt, la última palabra de Jesús es la cita del comienzo del salmo: "*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonas?*". En Jn 19, 28, "*tengo sed*" puede ser una alusión al Sal 22, 16 o al Sal 69.

El salmo 69

Mientras que Mc 15, 23 indica simplemente: "*le ofrecieron vino con mirra, pero él no lo tomó*", Mt 27,34, que sustituye la mirra por la hiel, calca su descripción sobre el Sal 69, 22: "*en mi comida me echaron veneno, para mi sed me dieron vinagre*".

Lc y Jn mencionan simplemente que los soldados ofrecieron vinagre a Jesús; Mc 15, 36 Y Mt 27, 48 utilizan, por su parte, para describir la escena, las fórmulas del mismo versículo 22 (*vinagre, daban de beber*).

Como el Sal 22 en los sinópticos, el Sal 69 es citado por el mismo Jesús en Jn. Además de la exclamación: "*Tengo sed*' (v. 22), se encuentra en él anteriormente, en el ciclo de la cena, una cita del v. 5: "*Me odian sin razón*" (véase, p. 47).

Otros tres salmos

El "ciclo de la crucifixión" presenta además referencias a otros tres salmos.

	Mt	Mc	Lc	Jn
I. PROLOGO DE LA PASION A. El ciclo del complot 1. Complot contra Jesús <i>Sal 2, 2 ó 31, 14: reunión de losjefes</i> 2. Unción en Betania 3. Traición de Judas.	26,3			
B. Ciclo de la última cena 1. Preparación 2. Anuncio de la traición de Judas <i>Sal 41, 10: "el que compartía mi pan"</i> <i>Sal 69, 4: "odian sin razón"</i> 3. La cena.		14,18		13,18 15,25
n. RELATO DE LA PASION A. Ciclo del huerto de los olivos 1. Anuncio de la negación de Pedro 2. Getsemaní <i>Sal 42, 6: "Mi alma está triste..."</i> <i>Sal 42, 7</i> 3. Arresto de Jesús.	26,38	14,34		12,27
B. Ciclo del juicio 1. Jesús ante el sanedrín <i>Sal 110, 1: "Sentado a la derecha..."</i> 2. Negación de Pedro 3. Jesús ante el gobernador 4. Muerte de Judas 5. Comparecencia ante Pilato 6. Ultrajes.	26,64	14,64	22,69	
C. Ciclo de la crucifixión 1. En la cruz hasta la muerte <i>Sal 69, 22: la hiel</i> <i>Sal 22, 19: reparto de los vestidos</i> <i>Sal 22, 8: "menean la cabeza"</i> <i>Sal 22, 8: burlas</i> <i>Sal 22,9: "Acudió al Señor"</i> <i>Sal 22, 2: "Dios mío, Dios mío..."</i> <i>Sal 22, 16 ó 69, 22: "Tengo sed"</i> <i>Sal 69, 22: le dan de beber</i> <i>Sal 31, 6: "En tus manos..."</i> 2. En la cruz después de morir <i>Sal 38, 12: familiares a distancia</i> <i>Sal 34, 2: ningún hueso roto</i>	27,34 27,35 27,39 27,43 27,46 27,48	15,24 15,29 15,34 15,36	23,34 23,35 23,46 23,49	19,24 19,28 19,36

En Lc 23, 46, la última palabra de Jesús no es una cita del Sal 22, sino del Sal 31, 6: *“En tus manos pongo mi vida”* (véase p. 56).

Después de que expiró Jesús, nos refieren Mc y Mt que había unas mujeres mirando de lejos; Lc describe esta escena con una alusión al Sal 38, 12: *“Mis amigos, mis compañeros, mis parientes por mi dolencia se mantienen a distancia”*. A propósito del episodio del vinagre, habíamos indicado ya que Lc no hacía más que mencionar la cosa, mientras que Mc y Mt la aclaraban mediante la referencia al salmo. Aquí ocurre lo contrario.

Un episodio propio de Jn refiere que los soldados que vinieron a llevarse el cuerpo de Jesús no le rompieron las piernas. Esto provoca la observación del evangelista: *“Esto ocurrió para que se cumpliera la escritura: No le quebrarán ni un hueso”* (Jn 19, 36). Esta última forma, como veremos más adelante, parece combinar el texto del Sal 34, 21 con el de Ex 12, 46, que manda que no se rompa ningún hueso del cordero pascual.

b. DEL COMLOT A LA CRUCIFIXION

La descripción de los episodios que precedieron a la crucifixión de Jesús hace intervenir en varias ocasiones otras referencias a los salmos. Señalémoslas en el orden que se presentan.

Mateo tiene su propia manera de referir el complot contra Jesús, mientras que Mc y Lc dicen que *“los sumos sacerdotes y los escribas buscaban la manera de suprimirlo,”* Mt sustituye los escribas por *“los senadores del pueblo”* -por tanto, se trata únicamente de los jefes- y añade la frase: *“se reunieron en el palacio del sumo sacerdote, que se llamaba Caifás, y decidieron prender a Jesús a traición, y darle muerte”* (Mt 26, 3-4). Pues bien, el verbo griego utilizado para *“se reunieron”* es el mismo que en el Sal 2, 2, donde se describe la reunión y la conspiración de los jefes contra el mesías: *“se alían los reyes del mundo, los príncipes conspiran contra el Señor y su mesías”*. ¿Alude Mt al Sal 2? Podría dudarse de ello, si se piensa que Mt emplea este mismo verbo en otros contextos en donde no existe ese clima de hostilidad ni de complot.¹⁶ Pero la alusión sigue siendo posible, pues se sabe

por Hech 4, 25s. que este pasaje del Sal 2 se aplicó a la conspiración de los jefes contra Jesús: *“se aliaron en esta ciudad Herodes y Poncio Pilato ...contra tu santo siervo Jesús”* (Hech 4, 27).

En todos los demás pasajes, las alusiones y las referencias a los salmos se atribuyen al mismo Jesús: el Sal 41, 1 en el anuncio de la traición de Judas, el Sal 42, 6s en la oración de Getsemaní, el Sal 110, 1 en la respuesta de Jesús ante el sanedrín.

Volveremos sobre estos pasajes en el capítulo "Jesús y los salmos".

c. SIGNIFICACION

¿Qué sentido tiene esta constante apelación a los salmos en los relatos de la pasión? ¿Podemos descubrir su objetivo, su intención teológica?

Conformidad con el plan de Dios

Notemos en primer lugar que hay algunas diferencias entre la manera de proceder de Juan y la de los sinópticos. En la mayor parte de los casos, cuando Juan apela a la escritura, lo señala explícitamente con una fórmula como: *“...tiene que cumplirse la escritura”*.¹⁷ Pero no sucede esto con los sinópticos; en ellos la fórmula del salmo se encuentra integrada en el relato, forma parte de la narración, hasta el punto de que a veces resulta difícil reconocerla. Si se quiere, Juan indica la interpretación del hecho narrado, mientras que los sinópticos cuentan el hecho manejándolo en cierto modo en el sentido de su interpretación. Ilustremos estas diferencias con un ejemplo:

a) Jn 19, 23-24:

- **hecho:** *Cuando crucificaron a Jesús, los soldados repartieron su ropa en cuatro lotes, uno para cada uno, dejando aparte la túnica... Los soldados se dijeron: “Mejor que dividirla en pedazos, la echaremos a suerte, a ver a quién le toca”*.

¹⁶ Por ejemplo en 13, 2: *“Acudió tanta gente, que tuvo que subir a sentarse en una barca”*.

¹⁷ Con la cita de salmos en 13, 18; 15, 25; 19, 24.28.36.

- **interpretaci6n:** *Así se cumplió la escritura: “Se reparieron mi ropa y echaron a suerte mi túnica”.*

b) Mc 15,24:

- **hecho e interpretaci6n:** *Lo crucificaron y se repartieron su ropa, echándola a suertes para ver lo que se llevaba cada uno.*¹⁸

Si, por ejemplo, Mt procediera como Jn, para el episodio de la hiel en 27, 34 tendríamos lo siguiente: *“Le dieron a beber vino mezclado con hiel. Así sucedió para que se cumpliera la escritura: En mi sed me daban de beber hiel”.*

Lo que Juan afirma explícitamente, los otros evangelistas lo manifiestan indirectamente a través de su forma de narrar, de esmaltar sus relatos de alusiones bíblicas: su intención es señalar en qué vivió Jesús el cumplimiento de las escrituras, esto es, su conformidad con el plan de Dios. Esta intención es la que revela, en un pasaje que le es propio, el evangelista Mt, que es el que con más frecuencia remite al A. T. en el relato de la pasión. Después del episodio, referido por los cuatro narradores, del golpe de machete asestado al criado del sumo sacerdote, se encuentra solamente en Mt este comentario de Jesús: *“Vuelve el machete a su sitio, que el que a hierro mata a hierro muere. ¿Piensas que no puedo acudir a mi Padre? .. Pero ¿cómo se cumpliría entonces la escritura, que dice que esto tiene que pasar?”* (Mt 26, 52-54).¹⁹

Identidad de Jesús, el siervo doliente

Los salmos a que remiten los relatos de la pasión (Sal 22; 31; 38; 42; 69) pertenecen al género de lamentaciones individuales. El Sal 34, citado por Jn 19, 36, es una acción de gracias, pero el pasaje que se recoge concierne a un justo probado: *“Por muchos males que sufra el hon-*

rada, de todos lo libra el Señor; él cuida de todos sus huesos, y ni uno solo se le quebrará” (Sal 34, 20-21).

Entonces, estos relatos llenos de alusiones a los salmos se proponen, al mismo tiempo que mostrar el cumplimiento del plan de Dios, proclamar la identidad de aquel en quien se realiza ese plan. Mostrar en la experiencia de sufrimiento y de muerte de Jesús el cumplimiento de los salmos de súplica es una manera de responder a la pregunta: ¿quién es Jesús? Jesús es el justo doliente, el inocente maltratado injustamente, como aquel que en los salmos de lamentación grita su desgracia y su miseria, su esperanza y su confianza en Dios. Repasando estos salmos de lamentación y poniéndolos en relación con la pasión, se comprende que el final trágico, a primera vista absurdo y escandaloso, de Jesús correspondía a pesar de todo al plan de Dios. Esta misma toma de conciencia fue la que hizo leer el destino de Jesús a la luz de los cantos del siervo de Isaías.²⁰

Nos encontramos en presencia de un contraste respecto a lo que vimos más arriba a propósito de la exaltación de Cristo. Allí, los salmos que se recogían no eran las lamentaciones y súplicas individuales, sino los salmos reales, como los Sal 2, 45 Y 110. Por un lado, el sufrimiento, la humillación, el fracaso, el anonadamiento; por otro, la gloria, el poder, el reinado, la sabiduría. Era proclamar a través de una elección de salmos estos aspectos chocantes de la identidad de Jesús que canta el himno primitivo de Flp 2. El siervo exaltado como señor, el pobre rehabilitado en la gloria, aquel que *“se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz. Por eso Dios lo encumbró sobre todo y le concedió el título que sobrepasa todo título”* (Flp 2, 8-9).

Una historia repasada e interpretada en la fe

Lo que acabamos de observar a propósito del uso de las escrituras en los relatos de la pasión constituye un lugar privilegiado para captar el género literario de los evangelios en su conjunto.

2. Para un examen de todos los pasajes y un estado reciente de la cuestión, véase P. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, en *Jésus aux origines de la christologie*. Duculot, Leuven-Gembloux 1975. 111-140.

1. Otro ejemplo: el anuncio de la traición de Judas.

- Jn 13. 18: *.....tiene que cumplirse la escritura: el que come de mi pan.....* (Sal 41, 10).

- Mc 14, 18: *“Uno de vosotros me va a entregar. uno que está comiendo conmigo”* (Sal 41, 10).

↑ Ver también 26, 56 (par. Mc 14, 49b).

Los relatos evangélicos no son biografías de Jesús, sino testimonios de fe, el anuncio hecho por unos cristianos de una buena noticia que desean comunicar a los demás. Los evangelios no deben leerse como el reportaje de unos acontecimientos que se desarrollaron en Palestina entre el año 7 a. C. y el 30 p. C., sino como el relato de unos acontecimientos interpretados a la luz de la resurrección por unos creyentes que pertenecían a diversos tipos de comunidades cristianas. El testimonio de estos creyentes no pretende referir los acontecimientos por sí mismos (lo que dijo e hizo Jesús), sino traducir el significado profundo de que eran portadores esos acontecimientos, significado que el correr de los años, la predicación del evangelio, la experiencia y la maduración de la fe de las primeras comunidades habían ido ayudando a iluminar poco a poco.

Jean Delorme lo explica muy bien en su obra **Des évangiles à Jésus**. Del proceso que él describe como "refundición del relato", como "reorganización del material histórico empleado", se pueden encontrar numerosos ejemplos en los relatos evangélicos y, en particular, en los

relatos de la pasión. Ese proceso es el que se lleva a cabo en una manera especial de narrar los hechos de forma que se indique su conformidad con la escritura.

Pongamos por ejemplo el breve episodio del reparto de los vestidos de Jesús. Puede pensarse que hay en su base un recuerdo histórico, un hecho concreto que permite aceptar el conocimiento de las costumbres de aquella época: la ropa y los objetos que poseían los condenados a muerte les pertenecía de derecho a los soldados o a los que cumplían la misión de verdugos. Es un hecho vulgar en sí mismo, pero los relatos evangélicos tienen una manera de narrarlo que lo libera de la vulgaridad. En vez de indicar simplemente: "*los soldados se quedaron con sus vestidos*", dicen: "*se repartieron su ropa, echándola a suertes*". Pues bien, esto es una cita del Sal 22. Tenemos entonces una lectura teológica de un acontecimiento histórico: al utilizar el Sal 22 para referir un episodio, vulgar de suyo, se afirma indirectamente que Jesús es el inocente perseguido de quien hablaba aquel salmo, que fue tratado como el justo doliente de la escritura.

Lo mismo ocurre con la mención del vino mezclado

UNA VISION TEOLOGICA DE LA HISTORIA

El desarrollo de nuestra cultura nos ha enseñado a distinguir entre ciencia histórica, filosofía de la historia y teología de la historia. Los hombres de la biblia tienen ante todo una visión teológica de la historia. Esta es la historia de la alianza entre Dios y su pueblo: en ella los acontecimientos están cargados de revelación y son continuamente interpretados por los profetas. Por eso la tradición judía clasifica entre "los primeros profetas" los libros que nosotros solemos llamar "históricos", desde Josué hasta los libros de los Reyes. Esta historia no puede narrarse como un informe verbal o un reportaje; es el objeto de un testimonio "profético", el único capaz de hacer que aparezca su "sentido", su dimensión reveladora. Ordinariamente esta iluminación profética sólo se ejerce después de haber madurado en la tradición. Y lo mismo que la verdad de la visión de un pintor, para afirmarse, provoca la "deformación" de las imágenes que le inspiran, también la verdad que recoge la tradición bíblica puede pedir la refundición de un relato,

una reorganización de los recuerdos. una transformación del material histórico que se utiliza.

Más que en la exactitud, los evangelios se fijan en la verdad de una historia comprendida a la luz de la historia bíblica de la salvación. Y esta historia es captada, más allá de Jesús, hasta sus prolongaciones en las experiencias decisivas de la iglesia en sus orígenes (pascua, pentecostés, experiencia misional en tierras paganas...). Por consiguiente, la verificación crítica no puede recaer sobre el conjunto del testimonio, que se dirige a la fe. Su sentido escapa a la competencia del historiador; su investigación no puede poner de relieve que Jesús es el mesías realizador de las promesas de los profetas, que es el hijo de Dios. En cuanto a las palabras que se citan de Jesús y los hechos que se narran, no siempre será fácil distinguir en los testimonios lo que procede de un recuerdo y lo que expresa su significación en el momento en que ese recuerdo se recoge.

J. Delorme, *Des évangiles à Jésus*. Fleurus, Paris 1972, 87.

con mirra que se presenta a Jesús en la cruz. El hecho tiene todas las probabilidades de ser histórico. El **Talmud** palestino nos habla de esta costumbre, cuando dice en relación con Prov 31, 6s.²¹ *"Cuando tenga que ser ejecutado un hombre, permítasele tomar un grano de incienso en una copa de vino para que pierda conciencia... Encárguese de esta tarea las damas respetables de Jerusalén"* (Tratado sobre el sanedrín, 43a).

El recuerdo de aquel gesto volvía a la memoria de los discípulos cuando leían el Sal 69, 22. En aquella bebida anestésica que daban a los condenados para aplacar sus sufrimientos, reconocían la bebida amarga, la hiel, de que habla el salmo. Entonces aquel gesto, vulgar en sí mismo, adquiría especial relieve. Se convertía también en la proclamación del cumplimiento del plan de Dios.

Un último ejemplo. Detrás de Jn 19, 33 hay sin duda un hecho auténtico, la costumbre de romper las piernas de los crucificados, atestiguada en otros lugares. Pero un cristiano que tuviera este recuerdo en la cabeza no podía ya leer el Sal 34, 21 como antes. A no ser que ocurra lo contrario. Al leer el Sal 34, 21, descubriría el sentido profundo y el alcance de un acontecimiento sin relieve que, de otro modo, habría pasado desapercibido y que se habría borrado de la memoria de todos.

Estamos, pues, en presencia de una teología que se expresa a través de una manera de contar los hechos, de utilizar unas imágenes, de subrayar o transformar ciertos detalles para relacionarlos con la escritura y manifestar de este modo la significación de esos acontecimientos leídos a la luz de la fe. ¿Hemos de sorprendernos o escandalizarnos por ello? Si realmente Cristo está vivo y si de verdad actúa el espíritu del resucitado, ¿no es "normal" que éste se haya manifestado, especialmente en el descubrimiento y en la profundización del sentido y del alcance de la existencia de Jesús? *"Mucho me queda por decir, pero no podéis con tanto ahora; cuando venga él, el espíritu de la verdad, os irá guiando en la verdad toda... El manifestará mi gloria porque tomará de lo mío Vos lo interpretará"* (Jn 16, 12-14).

En el fondo, lamentar que los evangelistas no hayan sido reporteros o taquígrafos, ¿no es lamentar que Cristo haya resucitado?

¿Sentido salvífico de la muerte de Jesús?

Podemos comprobar aquí lo mismo que cuando estudiamos los salmos relacionados con el misterio pascual (p. 16). Los salmos que figuran en los relatos de la pasión no tienen en cuenta la dimensión salvífica de la muerte de Jesús. Esos salmos señalan en él al justo doliente, al inocente rechazado, incomprendido, perseguido, al profeta mártir, pero no al redentor que sufre para expiar el pecado del mundo.

¿Está completamente ausente esta perspectiva en los relatos de la pasión? Parece ser que cada uno de los evangelistas la sugiere a su modo y concretamente por medio de referencias al Antiguo Testamento. En Mc y Mt, las palabras de Jesús durante la última cena contienen la evocación de la sangre que en otros tiempos, en el Sinaí, sirvió para sellar la alianza con el pueblo: *"Esta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos, para el perdón de los pecados"* (Mc 14, 24; Mt 26, 28). Lucas, por su parte, evoca la figura del siervo de Yavé, citando explícitamente a Is 53, 12: *"fue contado entre los pecadores"*. Es cierto que no se menciona el valor expiatorio de los sufrimientos del siervo.²² Sin embargo, es difícil no ver allí una alusión a los mismos, pues de eso es de lo que hablan los pasajes que enmarcan al versículo citado. En efecto, este versículo está precedido de: *"Mi siervo justificará a muchos, porque cargó con los crímenes de ellos: le daré una multitud como parte, V tendrá como despojo una muchedumbre"*. Ya continuación inmediatamente se lee: *"El cargó con el pecado de muchos e intercedió por los pecadores"*.

Por lo que se refiere a Juan, utiliza un salmo para sugerir el valor sacrificial de la muerte de Jesús: *"ni uno solo de los huesos se le quebrará"*; en el Sal 34, este versículo 21 reconoce solamente el hecho de que Dios no abandona al justo en medio de la prueba; pero Juan, al parecer, combina esta figura del justo con la del cordero pascual: Ex 12, 46 prescribe que no hay que romper ni uno solo de los huesos de ese cordero (el mismo vocabulario en los dos casos), y su sangre, según la concepción a la que se había llegado en el judaísmo, había tenido un valor redentor.

²¹ "Dale el licor al vagabundo y el vino al afligido: que beba y olvide su miseria, que no se acuerde de sus penas".

²² Cf. A. George. *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*: Revue Bibli- que (1973) 186-217.

4. "Lo que era desde el principio...": los salmos y la existencia prepasual de Jesús

En la fe en Cristo "según el espíritu" se comprendió plenamente quié(n) era Cristo "según la carne". Jesús resucitado es el mesías, comparte la gloria y la condición divinas. Esta percepción de la identidad profunda de Jesús llevó consigo una relectura de su existencia anterior. Aquel hombre del que ahora se creía que era Señor y Cristo por su resurrección y cuya filiación divina se afirmaba, era el Verbo de Dios a través de toda su carrera terrena, aunque de forma velada. La luz de la resurrección se proyectó hacia atrás, permitió echar una mirada retrospectiva sobre la existencia prepasual de Jesús y captar su significación más profunda. Finalmente, se remontaron hasta su preexistencia, hasta lo que era Cristo antes de su encarnación, a su condición y a sus funciones en la creación del mundo. Para emplear una fórmula de W. Thüsing, de las afirmaciones "escatológicas" (relativas al final: Cristo ha resucitado, comparte la vida y la condición de Dios), se pasó progresivamente a las afirmaciones "protológicas" (relativas al comienzo: preexistencia, mediación creadora, encarnación).

En este caminar de la fe, en esta lectura retrospectiva de la vida prepasual de Jesús, desempeñó un papel importante el recurso a las escrituras (cf. cuadro de la p. 36). Entre éstas figura cierto número de salmos. Pueden considerarse tres series distintas de testimonios:

a) aquellos en los que la referencia al salmo se presenta explícitamente como una interpretación de los hechos referidos;

b) aquellos en los que el recuerdo del salmo forma parte de la misma trama del relato o de la narración;

c) aquellos en los que la cita de un salmo figura en otros escritos distintos de los evangelios y entra al servicio de una interpretación teológica de conjunto.

8. "SUS DISCIPULOS SE ACORDARON DE LO QUE DICE LA ESCRITURA..:" (Jn 2, 17)

El episodio del templo en Jn

La referencia al Sal 69,10 en Jn 2,17 ilustra perfectamente lo que dice Schnackenburg: "Para tos datos concretos de la historia de Jesús se encontraron muchos pasajes ante los que se podía afirmar: aquí se ha cumplido la escritura". Está en primer lugar el acontecimiento,

"ENTONCES CREYERON EN LAS ESCRITURAS..."

A la luz del acontecimiento de la resurrección, que se proyecta también sobre la oscuridad del acontecimiento de la cruz, aparece la escritura en una nueva inteligencia. que es precisamente cristológica. La escritura llegó a ser como el filón del que extrajeron todas las reflexiones posteriores sobre lo acaecido en Cristo y su significado.

Para los datos concretos de la historia de Jesús se encontraron muchos pasajes ante los que se podía afirmar: aquí se ha cumplido la escritura. También el mismo kerigma de la resurrección ("exaltación", colocación a la diestra de Dios, misión del espíritu), los títulos cristológicos y las ulteriores caracterizaciones ("hijo de Dios", "siervo de Dios" y "cordero de Dios") y, por último, la especulación cristológica (sobre todo a base del modelo de la sabiduría del judaísmo tardío) deben su mayor parte al tesoro inextinguible de la sagrada escritura. Si se sitúa aquí el problema de la autoconciencia de Jesús y el de la significación del Jesús terreno para la cristología de la iglesia primitiva, es fácil advertir y aun demostrar que Jesús mismo comprendió su misión y su camino a la luz de la sagrada escritura. Mediante su interpretación de los pasajes del Deútero-Isaías relativos al anuncio de la salvación, Jesús dejó indicado a la iglesia primitiva. de un modo al menos básico, más concreto y circunstanciado en algunos puntos, la dirección en que debería desarrollarse la cristología.

R. Schnackenburg, *Cristologia del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis*, IIVI. Cristiandad, Madrid 1970, 266.

relato también por los sinópticos: Jesús echa a los vendedores del templo. Está luego la interpretación a la luz de la escritura; recurriendo al Sal 69, los discípulos -después de la resurrección probablemente, como se indica en el v. 22²³- descubren el sentido de aquel acontecimiento: *“Sus discípulos se acordaron de lo que dice la escritura: la pasión por tu casa me devorará”*.

Como hemos visto, este salmo 69 se cita con frecuencia en los relatos de la pasión, especialmente en Jn (cf. 15, 25; 19,28), pero Juan transforma el texto; el original dice lo siguiente: *“Soy un extraño para mis hermanos, un extranjero para los hijos de mi madre; porque me devora el celo de tu templo, y las afrentas con que te afrentan caen sobre mí”* (Sal 69, 9-10). Juan modifica el tiempo del verbo, sustituyendo el pasado (el original hebreo dice: *“ha devorado”*) por un futuro (*“me devorará”*). De esta forma, la acción de Jesús se pone en relación con su muerte venidera: el celo por la casa de Dios es lo que “devorará” a Jesús, esto es, lo que ocasionará su muerte. Lo curioso es que, inmediatamente después de esta interpretación de la purificación del templo en relación con la muerte de Jesús, viene su frase sobre la reconstrucción del templo destruido, que Jn interpreta esta vez en relación con la resurrección: *“... el templo del que él hablaba era su cuerpo”* (Jn 2, 21). El recurso a la escritura ha permitido ver en un episodio de la vida de Jesús un anuncio del misterio pascual, convertido en principio de relectura y en clave de interpretación.²⁴

La predicación en parábolas en Mt

Cuando habla de la predicación en parábolas, Mateo indica que esta parte de la actividad de Jesús estaba plenamente en conformidad con las escrituras y con el plan de Dios. En el corazón del c. 13, después de haber expuesto cuatro parábolas dirigidas a la gente y antes de citar otras tres dirigidas a los discípulos, Mt introduce una especie de sumario para subrayar que, al predicar tal como lo hacía, Jesús cumplía el oráculo del Sal 78, 2: *“Voy a abrir la boca en parábolas...”*

²³ *“Cuando resucitó, se acordaron los discípulos de lo que había dicho y dieron fe a la escritura ya estas palabras de Jesús”* (Jn 2, 22).

²⁴ Cf. X. Léon-Dufour, *Le signe du Temple selon saint Jean*: Rech. de Scienc. Relig. (1951) 155-175.

Esta clase de observaciones y de “citas de cumplimiento” es típica de Mt que las va sembrando por todo su relato, como para facilitar la tarea del lector y hacer que se aproveche de su meditación y de la lectura creyente de la vida de Jesús: *“Lo que él dijo y lo que hizo, lo que acabo de contaros, era precisamente lo que tenía que pasar. Fijaos, recordad lo que había dicho Isaías (1, 22; 4,14; 8,17) u Oseas (2,15) o Jeremías (2,17; 27, 9) o Zacarías (21,4; 27, 9) o algún otro profeta (2,23)”*. Sin embargo, Mt 13, 35 es el único pasaje en este sentido que apela a un salmo.

b. TRES ETAPAS DISTINGUIDAS: BAUTISMO, TENTACION, TRANSFIGURACION

Llegamos a la segunda serie de textos, aquellos en los que la referencia a los salmos está integrada en el relato de los sucesos: el bautismo y la tentación por una parte, al comienzo de la misión de Jesús, y la transfiguración por otra que, situada por los tres sinópticos después del episodio de Cesarea, señala en cierto modo el comienzo del segundo período de la vida de Jesús.

Los relatos del bautismo y de la transfiguración

Estos dos relatos refieren una manifestación divina: una voz venida del cielo proclama: *“Este es (o Tú eres) mi Hijo...”*. La fórmula evoca la del Sal 2, 7 de la que vimos que ha sido abundantemente utilizada por la iglesia primitiva en relación con la resurrección de Jesús: *“El me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”*.

De esta forma se afirma un hecho capital: Jesús era ya “desde el principio” lo que reveló sobre él la resurrección-exaltación; desde el comienzo, y a través de toda su misión, Jesús era Hijo de Dios. Esta perspectiva destaca particularmente en Lc. En efecto, en el relato del bautismo, en vez de combinar como Mc-Mt la referencia a ls 42, 1 (*“Mirad a mi siervo..., mi elegido...”*) con la referencia al Sal 2, 7, Lc conserva solamente esta última, que

cita extensamente al pie de la letra. Pues bien, hemos visto que en Hech 13, 33 Lucas cita la misma fórmula poniéndola en relación con la resurrección. Aquel a quien, cuando su entronización en la gloria, se aplica el oráculo "tú eres mi hijo", podía ya aplicárselo cuando su bautismo y su transfiguración. "Podría decirse que, si desde su concepción Jesús es como Hijo el heredero legítimo del Padre, entra en su investidura bautismal en el reconocimiento de sus derechos, aguardando el día de su entronización real" (A. George).²⁵

El relato de las tentaciones

Cuando se lee en una sinopsis el relato de la tentación de Jesús, salta enseguida a la vista una diferencia importante. Lo que se coloca en la columna de Mc ocupa sólo dos frases muy cortas: "*En seguida el espíritu lo empujó al desierto. Estuvo en el desierto cuarenta días: Satanás lo ponía a prueba, estaba con las fieras y los ángeles le servían*" (Mc 1, 12-13).

El contenido de las otras dos columnas está mucho más desarrollado. Mt y Lc han "visualizado", por así decirlo, esta experiencia en la que Jesús tuvo que tomar una opción radical en el sentido de una repulsa de todo mesianismo terreno.

El relato de las tres tentaciones hace intervenir entre el diablo y Jesús un diálogo constituido esencialmente de referencias a la escritura. Estas, lo mismo que el tiempo de pruebas que se proponen a Jesús, permitían captar el significado de aquella escena. En efecto, se puede trazar una especie de paralelismo entre la experiencia de Jesús en el desierto y la que vivió antiguamente el pueblo del éxodo. Las tentaciones a las que había sucumbido antes Israel son precisamente aquellas con las que tiene que enfrentarse Jesús al comienzo de su misión. Jesús recorre de nuevo el itinerario de su pueblo.

Jesús resiste en donde el pueblo había sucumbido. Aquí es donde aparece el sentido de la referencia al Sal 91, 11-12, que figura entre las citas de la escritura. Esta

referencia presenta dos particularidades: se pone en labios del mismo tentador y no en los de Jesús, como las demás citas del relato; su intención parece ser la de responder a la pregunta: "¿Quién es Jesús?". Veámoslo más despacio.

El salmo 91 presenta en lo esencial una visión sapiencial sobre la protección de que Dios rodea a los que confían en él. El fiel puede estar seguro de que cuenta con el señor, sean cuales fueren las dificultades con que se encuentre. Para expresar esta protección de Dios, el salmo utiliza, entre otras imágenes, la de los ángeles encargados de vigilar los pasos del justo para impedir que tropiece en su camino: "*A sus ángeles ha dado órdenes para que te guarden en tus caminos; te llevarán en sus palmas para que tu pie no tropiece en la piedra*". Este es el versículo que cita el tentador.

Volvemos a encontrarnos aquí con lo que dijimos a propósito de los relatos de la pasión: a través de cierta manera de contar y de utilizar la escritura, se expresa una teología y una convicción de fe. Esta convicción recae en esta ocasión sobre la identidad profunda de Jesús. En efecto, el oráculo del salmo citado por el demonio se realiza entonces: acuden los ángeles a socorrer a Jesús: "*Entonces lo dejó el diablo; en esto se acercaron unos ángeles y se pusieron a servirle*" (Mt 4, 11). Pues bien, es sabido que el salmo 91 había recibido ya en el judaísmo precristiano una interpretación mesiánica. Puesto que se encuentra realizado en Jesús, éste es el mesías, el "hijo" objeto del favor y de la protección de Dios. Se afirma indirectamente lo que está explícito en el relato del bautismo y de la transfiguración: "*Este es mi Hijo, a quien yo quiero*" (Mt 3, 17).

Por otra parte, la promesa del salmo se realiza sin que Jesús haya aceptado "tentar a Dios", como le sugería Satanás y como lo hizo antiguamente Israel en el desierto. Esto, una vez más, insinúa una respuesta a la pregunta: "¿Quién es Jesús?". Y esta respuesta es la siguiente: "*Al triunfar de la prueba del desierto, se revela como el único pueblo realmente fiel, como el Israel auténtico, como el hijo de Dios*" (Guillet). De esta forma, leyendo en la fe una experiencia de Jesús, se descubre allí la revelación de su identidad profunda, una revelación que permite traducir el recurso a la escritura.²⁶

²⁵ El evangelio según san Lucas (Cuadernos bíblicos, 3), 18; cf. A. George. *Jésus, Fils de Oieu dans l'évangile selon saint Luc.*: Revue Biblique (1965) 185-209; X. Léon-Dufour, *La transfiguration de Jésus, en Etudes d'Évangile*. Seuil, Paris 1965. 87-122.

²⁶ Cf. J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert*. Desclée de Brauer. Paris 1968. 152 p.

JESUS RECORRE EL ITINERARIO DE SU PUEBLO

El relato de la tentación de Jesús en el desierto durante los cuarenta días de ayuno es un recuerdo evidente de los cuarenta años del éxodo. Pero el paralelismo no se limita a esta cifra de cuarenta. Alcanza a la sustancia misma de esos cuarenta años, que consistieron en una tentación. Lo mismo que Israel, después de haber sido escogido por Yavé como hijo (Ex 4, 22), fue conducido al desierto por una columna de fuego, esto es, según una interpretación tradicional en Israel, por el Espíritu Santo de Yavé (Is 63, 11. 14), para ser tentado en él durante cuarenta años (Dt 8,2), también Jesús, el hijo predilecto de Dios (Mt 3, 17), es conducido al desierto por el espíritu que acaba de revelarse en el Jordán a fin de sufrir su propia tentación. Pues bien, su tentación es la de su pueblo, la de aguardar el alimento de la tierra y no solamente de Dios, la de exigir señales a su antojo, la de tentar finalmente a Dios adorando cualquier otra cosa. Si Jesús responde a Satanás por medio de unos

textos de la escritura, no es únicamente para rechazar la sugestión peligrosa con un argumento irrefutable, y mucho menos porque aquellas palabras inspiradas gozaran de una virtud mágica. Es porque se vio puesto por el diablo en las mismas situaciones en que Israel había sucumbido, al exigir carne el día de las codornices (Núm 11,33), al exigir un signo en Massá (Ex 17, 2. 7), al renegar de Yavé ante el becerro de oro (Ex 32, 1-35)... Volviendo a recorrer Egipto, el Jordán y el desierto, Jesús hace algo más que una piadosa peregrinación por las huellas que había ido trazando su pueblo; rehace por su propia cuenta su itinerario espiritual. Al triunfar de la prueba del desierto, se revela como el único pueblo realmente fiel, como el Israel auténtico, como el hijo de Dios.

J. Guillet, *Temas Bíblicos*. Paulinas, Madrid 1963.

c. LA SIGNIFICACION DE CONJUNTO DEL ACONTECIMIENTO JESUS

Nos quedan por mencionar dos pasajes de la carta a los hebreos. En esos pasajes, los salmos que se citan no se refieren a un acontecimiento particular de la vida de Jesús, sino al conjunto del acontecimiento Jesús, a la encarnación considerada globalmente.

Muy pronto las primeras generaciones cristianas expresaron en un himno el sentido que le daban al conjunto de lo que había vivido Jesús. Y expresaron ese sentido en una sola palabra: obediencia: "... *se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz*" (Flp 2, 8).

Una perspectiva semejante es la que encontramos en Heb 10, 5-9, en donde el autor atribuye a Cristo, "*al entrar en el mundo*", los v. 7-9 del Sal 40: "*Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, y en cambio me abriste el oído; no pides holocaustos ni sacrificios expiatorios, entonces yo dije: Aquí estoy, porque está prescrito en el libro que cumpla tu voluntad*". "He venido para hacer tu voluntad", "obediente hasta la muerte": estas dos interpretaciones coinciden perfectamente.

Hebreos tiene además otra perspectiva en común con el himno de Flp 2. Insiste en el hecho de que Cristo se ha hecho, como dice Flp 2, 7, "*uno de tantos*"; es lo que se subraya en Heb 2. La misión de Cristo -explica su autor- consistía en conducir a la gloria a los hombres que Dios quería hacer hijos suyos. Para realizar esta

misión, Cristo se hizo solidario de aquellos a los que tenía que *"santificar"*. *"Pareciéndose en todo a sus hermanos"* (2, 17), los hombres, se portó realmente con ellos como "hermano", Para apoyar esta idea, el autor atribuye a Cristo la frase del Sal 22, 23: *"Contaré tu fama a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré"*.

Este versículo, como ya hemos indicado, es el que

abre la segunda parte del Sal 22 y contiene una acción de gracias basada en la certeza de una liberación que ha de venir. Así, pues, este versículo convenía a Cristo resucitado, de quien se trata en los dos primeros capítulos de **hebreos**. Cristo resucitado llegó a la gloria destinada a la *"muchedumbre de hijos"*, de quienes, aceptando la voluntad de Dios, se hizo plenamente **solidario**.



3. JESUS Y LOS SALMOS

*"Les explicó lo que se refería a él
en toda la escritura" (Lc 24, 27)*

En este capítulo vamos a estudiar **los salmos en la predicación y en la oración de Jesús.**

Observamos (véase el cuadro de la p. 62) 21 pasajes de los evangelios en donde la cita o alusión a un salmo se pone en labios de Jesús,¹ de las 75 referencias al A. T. que se le atribuyen.

Descartemos en primer lugar cinco pasajes en los que es incierta la alusión a un salmo: "*Dichosos los limpios de corazón*" (Mt 5, 8), cf. "*El de manos inocentes y puro corazón*" (**Sal 24, 4**); cuando llegue el día del juicio, "*(este hombre) pagará a cada uno según su conducta*",

cf. "*Tú pagas a cada uno según sus obras*" (Sal 62, 13); "*..se angustiarán las gentes, enloquecidas por el estruendo del mar y el oleaje*" (Lc 21,25), cf. "*Tú, que reprimes el estruendo del mar, el estruendo de las olas*" (**Sal 65, 8**); "*¿Dónde está ese empleado fiel y cuidadoso encargado por el amo de dar a su servidumbre la comida a sus horas?*" (Mt 24, 45; Lc 12, 42), cf. "*Todos ellos aguardan a que les echés comida a su tiempo*" (Sal 104, 27); "*...vendrán muchos de oriente y occidente...*" (Mt 8, 11; Lc 13, 28), cf. "*.../os que reunió de todos los países: norte y sur, levante y poniente...*" (**Sal 107, 3**).²

¹ S610 hay que contar una vez a Jn 12,27, ya que "*Me siento agitado*" puede aludir al Sal 6, 4 o al Sal 42, 7; lo mismo Jn 15,25, "*Me odiarán sin razón*", referido tanto al Sal 69, 4 como al Sal 35, 19.

² Las afinidades son todavía más tenues en otros pasajes en donde algunos creen descubrir referencias a los salmos, por ejemplo en Lc 10, 19 (Sal 91, 13); Mt 18, 12 Y par. (Sal 119, 176); Mt 5, 4 Y par. (Sal 126, 5); Lc 19, 44 (Sal 137, 9).

Nos quedan por tanto 16 referencias a los salmos. ¿En qué orden podemos estudiarlas? Dos observaciones complementarias nos ayudarán a orientar nuestro estudio.

Es curiosa la situación de estas citas en los evangelios. De estos 16 pasajes, 13 se refieren al último período de la vida de Jesús, desde su venida a Jerusalén hasta su crucifixión.

1. Los últimos días en Jerusalén:

- controversias con los grupos de adversarios: Sal 8, 3, después de la purificación del templo (Mt 21, 16); Sal 118, 22 en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 10 y par.); Sal 110, 1 en la discusión sobre el origen del mesías (Mc 12, 36 y par.);

- apóstrofe a Jerusalén: Sal 118, 26 (Mt 23, 39 y par.).

2. Durante la pasión, se encuentran alusiones a los salmos en tres episodios:

- la última cena: Sal 41, 10 para anunciar la traición de Judas (Mc 14, 18; Jn 13, 18) y Sal 35, 19 o 69, 4 en el discurso de despedida (Jn 15, 25);

- Getsemani: Sal 42, 6 (Mc 14, 34; Mt 26, 36) y Sal 6, 4 o 42, 7 (Jn 12, 27);

- el juicio: Sal 110, 1 delante del sanedrín (Mc 14, 62 y par.) y Sal 82, 6, acusación de blasfemo (Jn 10,34).

3. En la cruz: Sal 69, 22, "Tengo sed" (Jn 19,28) y la invocación final a Dios: Sal 22, 2 (Mc 15,34; Mt 27, 46) y Sal 31, 6 (Lc 23, 46).

Los testimonios de estos salmos son diferentes.

En efecto, si sólo nos fijamos en las citas que se conservan en más de un autor, quedan solamente 7 que hacen intervenir a estos 6 salmos:

Sal 22, 2: Mc 15, 34 y par.

Sal 41, 10: Mc 14, 18 y par.; Jn 13, 18.

Sal 42, 6: Mc 14, 34 y par.

Sal 110, 1a: Mc 12,36 y par.; 1b: Mc 14,62 y par.

Sal 118,22 s.: Mc 12, 10 s. y par.

Sal 118, 26: Mt 23, 39 y par.

Ya nos hemos encontrado con la mayor parte de estos salmos en el capítulo anterior. El Sal 22 fue abundantemente utilizado en la narración de los acontecimientos de la pasión. El Sal 110 fue aplicado preferentemente a la exaltación del Cristo resucitado, lo mismo que el Sal 118 se empleó para el misterio pascual, la muerte-resurrección de Jesús.

Nuestra marcha se ve entonces orientada por el conjunto de estas observaciones. Estudiaremos los sal-

mas en el orden con que se presentan en los relatos: últimos días en Jerusalén, pasión propiamente dicha, muerte en la cruz. A propósito de cada salmo nos plantearemos estas cuestiones: ¿en qué sentido lo utiliza Jesús?, ¿qué significado le da?, ¿se sirvió de él para decir algo sobre sí mismo, sobre su persona, su misión, su destino? Hemos visto, por ejemplo, que la comunidad primitiva aplicó el Sal 118 a la muerte y a la resurrección; ¿lo había hecho ya antes Jesús?

Prestaremos una atención especial a los 3 salmos que nos han parecido más importantes, ya que son los que están mejor atestiguados en las palabras de Jesús y en el testimonio de la comunidad. A propósito de ellos, intentaremos responder a una cuestión suplementaria: esta cita o alusión al salmo, puesta en labios de Jesús, ¿permite que nos remontemos a sus mismas palabras? ¿Qué puede decir el exegeta cuando se convierte en historiador? O, empleando los términos del padre George, "las primeras generaciones cristianas recurrieron tan frecuentemente a las escrituras para iluminar los hechos y las hazañas del maestro, que cualquier cita del A. T. en las palabras de Jesús plantea un problema de autenticidad: ¿hay que atribuir esa cita a Jesús o a sus discípulos?"³

Lo que nos interesa en esta cuestión es ver la parte de continuidad que puede haber allí entre la práctica de Jesús y la de la iglesia. Si se llega a establecer, por ejemplo, que la utilización de tal salmo se remonta a Jesús, esto permitirá medir mejor la parte de innovación o de tradición que tuvo el cristianismo primitivo cuando se sirvió de ese mismo salmo para proclamar su fe en Cristo.

1. Frente al fracaso y a la oposición

Las cuatro referencias a los salmos que vamos a considerar en esta sección están situadas todas ellas en el marco de los últimos días en Jerusalén. Ocupan un lugar entre la entrada de Jesús en Jerusalén y el comienzo del discurso escatológico.

³ P. George, *Jésus et les psaumes. en A la rencontre de Dieu. Mémoires A. Gelin. Paris 1961,297.*

Esta sección está bien construida particularmente en Mt. y lo está de manera que permite sentir un clima de crisis y de tensión cada vez mayor en torno a Jesús. Los nubarrones se van amontonando; se produce algo irreverente entre Jesús y los diversos grupos de adversarios. Se ve venir la pasión y la muerte. Mt busca esta impresión dramática ordenando, según un esquema literario, toda la sección que va de la entrada en Jerusalén a la lamentación sobre la ciudad santa, o sea desde el comienzo del c. 21 hasta el final del c. 23.⁴ Se trata de un esquema en 3 tiempos: **acción** (Jesús adopta cierto número de actitudes o de comportamientos, iniciativas, palabras, etc.), **reacción** (esos comportamientos suscitan reacciones, objeciones y cuestiones entre los diversos grupos), **contra-reacción** (Jesús reacciona a su vez a las objeciones que le plantean y sale victorioso del enfrentamiento).

Este escenario se repite 4 veces en los c. 21-22:

Mt 21, 1-17

Acción (21, 1-14); Jesús entra triunfalmente en Jerusalén, echa a los traficantes del templo y cura a los enfermos. **Reacción** (21, 15-16a): los sumos sacerdotes y los escribas, indignados, protestan ante Jesús: ¿Cómo es que te dejas aclamar por esos niños? **Contra-reacción** (21, 16b-17): Jesús responde citando el Sal 8, 3: *“Ensalzaré tu majestad por encima del cielo con la boca de un niño de pecho”*.

Mt 21, 23-27

Acción (21, 23a): Jesús enseña en el templo. **Reacción** (21, 23b): los sumos sacerdotes y los senadores interrogan a Jesús: *“¿Con qué autoridad haces esto?”*. **Contra-reacción** (21, 24-27): Jesús les plantea a su vez una cuestión a la que sus interlocutores no se atreven a responder.

Mt 21, 28-22, 40

Acción (21, 28-43; 22, 1-14): Jesús propone tres parábolas. La segunda es la de los viñadores rebeldes y asesinos; acaba con la cita del Sal 118, 22.

Reacción (21,45-46; 22, 15-17): los sumos sacerdotes y fariseos, después de haber oído las palabras de Jesús, *“se dieron cuenta de que iban por ellos”* (21, 15) Y decidieron detener a Jesús. Envían a sus discípulos a tender una trampa a Jesús (22, 15-17). Después de ellos, son los saduceos (22, 23-28) Y luego de nuevo los fariseos (22, 34-36) los que intentan desconcertarlo con sus preguntas. **Contra-reacción**: Jesús sale airoso de las 4 controversias; uno tras otro, los grupos de adversarios van quedando reducidos al silencio: los enviados de los fariseos (22, 18-22), los saduceos (22, 29-33), de forma que al final quedan sólo los fariseos.

Mt 22, 41-23, 39

Acción (22, 41-45): Jesús interroga a los fariseos sobre el origen del mesías, citando el Sal 110, 1: *“¿—Qué pensáis del mesías?, ¿de quién es sucesor? Contestaron ellos: —De David. El replicó: —Pues entonces, ¿cómo es que David le da el título de Señor, cuando dice inspirado: Dijo el Señor a mi Señor...?”*. **Reacción** (22, 46). En adelante se rompe el esquema acción-reacción. La cuestión de Jesús cierra la serie de controversias, eliminando a los últimos adversarios. *“Ninguno fue capaz de responder nada; y desde aquel día nadie se atrevió a hacerle más preguntas”*. Hasta entonces, Jesús no había hecho más que responder a los ataques; cuando la tensión llega a su culmen, asistimos a una inversión de los papeles: es Jesús quien pasa a la ofensiva; el c. 23 contiene un ataque virulento contra los escribas y fariseos (*“¡Ay de vosotros...”*: 23 1-36), seguido de un apóstrofe a Jerusalén (23, 37-39). En esta última parte es donde se encuentra la cuarta referencia a los salmos: Sal 118, 26.

Hemos considerado el relato de Mt porque el encadenamiento de los episodios está articulado en él con mayor firmeza que en Mc y en Lc. En estos últimos está más atenuado el aspecto de controversia; en vez de un clima de polémica y de tensión que se va acentuando progresivamente, se respira, sobre todo en Mc, un clima mucho más irónico. Sin embargo, Mc y Lc sitúan también en este mismo contexto las mismas citas de los salmos, a excepción de la primera (Sal 8, 3).

Veamos ahora más de cerca el uso que hace Jesús de estos textos.

⁴ Sólo la enseñanza sobre la fe y la oración y el episodio de la higuera estéril (21, 18-22) quedan fuera del esquema.

8. DESCONOCIDO POR LOS GRANDES, RECONOCIDO POR LOS PEQUEÑOS

Después de describir la escena de la expulsión de los vendedores del templo, los 3 sinópticos refieren la reacción de los sumos sacerdotes y de los escribas. Mc y Lc indican simplemente que buscaban la forma de deshacerse de él; Mt es el único que recoge un reproche dirigido a Jesús en relación con una aclamación de los niños (*"Hosanna al hijo de David!"*). En Lc se encuentra algo semejante, pero inmediatamente después de la narración de la subida a Jerusalén y de la aclamación por los discípulos: *"Unos fariseos le dijeron: -Maestro, reprende a tus discipulas. El replicó: -Os digo que si éstos se callan, gritarán las piedras"* (Lc 19, 39s.).

Así, pues, Mt tiene como propio: -la situación distinta de la escena; -la insistencia en el hecho de que son **los niños** quienes aclaman a Jesús en el templo; - la cita del Sal 8, 3.

Esos gritos de los niños dirigidos al hijo de David, ¿no son la actualización del salmo según el cual (en la versión griega) los más pequeños y los niños de pecho cantarían las alabanzas del "Señor"? ¿No hemos de ver aquí un signo mesiánico? ¿No es Jesús ese hijo de David y ese "Señor" (v. 2 en griego) del salmo?

Los jefes, la élite religiosa, los "sabios y letrados", se oponen y se cierran; los "pequeños" son los únicos que saben reconocer al mesías (cf. Mt 11, 25).

El exegeta, cuando se convierte en historiador, ¿puede ver en la cita del Sal 8, 3, tal como figura en Mt 21, 15, las mismas palabras de Jesús?

Los relatos evangélicos, como hemos visto, son testimonios de fe, el anuncio de una buena nueva hecho por personas convencidas de que Jesús es el mesías y el Señor. Entonces, ¿es posible establecer lo que en estos relatos corresponde a la historia y lo que corresponde a la teología y al kerigma?

Es una cuestión compleja, que no podemos estudiar aquí en sí misma. Notemos, sencillamente, que las investigaciones actuales están afinando cierto número de criterios que permitan juzgar de la historicidad de los hechos o de la autenticidad de las palabras que refieren los evangelios. Algunos de esos criterios están ya bastante **generalmente** admitidos. Señalemos los 3 principales, que **utilizaremos** a continuación.

1. **El criterio de testimonio múltiple** o de convergencia, que podemos definir de esta manera: **"Se puede considerar como auténtico un dato evangélico atestiguado sólidamente en todas las fuentes (o en la mayoría) de los evangelios (...) y en los demás escritos del N. T..."**⁵

Este primer criterio no se verifica en este caso, ya que la cita del Sal 8, 3 figura solamente en Mt.

2. **El criterio de discontinuidad:** **"Se puede considerar como auténtico un dato evangélico (sobre todo si se trata de palabras y de actitudes de Jesús) que no pueda reducirse a las concepciones del judaísmo o a las concepciones de la iglesia primitiva."**⁶

Tampoco se verifica aquí este criterio. En efecto, hemos visto que la iglesia primitiva leyó el Sal 8, 7 en función del señorío de Cristo resucitado. Este versículo se asoció en particular al Sal 110, 1 Y quizá formó parte como él de formularios primitivos.

Se puede suponer entonces que una comunidad, familiarizada con la lectura cristológica del v. 7 del salmo, se dio cuenta al leer y meditar la historia de Jesús de que también podía convenirle el v. 3. Aplicándolo a un acontecimiento particular de la vida de Jesús, expresa así la convicción de su fe: Jesús es el mesías.

3. Queda todavía **el criterio de conformidad**. Este criterio se aplica cuando un dicho o un gesto de Jesús está en estrecha conformidad, especialmente, con el ambiente y las costumbres (lingüísticas, geográficas, sociales, políticas, religiosas) de la época, tal como podemos conocerlas por la historia, la arqueología, la literatura.?

Tampoco aquí parece que funcione este criterio: el Sal 8, 3, citado en el texto de los Setenta en Mt 21, 16, no convenía al contexto más que en su forma griega. En efecto, el texto hebreo (o arameo, que es el que citaría normalmente Jesús) no puede aplicarse aquí: *"Por la boca de los pequeños y de los niños de pecho has establecido una fortaleza contra tus adversarios"*.

⁵ Definición dada por R. Latourelle, *Criteres d'authenticité historique des Evangiles*: Gregorianum 55 (1974) 609-637, en la 619,

⁶ *Ibid*" 622.

⁷ *Ibid.*, 625.5.

b. EL HIJO ASESINADO

La parábola de los viñadores homicidas ha sido ya comentada en el Cuaderno bíblico n. 2, 57s., sobre el evangelio de Mateo. Nos contentaremos con recordar aquí las líneas generales.

El análisis literario de la parábola de los viñadores homicidas descubre en ella 2 partes principales. En la primera (Mc 12, 1-9 par.), la atención recae sobre la viña y sobre la actitud de aquellos a los que se ha confiado. En la segunda parte (Mc 12, 10-11 par.), la atención se dirige más bien a la suerte del último de los enviados por el amo, de su "*hijo querido*" (Mc-Lc), echado por los labradores fuera de la viña y asesinado.

Si se ve en la viña la figura de Israel, en los viñadores a los jefes religiosos encargados de guiar al pueblo, en los enviados a los profetas y mensajeros sucesivos de Dios, hay que identificar al hijo con Jesús. Mensajero último y definitivo de Dios, Jesús domina la historia del pueblo elegido. En ese caso, el Sal 118, 22: "*La piedra que desecharon los constructores es ahora la piedra angular*", constituye un anuncio del misterio pascual: rechazado por su pueblo, Jesús conocerá la victoria y la exaltación.

¿Se remonta esta cita al mismo Jesús? La iglesia primitiva utilizó el Sal 118,22 precisamente para proclamar el misterio pascual, la muerte-resurrección de Jesús, como vimos anteriormente. Este dato y algunos otros indicios llevan a los exegetas a ver en la última parte, la que habla de la suerte del hijo y la que encierra la cita del Sal 118, una añadidura cristiana a una parábola que al principio hablaba solamente de la viña y de sus guardianes. "*La iglesia -escribe W. Trilling- sintió que le faltaba algo a la parábola. En efecto, el relato no podía acabar con el asesinato del hijo y el anuncio del castigo a los asesinos. Si se veía ya a Jesús en el hijo, había que añadir que él no acabó con la muerte. Si no, todo quedaba oscuro y sin significado alguno*".8

Pero, se dirá, si no vale aquí el criterio de discontinuidad respecto a la iglesia primitiva, queda al menos el del testimonio múltiple. Entonces, ¿por qué no va a ser la utilización del Sal 118 por parte de Jesús la que habría establecido esta práctica entre los cristianos? ¿No resulta

esto tan válido como pretender lo contrario, es decir, que la aplicación cristológica fue la que produjo su atribución a Jesús? Es muy posible que el mismo Jesús aplicara este salmo a su propio destino, pero la documentación de que disponemos no nos permite demostrarlo. El testimonio múltiple indica que tenemos que pensar sin duda en una tradición antigua, presente ya en la fuente común a los tres sinópticos, pero no que la aplicación del salmo se remonte a Jesús.

Esto no significa, sin embargo, que la comunidad no pudiera hacerse eco entonces de un pensamiento auténtico de Jesús, de unas alusiones que él pudo hacer efectivamente a la suerte que le esperaba.

c. EL MESIAS, SEÑOR DE DAVID

Toquemos ahora la discusión a propósito del mesías, que se encuentra de una forma más o menos idéntica en los 3 sinópticos. Aquí es donde interviene por primera vez la cita del Sal 110, 1 en los relatos evangélicos.

Toda la argumentación de Jesús consiste en confrontar dos concepciones del mesías y en resaltar la aparente contradicción que existe entre ellas. La primera concepción es la que expresan los fariseos en Mt, y que el mismo Jesús expone como si fuera de los escribas en Mc, o de un grupo indeterminado en Lc; según esa concepción, el mesías tiene que ser hijo de David. La otra concepción es la que el propio David enuncia al comienzo del Sal 110 y según la cual él ve en el mesías a su "señor".

¿No son incompatibles estas dos concepciones? Tal es el problema suscitado por Jesús y que nadie sabrá resolver. Si David llama al mesías su "señor" -un título que sólo se le da a los superiores-, ¿cómo puede ser hijo suyo -es decir, un hombre parecido a él, su igualo su inferior?

En el fondo, de lo que se trata es de un conflicto aparente entre dos testimonios de la escritura: el del Sal 110, 1, que presenta al mesías como "señor" de David y el de toda la tradición nacida del oráculo de Natán (2 Sam 7), que anuncia un mesías de linaje davídico. Se encuentran a menudo este tipo de problemas en los escritos de los rabinos. Jesús argumenta como uno de ellos. No pretende rechazar la opinión corriente (el mesías tiene que ser un hijo de David), sino indicar que es insuficiente, ya que no tiene en cuenta más que una parte de los datos. La otra parte es que el mesías, a pesar de

• W. Trilling, *Les vigneronns homicides*: Ass du Seigneur 58 (1974) 16-23; d. X. Léon-Dufour. *La parabole des vigneronns homicides*, en *Etudes d'Evangelie*. Seuil, Paris 1965, 308-344.

ser hijo de David, es también su señor y tiene que ser por tanto superior a él de alguna manera. Lo que se recoge y subraya del Sal 110, 1 no es por tanto la idea de estar sentado a la derecha de Dios, ni la de dominar a los enemigos, sino únicamente el título de "señor".

Pero entonces, ¿nos enseña este pasaje algo a propósito del mismo Jesús? Cuando habla del rey mesiánico, del que afirma indirectamente que tiene que ser superior a David y a los reyes terrenos, ¿alude Jesús a sí mismo? En caso afirmativo, ¿nos da a entender cómo puede realizarse esto en él? En una palabra, ¿se aplica Jesús a sí mismo el Sal 110 Y en qué sentido?

La comunidad cristiana reconoció en Jesús al mesías, hijo de David y señor. Es muy probable, por consiguiente, que leyera en el contenido de las controversias de Jesús lo que ella misma había descubierto a la luz de la resurrección. Pero lo interesante es que no se vislumbra nada de eso en el episodio tal como se presenta, en contra de lo que hemos creído observar en la parábola de los viñadores asesinos, por ejemplo. Nuestro pasaje, tal como se presenta en su contexto literario, no afirma nada, ni directa ni indirectamente, a propósito del mismo Jesús. Lo que se refiere es una discusión "objetiva", por así decirlo, a propósito del mesías y de su relación con David. En esta discusión Jesús, utilizando un argumento de la escritura formulado según los procedimientos comunes entre los rabinos, les ataca en su propio terreno.

Tenemos aquí unos indicios bastante buenos en favor de la **autenticidad**. Además del criterio del testimonio múltiple, se verifica en más de un aspecto el de la discontinuidad respecto a la iglesia primitiva. Es verdad que el salmo 110, 1 fue el versículo de los salmos más utilizado después de pascua. Esto iría naturalmente en contra de la autenticidad. Pero lo que se explotará después de pascua en este versículo es la idea de asentamiento a la derecha, no la del señorío, sobre la cual solamente pone el acento otro pasaje (Hech 2, 36). La sobriedad del contenido constituye otra señal: Jesús no habla más que del mesías, sin afirmar nada, al menos claramente, sobre sí mismo. Sin duda, la comunidad primitiva se había mostrado más explícita. Finalmente, también se verifica el criterio de la conformidad, en la medida en que, por su forma, la discusión que se refiere parece reflejar las costumbres de los ambientes rabínicos de aquella época.

El mismo Jesús pudo hacer referencia al Sal 110, 1, aun cuando -como observan algunos autores al término

del análisis literario- la cita formal del salmo como tal puede constituir una añadidura destinada a clarificar y precisar el sentido de la argumentación. Si la referencia al salmo puede entonces remontarse a Jesús, no hay nada que permita afirmar, a partir de Mc 12,35-37 par., que la aplicara a sí mismo.

d. "JERUSALEN, QUE MATAS A LOS PROFETAS..."

Tras la serie de apóstrofes violentos dirigidos contra los escribas y fariseos, Mt 23 presenta como final una *qinah* o lamentación sobre Jerusalén. Es una especie de reconocimiento de su fracaso, impregnado de tristeza: "*¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos..., pero no habéis querido!*" (Mt 23, 37). Luego, a partir del pasado se proyecta sobre el porvenir; aquí es donde tiene lugar la referencia al Sal 118,26: "*Ya no volveréis a verme hasta que exclaméis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!*".

Este episodio no consta en Mc. Por otra parte, en Lc lo encontramos de una forma bastante parecida, pero en otro contexto. Jesús deja Galilea. Responde a los fariseos que le aconsejan que huya de Herodes: "*Hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén*" (Lc 13, 33); y entonces esa mención de Jerusalén provoca la queja dirigida a la ciudad santa.

Cabe pensar que este pasaje figuraba ya en una fuente común a Mt y a Lc. Cada uno, insertándolo en un contexto diferente, tiene que interpretar de manera distinta la cita del Sal 118, 26. Para Lc, el anuncio del momento en que se diga: "*¡Bendito el que viene en nombre del Señor!*" parece remitir a la entrada en Jerusalén. Que se describirá en 19,38; entonces es cuando el salmo encontrará su cumplimiento. Para Mateo, no puede tratarse de eso, ya que la entrada triunfal en Jerusalén había tenido lugar anteriormente; en él, esta cita en 23, 29 tiene que hacer eco a la aclamación de 21,9 Y formar una inclusión respecto a ella, de forma que el relato de la misión final en Jerusalem se ve enmarcado dentro del mismo versículo del salmo. Pero ¿a qué es a lo que éste se refiere en Mt 23, 39? Parece ser que a la parusía, a la venida escatológica de Jesús. La cita, aunque hace eco a la de 21, 9, asegurará al mismo tiempo una transición respecto a lo

que sigue inmediatamente después, el discurso escatológico de los c. 24-25.

Estamos entonces en presencia de una doble lectura de un mismo texto bíblico. Mientras que Lc reconoce su cumplimiento en un suceso particular de la vida de Jesús, el Sal 118,26 adquiere en Mateo un sentido escatológico. No es el único caso en que esto ocurre. En efecto, en Mt 7, 23 Y Lc 13, 27 encontramos la aplicación escatológica de otro salmo, el Sal 6, 9: "... entonces (*"aquel día"*) yo les declararé: **Nunca os he conocido. ¡Lejos de mí los que practicéis la iniquidad!**"

2. Frente a la traición, la prueba y la condenación

Examinemos ahora los salmos que los relatos propiamente dichos de la pasión ponen en labios de Jesús. Nos detendremos sobre todo en el Sal 110, 1, que acabamos de comentar y que se cita de nuevo en la comparecencia de Jesús ante el sanedrín.

8. LA ULTIMA CENA

*"Estando a la mesa comiendo, dijo Jesús: Os aseguro que uno de vosotros me va a entregar: uno que **está comiendo conmigo**".* Así es como en Mc 14, 18 anuncia Jesús la traición de Judas. *"Uno que está comiendo conmigo"* es una alusión al Sal 41, 10: *"Incluso mi amigo, de quien yo me fiaba y que compartía mi pan, es el primero en traicionarme"*. En Jn 13, 18, la referencia a este pasaje es explícita: *"Tiene que cumplirse la escritura: **El que come de mi pan me ha puesto la zancadilla**".*

Así, pues, incluso ese acto tan odioso y escandaloso, la traición por parte de un discípulo que había escogido Jesús, entraba también misteriosamente en los planes de Dios. El Sal 41, oración de un enfermo abandonado por los suyos, estaba especialmente bien escogido para señalarlo.

Juan sitúa el anuncio de la traición de Judas inmediatamente después del lavatorio de los pies, antes de la cena y del largo discurso de Jesús. Al contrario, es duran-

te ese mismo discurso donde sitúa la cita de la fórmula: *"Me odiarán sin razón"*, fórmula que figura a la vez en el Sal 35 y en el Sal 69. Cabe pensar, sin embargo, que es a este último al que alude Jn 15, 25. En efecto, como hemos visto, el Sal 69 figura en varias ocasiones en los relatos de la pasión, concretamente en Jn. El justo doliente y perseguido del salmo era Jesús (cf. p. 29).

b. GETSEMANI

"Cantaron los salmos y salieron para el monte de los olivos...". Entre el relato de la cena y el del arresto, los 3 sinópticos sitúan el episodio dramático de Getsemaní. El relato de Mc y el de Mt son bastante idénticos. Después de indicar que *"empezó a sentir horror y angustia"*, los dos refieren una confidencia especial de Jesús a los discípulos (en vez de la exhortación a orar, que se lee en Lc.): **"Me muero de tristeza"**. Es el mismo vocabulario del Sal 42, 6 (en griego).

Viene luego la oración de aceptación: *"No se haga (o que yo quiero, sino (o que quieres tú"*. Pero otras tradiciones han conservado el recuerdo del momento de la prueba, de esa reacción de desgarramiento y de agitación experimentada por Jesús ante la muerte. Tal es el caso, por ejemplo, de la carta a los hebreos; el autor insiste en el hecho de que Cristo compartió en todo la experiencia y la condición de los hombres, excepto en el pecado. Se lee así en Heb 5, 7: *"El, en (os días de su vida mortal, ofreció oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte; y Dios lo escuchó, pero después de aquella angustia"*.

También ocurre lo mismo en Jn 12,27, que reproduce en otro contexto una oración semejante a la de Getsemaní. En lugar del v. 6 del Sal 42, como en Mt y Mc se hace eco del versículo siguiente: **"Ahora mi alma está agitada"**.

Lo mismo que los salmos 22, 35, 41 Y 69, citados todos ellos por Jesús durante su pasión, el Sal 42 pertenece al género de la lamentación individual. Consideremos los títulos que da por ejemplo la *Biblia de Jerusalén* a estos salmos: oración de un "justo perseguido" (Sal 22 y 35), de un "enfermo abandonado" (Sal 41), de un "levita desterrado" (Sal 42), de un "fiel tentado" (Sal 69). Podríamos decir que se ha movilizado el salterio del siervo doliente para expresar *"los sentimientos que se dieron en Cristo Jesús"*.

C. COMPARECENCIA ANTE EL SANEDRIN

"El sumo sacerdote reanudó el interrogatorio preguntándole: -¿Tú eres el mesías, el hijo de Dios bendito? Jesús contestó: -Yo soy. Y vais a ver cómo el hijo del hombre toma asiento a la derecha del todopoderoso y cómo viene entre las nubes del cielo". Así es como se presenta en Mc 14, 61 s. la única palabra que pronuncia Jesús durante su comparecencia ante el sanedrín. Lo mismo que en Mt y en Lc, esta respuesta alude a dos pasajes del Antiguo Testamento, a Dan 7, 13 Y al Sal 110, 1. Las dos referencias se combinan de la siguiente manera: *"...el hijo del hombre (Dan 7, 13)... toma asiento a la derecha (Sal 110, 1)oo. Y viene entre las nubes del cielo"* (Dan 7,13; falta en Lc).

Especialmente en el relato de Mt resulta decisiva la importancia de esta afirmación. Fue la que decidió la suerte de Jesús.

Esto brota ante todo del contenido del conjunto del c. 26. Del 26. 1 al 26. 46 todo tiende al arresto y la muerte de Jesús. Esta perspectiva está indicada en las palabras mismas de Jesús: **"Entregarán al hijo del hombre para que lo crucifiquen"** (Mt 26, 2). La misma indicación en 26.4. según el cual los sumos sacerdotes y los senadores **"decidieron prender a Jesús a traición y darle muerte"**. En 26, 47 Jesús, entregado por Judas, es detenido. Se ha alcanzado el primer término de aquel movimiento. Ya no queda más que la tensión hacia la muerte. como se indica en 26. 59. Una vez detenido. Jesús es llevado ante el sanedrín (26, 57 s.). **"Los sumos sacerdotes y el consejo en pleno buscaban un falso testimonio contra Jesús para condenarlo a muerte"** (26, 59). Se presentan algunos falsos testigos (26, 60-62); pero. como no están de acuerdo, no pueden alcanzar el fin que pretendían. Al contrario, desde que Jesús responde al sumo sacerdote, la muerte parece ser ya cosa decidida: **"¿Qué falta hacen más testigos? Acabáis de oír la blasfemia, ¿qué decidís? Contestaron ellos: -Pena de muerte"** (26, 65 s.). El juego había salido bien. Se necesitaba un motivo para acabar con Jesús. Lo habían encontrado. Lo demás sería pura formalidad.

Esta posición-clave de la respuesta de Jesús se deduce también de la forma con que aluden a ella los episodios siguientes. Por ejemplo, cuando se le dan a continuación a Jesús los títulos de "Cristo" y de "Hijo de

Dios", 9 se nota cierta reminiscencia del episodio del sanedrín en que Jesús se afirmó como tal. Asr. en la dinámica del relato de Mt, es la cita de un salmo la que acarrea la muerte de Jesús. Como será también un salmo (Sal 22, 2) el que cite en su última palabra.

En Mc y Lc está menos acentuado el carácter decisivo de la respuesta al sumo sacerdote. Sus repercusiones, por ejemplo, están menos subrayadas que en Mt, pero el sentido de la respuesta es esencialmente el mismo. ¿Cuál es ese sentido?, ¿qué significado tiene el Sal 11 en la respuesta de Jesús?

El salmo 110

Empecemos por lo más seguro. El primer versículo del Sal 110 presenta tres elementos principales:

- la apelación a un rey a quien se le da el título de "Señor": **"Oráculo del Señor a mi Señor..."**;
- la idea de asentamiento a la derecha de Dios: **"Siéntate a mi derecha..."**;
- la idea de dominación: **"Voy a hacer de tus enemigos estrado de tus pies"**.

En Mc 12, 36 par., se recogía el primer elemento, como ya hemos visto. Aquí el acento recae en el segundo. en la idea del asentamiento a la derecha de Dios. ¿A qué se refiere? ¿Cómo y cuándo tiene que realizarse en Jesús?

La cita de Dan 7, 13, mezclada con la del salmo. nos lleva a comprender este asentamiento en el sentido de una realidad celestial y la derecha como el lugar en donde se comparte la condición de Dios. Veámoslo más despacio:

a) Está en primer lugar la mención del hijo del hombre. Este personaje de Daniel ¿es un ser divino o humano? La cosa es muy discutida.... como otras muchas relativas a esta figura misteriosa. Pero si no está claro si este hijo del hombre es un personaje celestial, en el sentido de que sea Dios o de Dios, todos están de acuerdo por lo menos en que es admitido en la corte celestial para ejercer allí un dominio estrechamente ligado al de Dios.

b) Está luego la venida entre las nubes del hijo del hombre. Suele verse aquí una alusión a la **parusía**: Jesús, al identificarse con el hijo del hombre, anuncia su regreso

al final de los tiempos. Sin embargo, hay que observar que en el c. 7 de Daniel la venida entre las nubes no consiste para el hijo del hombre en descender del cielo a la tierra, sino al contrario, en subir hasta el trono divino para recibir allí la investidura real. Si se le aplica a Jesús, no se trataría de su parusia, sino de su exaltación a los cielos. **Jesús no alude a los tiempos escatológicos, sino a la glorificación que seguirá a su resurrección.**

Contra esta interpretación pueden suscitarse varias objeciones. En la afirmación de Jesús -se dirá-, la venida entre las nubes se menciona después del asentamiento a la derecha: "... el hijo del hombre se sienta a la derecha y luego viene entre las nubes..." Pues bien, debería ser lo contrario, si se ve en la venida entre las nubes la exaltación de Jesús: éste tiene que subir primero hasta Dios para tomar allí posesión de su reino. Entonces, ¿no será mejor comprender las cosas así: Jesús será exaltado a la derecha de Dios por su resurrección y luego, al final, vendrá a sentarse de nuevo, no ya a la derecha de Dios, sino en su trono de juez escatológico? ¿No es así cómo hay que situar las diversas imágenes empleadas?

Para interpretarlo de esta manera, hay que relacionar nuestro pasaje con otros lugares en donde se habla en los evangelios de la venida del hijo del hombre y en donde ésta se presenta como un acontecimiento escatológico (especialmente en el "discurso escatológico" de Mc 13, Mt 24 Y Lc 17). Sin embargo, hay una diferencia. En estos lugares, cuando se alude a la venida del hijo del hombre de Dan 7, se indican al mismo tiempo los rasgos de la imagen que se recoge, así como los correctivos a los que se la somete a fin de utilizarla en el contexto de la parusia. Pues bien, aquí, en Mc 14, 62 Y Mt 26, 64, sólo se tiene la referencia a Dan 7, 13 sin más. Puesto que no hay nada que indique que la venida del hijo del hombre tiene que entenderse de diversa manera, hay que interpretarla sin duda en este caso en el mismo sentido que Daniel. En cuanto a la aparente incoherencia que consiste en situar el asentamiento a la derecha antes de la venida entre nubes, esta incoherencia existe solamente si se quiere ver en las palabras de Jesús la descripción de unos acontecimientos futuros que tienen que sucederse el uno al otro. Pues bien, parece ser que se trata menos de la descripción de unos acontecimientos sucesivos (primero el asentamiento, luego la venida entre nubes) que de una sucesión de testimonios bíblicos que se refieren a la misma realidad: "Veréis a ése cuya exaltación describe la escritura cuando dice, en un texto, que está sentado a la

derecha de Dios, y en otro texto, que viene entre las nubes".

Es muy curioso constatar que en el pasaje del **Midrash** sobre los salmos (véase cuadro de la p. 50) las cosas se presentan de la misma manera. Lo mismo que en el relato de Mt-Mc, la interrogación recae sobre la cualidad de "hijo"; la respuesta positiva se apoya en los mismos textos (Sal 110, 1 y Dan 7, 13, citados en el mismo orden); la venida entre las nubes equivale a una subida hacia Dios.

No podemos asegurar que uno de los textos dependa del otro. En efecto, es muy difícil señalar la fecha de las tradiciones, muchas veces antiguas, recogidas en el **Midrash** sobre los salmos, cuya redacción es muy posterior a la de los evangelios. Pero lo que puede observarse es su forma similar de proceder en el recurso a las escrituras. Y si es un procedimiento semejante el que interviene en la respuesta de Jesús en **Mt** y en **Mc**, no puede ya mantenerse la objeción según la cual la venida-exaltación no puede mencionarse detrás del asentamiento a la derecha.

Nos parece, por tanto, que al evocar el "*Siéntate a mi derecha*" del Sal 110, **Jesús alude a su glorificación celestial ante Dios**. En ese caso, se comprende perfectamente la acusación de blasfemia. Se conocen varios textos del judaísmo en los que se aplica a un hombre la invitación del salmo: unas veces a Abrahán, otras a Ezequías o a algún otro. Esto no constituye una dificultad, ya que el asentamiento a la derecha de Dios se comprende entonces como una especie de participación terrena en el poder de Dios. Es distinto si se trata de un asentamiento celestial. Y expresar semejante pretensión es ciertamente una blasfemia. En efecto, blasfemar es atribuir a otro distinto de Dios algo que sólo corresponde a Dios. Por ejemplo, en Mt 9, 3, cuando Jesús se atribuye el poder de perdonar los pecados, se le acusa de blasfemo. Lo mismo ocurre en Jn 10, 33, cuando se le reprocha que se hace igual a Dios. Reconocer la misma prerrogativa a otro, es hacerle igual a Dios, es blasfemar. Jesús, cuando anuncia que se sentará en el cielo a la derecha de Dios, es un blasfemo.

Si esta forma de ver las cosas es exacta, "hijo de Dios" tiene que tener en este pasaje un sentido más fuerte que el que tenía en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, el de un personaje o un rey, eventualmente el rey mesiánico, establecido en una relación privilegiada respecto a Dios. Si el asentamiento celestial significa que

¿ERES TU EL HIJO DE DIOS?

(Mc 14,62)

“Yo soy.

*y vais a ver cómo el
hijo del hombre*

*toma asiento a la
derecha del todopo-
deroso,*

*y cómo viene entre
las nubes del cielo.”*

Sal 110, 1

Dn 7, 13

¿ES ISRAEL EL HIJO DE DIOS?

(Midrash sobre los salmos)

Los miembros del pueblo de Israel son “hijos”; esta declaración se encuentra tanto en el decreto de la ley como en el decreto de los profetas y el de los escritos.

En el decreto de la ley se dice: “*Así dice el Señor: Israel es mi hijo primogénito*” (Ex 4, 22). En el decreto de los profetas está escrito: “*Mirad, mi siervo tendrá éxito, subirá y crecerá mucho*” (Is 52,13); Y también: “*Mirad a mi siervo, a quien sostengo; mi elegido, a quien prefiero*” (Is 42, 1).

En cuanto al decreto de los escritos, se lee en ellos: “*Oráculo del Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, que vaya hacer de tus enemigos estrado de tus pies*” (Sal 110, 1); y también: “*Seguí mirando, y en la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo una figura humana, que se acercó al anciano y se presentó ante él. Le dieron poder real y dominio: todos los pueblos, naciones y lenguas lo respetarán. Su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin*” (Dan 7,13-14).

se comparten las prerrogativas divinas, el sentido de “hijo de Dios” debe incluir que se comparte la condición de Dios.

Jn 10, 24-38 tiene ciertas afinidades con el episodio sinóptico del sanedrín. También aquí se interroga a Jesús sobre su identidad: “*Si eres tú el mesías, dínoslo francamente*” (10, 24). La respuesta de Jesús es considerada como una blasfemia y se habla de matarle. En contra de

lo que ocurre ante el sanedrín, Jesús vuelve a tomar la palabra y cita el Sal 82, 6: “*¿No está escrito en vuestra ley: Yo os digo que sois dioses? Pues si /lama dioses a los que recibieron un nombramiento divino, y la escritura no se puede anular, ¿por qué me acusáis de blasfemia a mf..., si digo que soy hijo de Dios?*” (10,36). Nos encontramos, por tanto, con los mismos elementos, pero en un orden distinto:

Mc 14, 55-64 Y par.: 1. Pregunta sobre su identidad; 2. Cita de un salmo (110, 1); 3. Acusación de blasfemia; 4. Amenaza de muerte.

Jn 10, 24-38: 1. Pregunta sobre su identidad; 2. Acusación de blasfemia; 3. Amenaza de lapidación; 4. Cita de un salmo (82, 6).

¿Jesús en el origen de la lectura cristológica?

Vamos a tocar una cuestión sumamente difícil. ¿Es posible determinar si Jesús pronunció realmente ante el sanedrín la respuesta que le atribuyen los relatos evangélicos? Si fuera posible responder afirmativamente, esto confirmaría lo que creímos vislumbrar al estudiar Mc 12, 36 y par., a saber que el propio Jesús pudo hacer referencia al Sal 110, 1. Esto significaría además -algo que aquí nos interesa especialmente- que la aplicación del salmo a Cristo, tan abundante después de pascua, no debe atribuirse a una mera iniciativa de la comunidad, sino que ésta se apoyaba en la enseñanza del mismo Jesús.

La respuesta varía mucho de un exegeta a otro. Algunos insisten en varios indicios en favor de la autenticidad; otros subrayan, por el contrario, que la respuesta de Jesús refleja la teología de la iglesia primitiva.

La mejor forma de aclarar esta cuestión es comparar el proceso y la muerte de Jesús en los sinópticos con el proceso y la muerte de Esteban en Hech 6, 11-15; 7, 55-8, 2. Por falta de espacio, no podremos exponer aquí más que algunas conclusiones.¹⁰

¿Relato de un proceso sin referencia al Sal 110?

Partimos del relato de los Hechos. El cuadro sinóptico de la p. 52 nos permite su comparación con los evangelios. El estudio del relato sobre Esteban nos lleva a pensar que contiene ciertos elementos que se pueden atribuir probablemente al redactor de los Hechos.

Hech 7, 59-60: los hechos referidos sólo tienen paralelos en Lc y reconocemos en ellos el vocabulario de Lucas.

Hech 7, 55-56: hay también paralelos en Mt y Mc, pero presenta huellas del vocabulario de Lc.

Hech 6, 11-15 tiene paralelos en Mt-Mc, pero no en Lc. Esto sugiere que Lc utiliza en Hech 6, 11-15 una fuente que establecía ya un paralelo entre el proceso de Esteban y el de Jesús. Lc habría prolongado el paralelismo en 7, 55-8, 2. Esto significa que el relato del proceso de Jesús (que sirvió de modelo para el de Esteban: Hech 6, 11-15) no traía la pregunta del sumo sacerdote relativa a la identidad de Jesús ni la respuesta de este último. ni por consiguiente la referencia al Sal 110. Habría un relato del proceso de Jesús más breve que el relato actual de Mt-Mc, que se referiría esencialmente a la acusación a propósito del templo.

¿Jesús acusado de una amenaza contra el templo?

¿Pudo existir semejante proceso? Así nos lo hacen pensar algunos indicios de tipo literario e histórico.

Se puede comprobar que en Mt 26, los vv. 59-63a (frase contra el templo) y los vv. 65-66 (acusación de blasfemia) forman un relato muy coherente. Al lado de esta tradición sobre el proceso de Jesús, centrada en la acusación relativa al templo, es posible reconstruir otra centrada en la pregunta sobre la identidad de Jesús: pueden leerse seguidos Mc 14, 55-56 y 14, 61 b-64.¹¹

Según Boismard, la primera tradición (centrada en el templo) sería más antigua. Está claro, de todas formas, que en la primera la acusación recae sobre un comportamiento concreto de Jesús; la segunda, que hace recaer el acento sobre la identidad profunda de Jesús, ofrece una perspectiva teológica; tiene ciertas afinidades con la cristología primitiva, por ejemplo: el sentido fuerte de "hijo de Dios", la referencia al Sal 110, 1 que constituyó una de las expresiones privilegiadas de la fe pascual.

Históricamente, ¿puede concebirse que Jesús fuera condenado por una amenaza contra el templo? Jer 26 nos recuerda que un profeta fue matado por una amenaza semejante.

¹⁰ Cf. M. Gourgues. *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110. 1 dans le N. T.* Gabalda, París 1978. 159-161, 185-194.

¹¹ M.-E. Boismard, *Synopse des Quatre évangiles*, 11, 403 Y 405.

CONDENACION y MUERTE DE JESUS

A. Elementos comunes a Mt-Mc

1. Falsos testimonios contra Jesús
(Mt 26, 59b. 60b; Mc 14, 56 a. 57 a)
2. Acusación relativa al templo
(Mt 26,61; Mc 14,58)
3. Conducta del acusado: silencio de Jesús
(Mt 26, 63a; Mc 14, 61a)
4. Acusación de blasfemia
(Mt 26, 65; Mc 14, 64a)

B. Elementos comunes a Mt-Mc-Lc

1. Declaración de Jesús:
 - a) *"El hijo del hombre..."*
(Mt 26, 64a; Mc 14, 62a; Lc 22, 69a)
 - b) *"...a la derecha"* (Sal 110, 1)
(Mt 26, 64b; Mc 14, 62b; Lc 22, 69b)
2. Muerte de Jesús: *"gran grito"*
(Mt 27, 50a; Mc 15, 37a; Lc 23, 46a)

C. Elementos propios de Lc

Muerte de Jesús:

1. Invocación al Padre (Lc 23, 46a)
2. Cita del Sal 31, 6 (Lc 23, 46b)
3. Peticion de perdón para los verdugos
(Lc 23, 34a)
4. *"Dicho esto"* (Lc 23, 46c)

CONDENACION y MUERTE DE ESTEBAN

A. Paralelos en Hech 6, 11-15

1. Falsos testimonios contra Esteban
(Hech 6, 13a)
2. Acusación relativa al templo
(Hech 6, 14a)
3. Conducta del acusado: silencio extático de Esteban (Hech 6, 15)
4. Acusación de blasfemia (Hech 6, 11b)

B. Paralelos en Hech 7, 55-56

1. Declaración de Esteban:
 - a) *"El hijo del hombre..."*
(Hech 7, 56a)
 - b) *"...a la derecha"* (Sal 110, 1)
(Hech 7, 56b)
2. Muerte de Esteban: *"gran grito"*
(Hech 7, 60a)

C. Paralelos en Hech 7, 59-60

Muerte de Esteban:

1. Invocación a Cristo (Hech 7, 59a)
2. Cita del Sal 31, 6 (Hech 7, 59b)
3. Peticion de perdón para los verdugos
(Hech 7, 60b)
4. *"Dicho esto"* (Hech 7, 60c).

D. Elementos propios de Hech

1. Visión anterior a la declaración
(Hech 7, 55)
2. Reacción de los asistentes (Hech 7, 57-58a)
3. Presencia y conducta de Saulo
(Hech 7, 5Bb; B, 1)

¿Puede concebirse que Jesús pronunciara una frase contra el templo, entendida como una amenaza de destrucción? Hay algunos buenos indicios que permiten una respuesta afirmativa. Jn 2, 19 atestigua, por su parte, una frase por el estilo. No vemos por qué se le habrían atribuido a Jesús si no la hubiera pronunciado: tomada literalmente, no se habría realizado y habría parecido escandalosa a los primeros cristianos que permanecieron muy apegados al judaísmo.¹² Se comprende fácilmente que esta frase impresionase a los espíritus y que se la considerase como un agravio ante un tribunal religioso.

Por tanto, puede concluirse que, a partir de Hech 6, 11-15, tuvo que existir una tradición independiente según la cual Jesús había sido acusado de haber amenazado con destruir el templo. Esta tradición tiene ciertas oportunidades de servir de eco a unas palabras auténticas de Jesús. Pero no se puede concluir de ello que esta tradición recoja exactamente lo que ocurrió ante el sanedrín. La otra tradición, relativa a la identidad de Jesús y que utiliza el Sal 110, es probablemente más tardía y constituye una relectura teológica del proceso de Jesús.

3. En la cruz

La piedad cristiana tiene la costumbre de recordar las "siete palabras de Cristo en la cruz". Estas palabras están distribuidas irregularmente en los evangelios: sólo se encuentra una en Mt y en Mc, mientras que Lc y Jn recogen tres cada uno.

1. *"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"* (Mc 15, 34; Mt 27, 46)
2. *"Padre, perdónales, que no saben lo que se hacen"* (Lc 23, 34)
3. *"Te lo aseguro: Hoy estarás conmigo en el paraíso"* (Lc 23, 43)
4. *"Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu"* (Lc 23, 46)

¹² Se percibe este embarazo de la comunidad primitiva a través de las interpretaciones mitigantes que se propusieron: Mt-Mc atribuyen la acusación a unos "falsos testigos"; Mc 14,58 modifica el contenido de la amenaza; Mt sustituye "yo destruiré" por "yo puedo destruir"; Jn 2, 21 interpreta en sentido alegórico: *"el templo de que él hablaba era su cuerpo"*. Por consiguiente, vale el criterio de discontinuidad respecto a la iglesia primitiva.

5. *"Mujer, ése es tu hijo... Esa es tu madre"* (Jn 19, 26s.)

6. *"Tengo sed"* (Jn 19, 28)

7. *"Queda terminado"* (Jn 19, 30).

De estas "siete palabras", hay tres (1, 4, 6) que son fórmulas sacadas de los salmos. La carta a los hebreos dirá que Cristo, *"al entrar en el mundo"*, había hecho suyas las palabras de un salmo: *"Aquí estoy yo para realizar tu designio, Dios mío"* (Sal 40, 8 citado en Heb 10, 7). Fue también eso lo que se produjo a la hora *"de pasar de este mundo al Padre"* (Jn 13, 1). Para los tres sinópticos, la última palabra de Jesús es una fórmula de los salmos.

8. "TENGO SED"

Entre esta última palabra de Jesús y su muerte después de un *"fuerte grito"*, Mt y Mc insertan la escena en que alguien le da de beber. En Jn esta escena, situada antes de la palabra final de Jesús (*"Queda terminado": 19, 30*), está algo más elaborada y puesta explícitamente en relación con la escritura: *"Después de esto, sabiendo Jesús que todo quedaba terminado, para que se terminara de cumplir la escritura, dijo: -Tengo sed"* (19, 28).

"Tengo sed" no es propiamente una cita, ya que esta fórmula no se encuentra al pie de la letra en ningún salmo.

Quizá Jn ve el cumplimiento de la escritura en el acontecimiento global de la muerte del mesías, en el momento en que todo *"queda terminado"*. Pero debe pensar también en el hecho más concreto de la sed. En efecto, el Sal 22 y el 69, los dos salmos más utilizados en los relatos de la pasión, hablan de la sed como uno de los sufrimientos del justo perseguido: *"Mi garganta está seca como una teja, la lengua se me pega al paladar"* (Sal 22, 16); *"En mi comida me echaron veneno, para mi sed me dieron vinagre"* (Sal 69, 22).

b. "DIOS MIO, DIOS MIO, ¿POR QUÉ ME HAS ABANDONADO?"

Con esta invocación comienza el Sal 22. ¿Qué sentido tiene esta fórmula en labios de Jesús? ¿Permiten señalarlo los relatos de Mt y de Mc?

Siempre ha sido muy discutida la interpretación de este pasaje. ¿Cómo comprender este grito de abandono? Se han propuesto varias explicaciones. Señalemos brevemente las dos tendencias extremas.

Una consiste en tomar muy en serio la fórmula del Sal 22, 2 Y la experiencia de abandono que allí se expresa. La cita del Sal 22, 2 en labios de Jesús crucificado se *convierte* en la reflexión de algunos teólogos como H. U. van Balthasar y J. Moltmann en un dato bíblico de primera importancia. En vez de interpretar el grito de Jesús en el sentido del Sal 22, dice Moltmann que hay que interpretar las palabras del salmo en el sentido de la situación de Jesús.¹³ Este se siente abandonado de Dios. Y este abandono le parece que pone en crisis la imagen de Dios que ha pasado toda su vida predicando. Un Dios que abandona al justo y al despreciado no puede ser el Dios que Jesús anunció como cercano del pobre, del pequeño, del oprimido. Al abandonar a Jesús, Dios "se abandona", no se muestra como el Dios por el que el Hijo vivió y por el que dio testimonio: "En definitiva su abandono... pone en juego la divinidad de su Dios y la paternidad de su padre, al que había acercado a los hombres... El abandono expresado por el grito que da al expirar, y correctamente interpretado por las palabras del salmo 22, tiene que comprenderse estrictamente como un acontecimiento entre Jesús y su Padre y también como un acontecimiento entre Dios y Dios. El abandono en la cruz que separa al Hijo del Padre es un acontecimiento en el mismo Dios, es una contradicción en Dios -"Dios contra Dios"-, si se debe mantener, por otra parte, que Jesús dio testimonio y vivió de la verdad de Dios. No hay que ocultar esta "enemistad" entre Dios y Dios, dejando de tomar en serio bien el abandono de Jesús, bien su mensaje vivido, bien su último grito en la cruz".¹⁴

La otra tendencia consiste precisamente en minimizar la importancia del versículo del salmo en labios de Jesús moribundo. La cita del primer versículo -opinan algunos- nos da a entender que Jesús debió pronunciar el salmo entero. O, por lo menos, al rezar el comienzo, Jesús hacía suya la plegaria entera del salmo. Pues bien, el Sal 22 contiene en su segunda parte un magnífico canto de confianza, de esperanza, de acción de gracias. No

se trata ya del abandono del justo por parte de Dios, sino del abandono del justo en las manos de Dios. Los relatos de Mateo y de Marcos sugieren por tanto que Jesús murió poniendo en Dios toda su confianza.

¿Da cuenta certeramente esta interpretación del sentido del Sal 22, 2, tal como figura en Mt y en Mc?

Si lo interpretamos a partir del contenido del propio salmo, hay que tener presente desde luego el hecho de que también el Sal 22 tiene una primera parte. Y lo cierto es que es esa parte la que se cita y no la segunda, como ocurre en Heb 2, 12 por ejemplo. Por otro lado, este mismo pasaje indica que aquel a quien se atribuye el grito de esperanza del Sal 22, 23 tenía que ser antes "*consumado por el sufrimiento*" (Heb 2, 10).

También se puede hacer una interpretación a partir de algunas indicaciones presentes en los mismos relatos evangélicos. No es imposible que haya allí una evocación indirecta de la segunda parte del salmo. Puede ser que, como en Getsemaní, Jesús acabe expresando su aceptación y su abandono en manos de Dios. Pero precisamente en el episodio de Getsemaní ni Mt ni Mc intentan disimular el hecho de que Jesús sintió antes "horror y angustia" ante la muerte. La cita del versículo del salmo puede también sugerir aquí que Jesús pudo encontrarse en una situación similar a la del justo del salmo, una situación que el varón de dolores, hundido en la desgracia y la miseria, puede sentir como abandono de Dios. La súplica se eleva hacia un Dios de quien todo haría creer que está ausente: "*No te alcanzan mis clamores ni el rugido de mis palabras; Dios mío, de día te grito Vno respondes; de noche, Vno me haces caso*" (Sal 22, 2b-3). Finalmente, si hay que interpretar la cita del salmo a partir del contexto general de los relatos de la pasión, entonces hay que observar que, cada vez que se cita el Sal 22 en otros lugares, se trata siempre de la primera parte del salmo y no de la segunda.

La interpretación puramente "positiva", en el sentido de la confianza, es la de Lc. Pero precisamente Lc ha sustituido la fórmula del Sal 22, 2 por la del Sal 31, 6: "*Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu*" (Lc 23, 46).

El hecho de que Lc no haya reproducido el grito del Sal 22 y que lo haya sustituido por la fórmula de abandono confiado del Sal 31 es uno de los elementos que se hacen valer en favor de la autenticidad de la palabra de Jesús. Esta palabra podía parecer escandalosa para los lectores griegos, menos familiarizados con los salmos. Aquí se aplica de nuevo el criterio de discontinuidad res-

¹³ J. Moltmann, o. e., 175.

¹⁴ *Ibid.*, 176s.; cf. B. Gerhardson, *Jésus livré et abandonné d'après la passion selon saint Matthieu*: Revue Biblique (1969) 21-36.

"IAS SIETE PALABRAS DE CRISTO EN LA CRUZ"

Es cierto que ninguna de las seis palabras presentes en Lc y Jn pertenece al relato primitivo; es muy probable que cada una de ellas sea obra de los redactores que compusieron esos evangelios. Al contrario, la utilización del Sal 22, 2 por Mt y Mc es anterior a esos autores. Podemos incluso llegar más lejos: como en Mc 15, 34 el versículo del salmo se cita en arameo, esto demuestra que en la iglesia de Palestina se narraba esta escena poniendo esta cita en labios de Jesús antes de que se tradujera al griego el relato de la pasión.

La ausencia de referencia al Sal 22, 2 en el texto de Lc es deliberada; pero ¿cómo explicarla? La comunidad cristiana palestina que utilizaba esta cita vela en ella ante todo una afirmación positiva: Jesús es el justo doliente anunciado por David y los profetas; al contrario, una iglesia griega corría el peligro de sentirse impresionada ante todo por este grito de desesperación: ¿no percibirían los oyentes de Lc esta cita desde un ángulo negativo, imaginándose que Dios habla abandonado realmente a Jesús? El autor toma sus precauciones suprimiendo el Sal 22, 2 Y sustituyéndolo por una oración más admisible para los cristianos griegos: "*Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu*"; se trata esta vez de una referencia al Sal 31, 6."

Si el cristiano de hoy, conocedor de los géneros literarios, no tiene reparos en aceptar que la verdad evangélica se expresa por medio de imágenes y a través de pequeños relatos que son como pequeñas parábolas (por ejemplo, la confesión de fe del centurión), se comprende bien que las comunidades, al profundizar poco a poco en el misterio de Cristo, introdujeran ellas mismas el contenido de las injurias proferidas contra Jesús a fin de resaltar mejor quién ES el crucificado; pero muchas veces le extraña a ese mismo cristiano el que las comunidades crearan también las palabras de Cristo en la cruz. De hecho, si el maestro pronunció algunas palabras desde lo alto de la cruz, la primitiva comunidad no sintió la necesidad de conservar esa última palabra en su relato de la pasión. Más aún: el autor de Lc recibe de la tradición anterior un relato que pone el Sal 22 en labios de Jesús: "*Dios mio, Dios mio, ¿por qué me abandonas?*"; pero no vacila en suprimir esa palabra para sustituirla por el Sal 31. ¿Es que hay que ser desesperadamente fiel a la

letra de un texto o de una palabra, o hay que ser más bien fiel a su *espíritu*? Cuando la comunidad helenista a la que estaba destinado Lc no comprendía ya la significación exacta del Sal 22, 8, *era preciso*, so pena de caer en un contrasentido y en un falso testimonio, transformar la cita de la escritura: "*Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu*"; ésta sí que es una paráfrasis verdadera para una comunidad helenista.

Para comprender en toda su profundidad el nacimiento de las "siete palabras de Cristo en la cruz", hemos de recordar sobre todo este principio fundamental (...): en cada una de las páginas del evangelio -y esto vale también para la crucifixión y la muerte- se pone en escena a Jesús en dos momentos radicalmente distintos de su existencia. En nuestros relatos se encuentra descrito ciertamente el Jesús crucificado de antes; pero se le sobrepone otra imagen: ese mismo crucificado que hoy está vivo. Resucitado, el crucificado sigue hablando, por su espíritu, por medio de sus profetas, a la comunidad que recuerda su muerte. Le revela el significado profundo de aquella crucifixión: al morir en la cruz, cumplía las promesas hechas por el Padre a su pueblo. Permítansenos parafrasear de esta forma aquellas palabras tan importantes de Jn 17, 12-13: "Todavía tenía muchas cosas que decirs cuando estaba en la cruz, pero no estabais entonces en condiciones de comprenderlas. Ahora que ha venido el espíritu de verdad, os hará llegar a la verdad entera, pues no habla por su propia cuenta, sino que dice lo que ha escuchado". ¿Qué discípulo habría sido capaz, al pie de la cruz, de soportar una palabra de perdón para los verdugos? El espíritu de Jesús después de pascua hace comprender a los creyentes la verdad completa: "*Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen*" (Lc 23, 34).

pecto a la iglesia primitiva. Si ella proclamaba que Cristo se había hecho obediente hasta la muerte, ¿por qué le iba a prestar unas palabras que corrían el peligro de comprenderse mal?

Al contrario, si el mismo Jesús había recogido la súplica del salmo 22, se comprende fácilmente que la fe cristiana relevara el conjunto de la pasión a la luz de este salmo. Guiada por el espíritu del resucitado, la comunidad habría meditado la experiencia de sufrimiento y de muerte por la que había pasado su Señor, reconociendo en ella la experiencia del justo perseguido, del siervo doliente. Habría descubierto con admiración que en ese destino trágico se había vivido Ja plena comunión con los designios del Dios de salvación: *"...Por eso Dios lo encumbró sobre todo y le concedió el título que sobrepasa todo título; de modo que a ese título de Jesús toda rodilla se doble -en el cielo, en la tierra, en el abismo- y toda boca proclame que Jesús, el mesías, es Señor, para gloria de Dios Padre"* (Flp 2, 9-11 l.

4. Lo que se dice sin decirse

Hemos pasado revista a todos los pasajes de los evangelios en que Jesús hace referencia a los salmos, bien sea por medio de una cita explícita o bien por medio de una alusión.

¿Hemos señalado entonces todo el lugar que debieron ocupar los salmos en la vida de Jesús? Seguramente que no. En efecto, está lo que se dice, lo que atestiguan expresamente los relatos evangélicos; pero está también lo que no se dice, lo que puede suponerse por el uso que hizo Jesús de los salmos, especialmente en su oración, de la que hacen mención varias veces los evangelios y Lucas en particular.¹⁵

Pero ¿puede irse más lejos? ¿Se puede precisar más aún? Algunos se las ingenian para suplir el silencio de los textos. Por una parte, Jesús -como indica J. Jeremías en el texto citado en el cuadro- era un judío piadoso. Por otra parte, la colección de los 150 salmos estaba completa en su tiempo. De estas dos "evidencias" se cree que pueda sacarse una tercera que un autor ha formulado

muy recientemente de esta manera: "Como todo buen israelita, Jesús 'rezó por los salmos'; el salterio fue su manual de *vida* litúrgica y su libro de preces privadas. Es *verdad* que el *evangelio* permanece mudo sobre este punto; pero muestra a Jesús demasiado esmerado en conformarse con las prácticas de sus contemporáneos y demasiado familiarizado con el contenido de los salmos, para que pueda dudarse de ello".¹⁶

Todo esto es muy probable. Pero, ¿cómo afirmarlo con certeza? En efecto, lo malo es que no sabemos demasiado cuáles eran "las prácticas de sus contemporáneos" en lo que se refiere a los salmos. ¿Qué lugar ocupaban éstos exactamente en la oración comunitaria y en la piedad judía en tiempos de Jesús? Una fuente importante de información es la **Mishnah**. Aunque se publicó sólo por el 200 p. C., se sabe que esta colección de tradiciones recoge elementos más antiguos, de los que algunos se remontan sin duda a los tiempos de Jesús y del segundo templo. La dificultad consiste en identificar con *certeza* estos elementos, en particular los que nos hablan del uso de los salmos en la liturgia y en la oración privada. A este propósito, por ejemplo, uno de los tratados de la **Mishnah** indica que Dios atiende más a la plegaria de las comunidades que a la de los individuos (**Berakhoth**, 8a). Este mismo tratado, que prescribe por otra parte oraciones para cada circunstancia y para cada acción de la *vida* corriente, da la preferencia a la oración espontánea sobre las fórmulas ya hechas. "El que hace de su oración una cosa estereotipada, no hace de su oración una súplica" (**Berakhoth** IV, 4l. Sin duda, esta desconfianza por las oraciones ya hechas no afecta a la oración de los salmos, transmitida por la misma escritura.

De todas formas, sea cual fuere la idea de los rabinos y lo que se pensase a nivel de los principios, sabemos que la oración personal en tiempos de Jesús utilizaba ciertas fórmulas, algunas de las cuales conocemos. Por ejemplo el **Kaddish**, la oración que en la sinagoga seguía a las lecturas bíblicas y la bendición con que acababa el oficio, de la que ciertas fórmulas parece ser que inspiraron el **Padrenuestro**. O también el **Shema** y la **Tephilla**, que el judío piadoso rezaba tres veces al día y de la que habla Jeremías en el texto citado. Pero en todo esto, que es de lo que tenemos más testimonios, no siempre se trata de

¹⁵ Cf. *El evangelio según san Lucas* (Cuadernos bíblicos. 3) 46-49.

¹⁶ L. Jaquet, *Les Psaumes et le coeur de rhomme*. Gembloux 1975.1685.

"...DE UN PUEBLO QUE SABIA ORAR"

Jesús y sus discípulos procedían de un pueblo que sabía orar. Mientras que el mundo helenístico se hallaba en crisis de oración, vemos que en el judaísmo, gracias a un orden fijo de oración, la oración tenía poder indiscutido.

En general, comenzaba el día con una mirada dirigida a Dios al salir el sol. Y se terminaba también el día con una oración, al ponerse el sol. Al amanecer y al atardecer, los jóvenes y los varones del pueblo israelita recitaban la confesión de fe, enmarcada de bendiciones, el llamado *Shema* (Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Núm 15, 41). A continuación, por lo menos en los círculos farisaicos, se recitaba la llamada *tepmilla*, "la oración" por excelencia, que era un himno compuesto de bendiciones. Además, los fariseos tenían otro rato de oración, después del mediodía (Dan 6, 11-14): mientras en el templo, hacia las tres de la tarde, se ofrecía el sacrificio vespertino, en todo el país se recitaba la *tephilla* (véase Hech 3, 1; 10, 3-30). A estos tres ratos fijos de oración cotidiana, se añadían las oraciones de la mesa, antes y después de cada comida. Antes de comer, se recitaba la alabanza: "Alabado seas, oh Señor, Dios nuestro, rey del mundo, que haces que brote de la tierra el pan". Después de comer, se recitaba una acción de gracias, en tres partes: a la gratitud por el alimento y el país se unía la petición de misericordia para Israel. Eran especialmente solemnes las oraciones de la mesa en día de sábado y, sobre todo, en la noche de pascua. A todo esto se añadían las oraciones de alabanza que, durante el transcurso del día, acompañaban a todo acontecimiento gozoso o doloroso sucedido en la familia o en la nación; conocemos esta clase de exclamaciones vg. por las bendiciones que leemos en las cartas de Pablo.

A estas oraciones cotidianas y privadas se unía la oración cultual. El culto de la sinagoga comenzaba con el introito, venía luego -enmarcada por bendiciones- la confesión de fe, que se recitaba antifonalmente, luego la *tephilla* juntamente con la bendición sacerdotal (Núm 6, 24-26). Asimismo, las dos lecciones de la escritura, que ahora venían, estaban enmarcadas por oraciones de alabanza. El sermón, que explicaba la lectura de los profetas, terminaba con el *qaddish*. Además de todas estas oraciones obligatorias, que seguían fórmulas, estaba finalmente la oración libre y espontánea.

Jesús, que procedía de familia piadosa, se crió en el orden fijo de oración que prevalecía en su pueblo, y este orden fijo le acompañó también durante su actividad pública. De esto hallamos múltiples testimonios en la tradición.

Jesús tomaba parte habitualmente en el culto sabático y oraba junto con la comunidad (Lc 4, 16). La oración de la mesa era cosa obvia para él (véanse las historias en que se cuenta que él dio de comer a la multitud, los relatos de la cena, la historia de Emaús). También observaba los tres ratos de oración al día. Lo vemos, no sólo al comprobar que Jesús había sido educado conforme a la costumbre piadosa, sino que es algo que se deduce también indirectamente de detalles particulares.

A todo esto se añade el que la cristiandad más primitiva seguía observando los tres ratos de oración. La prueba más clara la tenemos en la *Did* 8, 3, donde se dice del padrenuestro: "Así tendrás que orar tres veces al día". Además, los Hechos de los apóstoles nos hablan dos veces de la oración de primera hora de la tarde, hacia las quince (3, 1; 10, 3, 30). También aquí hay que mencionar a Pablo. Cuando él habla de que ora "constantemente", "sin cesar", "siempre", "día y noche", creemos que no se refiere a un orar ininterrumpidamente, sino a la observancia de los ratos fijos de oración. Es casi inconcebible que la más antigua comunidad hubiera observado los ratos de oración, si Jesús los hubiera reprobado.

Por consiguiente, podemos concluir con suma probabilidad que no hubo día en la vida de Jesús en el que él no hubiera observado los tres ratos de oración; que no hubo comida en la que él no hubiera recitado la oración de la mesa, antes y después de comer.

los salmos ni de su lugar en la oración personal y litúrgica. Tenemos, por otra parte, algo más que conjeturas sobre ello; sabemos, por ejemplo, que la colección de salmos gozaba de gran prestigio en la comunidad monástica de **Qumrân**, que había roto con el templo de Jerusalén y con su culto oficial. Según varios testimonios, este culto dejaba también lugar a la oración de los salmos; algunos escritos rabínicos, en concreto, recuerdan que los levitas cantaban salmos todos los días al final del servicio diario.

Sin embargo, Jesús, original de Galilea, no era un judío del templo, sino un judío de la sinagoga, como señalan ampliamente los evangelios.¹⁷ En lo que se refiere a la utilización de los salmos, parece ser que la práctica del templo había influido en la de la sinagoga. Ya hemos visto que el oficio del sábado y de las fiestas comprendía, tras la lectura de la **Torah** y de los profetas, el canto del **Mizmor**, salmo escogido en función del tema de las lecturas. Es verdad que más tarde el oficio sinagoga dio amplio margen al canto o al rezo de los salmos; pero es

difícil saber si este uso estaba ya introducido en tiempos de Jesús.

En cambio, están **bastante** comprobadas otras prácticas, como la del rezo de los salmos del **Halle'** (Sal 113-118) al final del banquete pascual. Parece ser que así lo hicieron Jesús y sus discípulos en la última cena, como indican Mt y Mc al comienzo del episodio de Getsemaní: "*Cantaron los salmos (hymnesantes) y salieron para el monte de los olivos*" (Mc 14, 26; Mt 26, 30). Podrían buscarse algunas otras indicaciones. Por ejemplo, al hablar de la infancia de Jesús, indica Lc (2, 41) que "*sus padres iban cada año a Jerusalén por las fiestas de pascua*", y Juan refiere que, al comienzo de su misión, Jesús subió a Jerusalén para celebrar "*la pascua de los judíos*" (Jn 2, 13-23). Pues bien, sabemos que la peregrinación a Jerusalén iba acompañada de la recitación de los "**salmos de subida**" (Sal 120-134).

Estos datos dispersos siguen siendo bastante pobres. Aun reuniéndolos, el exegeta sabe muy bien que lo que nos permiten afirmar con certeza se queda muy por detrás de lo que en realidad debieron representar los salmos en la vida y en la oración de Jesús. Y lo que sabemos, junto con lo que nos dice el Nuevo Testamento sobre "los salmos y Jesús", basta para justificar la hermosa fórmula de san Agustín con la que acabaremos nuestro periplo.

¹⁷ Según Me 1,39; Mt 4, 23; 9, 35 Y Le 4, 15, Jesús frecuentó las "*sinagogas de Galilea*", /a de Nazaret: Me 6, 1s. y par.; /a de Cafarnaún: Me 1,21 s.; Jn 6, 59; "*las sinagogas de Judea*"; Le 4, 44; cf. Jn 18, 19.

"EL CANTOR ADMIRABLE DE LOS SALMOS"

San Agustín le da una riqueza de sentido extraordinaria a esta fórmula, que utiliza al comentar el Sal 122. Cristo -repite en su *Comentario a los salmos*- cantó y sigue cantando los salmos de tres maneras: con su voz, con su vida y en su cuerpo.

Este tríptico puede servirnos para recoger nuestras observaciones al final de este recorrido.

Cantó con su voz

Acabamos de verlo en el **párrafo** con que terminamos el capítulo anterior. Jesús de Nazaret recibió los salmos

como la mejor herencia religiosa de su pueblo. Y la utilización que hizo de ellos -cuya amplitud y formas exactas nos resulta imposible conocer por completo- precedió e inspiró sin duda, en ciertos casos, directamente la aplicación que de ellos hizo la iglesia después de pascua.

Cantó con su vida

Este fue precisamente el descubrimiento de los creyentes después de la resurrección. Poco a poco, a medida que se iba aclarando el sentido de lo que había vivido Jesús, de su muerte, de su pasión, del conjunto de

su obra y de su existencia, a medida que profundizaban en la percepción de su identidad, se fueron cargando de un nuevo significado muchos pasajes de la escritura, especialmente los salmos.

“... y añadió: *-Así estaba escrito: el mesías padecerá, resucitará al tercer día, y en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén...*” (Lc 24, 46s.).

Por consiguiente, era de él, de sus sufrimientos, de su destino de siervo, de lo que trataban aquellas lamentaciones de justos oprimidos, aquellas súplicas confiadas de los abandonados. Era también de él, de su superación de la muerte, de su entrada en la gloria, de su señorío y de su reino, de lo que hablaban los salmos reales y todos aquellos versículos que describían la inversión de la situación realizada por el Dios de los padres en favor de los justos. *“Todo lo escrito en la ley de Moisés y en los profetas y salmos acerca de mí tenía que cumplirse”* (Lc 24, 44).

Como hemos visto, el movimiento de una interpretación fue de ida y vuelta. Por una parte, los salmos interpretados. Por otra parte, varios aspectos del misterio de Cristo fueron comprendidos, expresados y profundizados a partir de versículos de los salmos: los salmos interpretantes.

Esta última función parece que se vio favorecida por el tipo de lenguaje que presentan los salmos. Su lenguaje no es el de la abstracción conceptual. Es el de la imagen, de la metáfora, del símbolo, de lo concreto. Los salmos no retroceden ante el antropomorfismo, ante lo que nuestros espíritus racionales, un poco molestos, han clasificado demasiado pronto como “mítico”. Lo mismo que, por ejemplo, el Sal 11 no vacilaba en representar a Dios sentado en un trono al estilo de un rey terreno, tampoco los primeros cristianos sintieron ningún escrúpulo en representar a Cristo resucitado sentado a su derecha, ni dudaron en identificarlo con la piedra de construcción mencionada por el Sal 118. Y en esto precisamente es donde los salmos se muestran más elocuentes, en virtud de ese lenguaje simbólico, que posee en el orden de la exploración y de la expresión del misterio un papel y un poder de evocación desconocido en las ideas claras y distintas.

En efecto, para la experiencia concreta, vivida en las condiciones del espacio y del tiempo, que no se percibe espontáneamente ni da cuenta de sí misma más que inmersa en esas condiciones, es una experiencia del mis-

mo tipo o, mejor dicho, representada de la misma manera la que se muestra más elocuente. Es posible acercarse y captar la situación del otro, entrar en diálogo con él, sentirse afectado e interpelado por ella, cuando esa situación es semejante a la de uno. Así, por ejemplo, para recoger el caso del Sal 110, el salmo que el Nuevo Testamento ha explotado con más abundancia, si la situación de Cristo resucitado se presenta, a partir del símbolo del salmo (*“sentado a la derecha de Dios”*), como sometida a las condiciones del espacio y del tiempo, se le prestará natural y espontáneamente unos rasgos y unas atribuciones características de esa situación. Puesto que está a la derecha de Dios -se dirá-, está por encima de todo, su señorío es universal; puesto que está a la derecha de Dios, ocupa un lugar privilegiado para hacerse oír y podemos contar con su intercesión. Y así por el estilo. Una imagen llama a otra y así, indirectamente, por referencia a lo sensible y lo concreto, se profundizará en el misterio, en este caso el del señorío de Cristo resucitado. En este sentido puede decirse que el proceso de las primeras comunidades cristianas al leer el misterio de Cristo a la luz de los salmos atestigua una “teología simbólica”, en oposición a una “teología conceptual”. Y quizá esta manera de profundizar en la fe y de expresarla tenga algo que decirnos a nosotros, en una época en que varias disciplinas descubren al mismo tiempo el valor y la función insustituible del símbolo.

Canta en su cuerpo

Este punto entra en la prolongación de lo que hemos visto; es la fórmula de Agustín la que nos sugiere terminar por él.

Se trata de una idea recogida continuamente: los salmos en sí mismos siguen siendo actuales, en la medida en que son la expresión ante Dios de las experiencias, situaciones y sentimientos por los que pasan los creyentes de todos los tiempos. Los salmos me colocan en una línea, me ponen en comunión con todos los que antes de mí, judíos y cristianos, se han reconocido y se han sentido expresados en estas fórmulas de alabanza y de adoración, en estos gritos de miseria, de súplica, de esperanza y de confianza.

A esta dimensión se añade otra, capital para el cris-

tianismo. **En el yo** o en el **nosotros** de los salmos se expresó y se reconoció el **yo** del Señor Jesús. Tras otros muchos y antes que nosotros, Cristo cantó los salmos "con su voz y con su vida", de forma que la comunión en

que introduce la oración de los salmos es, desde entonces, una comunión centrada en el Hijo, primogénito de una muchedumbre de hermanos. La comunión del cuerpo de Cristo.

SALMO	Mt	Mc	Lc	Jn	Hech	Pablo	Heb	Otros	Páginas
65,8s			21,35 x?						22
68, 19					2, 33 P	Ef 4, 8 P			28-42
69,4				15, 25 x					37
69,10				2, 17					28-29-35
69,22a	27,34								28-42-53
69,22b	27, 48 P	15, 36 P		19, 28 x					
73,13	27, 24 P								37
78,2	13, 35								42-51
82,6				10, 34 x					25
89,21					13, 22				38
91, 11s	4, 6		4, 108						41
104, 27	24, 45 x?		12, 42 x?						42
107,3	8, 11 ?		13, 28 P						
110, 1	27, 39 ?	15, 29 ?							
109, 25	22, 44 x	12, 36 x	20, 42 x		2,34		1, 13		19-42-45
110, 1a	26, 64 x	14, 62 x	22, 69 x		5, 31	Rom 8, 34	10, 12	1 Pe 3, 22	20
		16, 19			7, 55	Col 3, 1	1, 3		18-28-42-48
110, 1b						Ef 1, 20	8, 1		12-20-51
110, 4						1 Cor15,25	12, 1		18
							10, 12		20
							5, 6.10		26
							6, 20		26
							7, 11.17.21		
							24.48		26
118, 22						Ef 2, 20 ?			15
118, 22s	21, 42 x	12, 10 x	20, 17 x		4, 11			1 Pe 2, 7	15-42-45
118, 26		11, 9		12, 13					45
	23, 39 x		13, 35 x						42-43-47
132, 11					2,30				25

SUMARIO

¿Cómo leyó los salmos Jesús para encontrar en ellos el sentido de su misión y descubrir la voluntad del Padre? ¿Cómo los primeros cristianos comprendieron, a su luz, el escándalo del mesías crucificado? ¿Cómo podemos hoy nosotros encontrar en ellos un sentido para nuestra vida? .. El dominico canadiense, Michel GOURGUES, intenta responder a estas preguntas con claridad y profundidad a la vez.

1. LA LECTURA CRISTIANA DE LOS SALMOS, HERENCIA Y NOVEDAD 5

¿Qué lugar ocupan los salmos dentro de las escrituras? ¿Cómo puede hablarnos hoy un texto antiguo? ¿Dónde se hacía esta actualización en tiempos de Jesús?

11. LOS SALMOS Y JESUS 13

El espíritu, que guió a los primeros cristianos «hasta la verdad completa», les permitió tener una nueva inteligencia de diversos aspectos de la vida de Jesús:

1. La resurrección de Jesús es la superación de la muerte y la apertura a un mundo nuevo 14
2. Jesús es mesías, hijo de David, hijo de Dios 22
3. El escándalo de la cruz tiene un lugar en el plan de Dios. La muerte del justo doliente nos trae la salvación 26
4. Adquieren significado ciertos acontecimientos importantes, como el bautismo, las tentaciones, la transfiguración y más en general el acontecimiento Jesús en su conjunto 36

111. JESUS y LOS SALMOS 41

¿Qué salmos utilizó el mismo Jesús?

1. Frente al fracaso y la oposición 42
2. Frente a la traición, la prueba, la condenación 47
3. En la cruz 53
4. Lo que se dice sin decirse: más allá de la utilización concreta de algunos textos, Jesús rezó por los salmos 56

«ESE CANTOR ADMIRABLE DE LOS SALMOS». 59

Así es como san Agustín designaba a Jesús. Cristo los cantó con su voz, con su vida y sigue cantándolos en su cuerpo que es la iglesia
Tabla de salmos utilizados en el N.T. 62
Algunos libros 31