

Jesús visto por los judíos (II)

En una primera parte hemos visto¹ en general lo que, según los judíos modernos, había en Jesús de judío y también lo que de alguna manera se salía fuera del judaísmo. Ahora vamos a ocuparnos en particular de dos puntos entre otros posibles. También en ellos discutirán los judíos si el modo de pensar y de actuar de Jesús se puede explicar desde dentro de la religión judía o si de alguna manera Jesús se sitúa fuera de ella. Estos dos puntos serán en primer lugar la actuación y el pensamiento de Jesús respecto a la Ley judía, y en segundo lugar su posible interpretación salvífica de su propia muerte. En estos dos puntos el contraste de pareceres entre judíos y cristianos es muy marcado, aunque hay que tener en cuenta lo que ya dijimos en la primera parte y recuerdan algunos de los autores judíos citados: que no existe en el judaísmo una instancia suprema que unifique el pensamiento, que nadie entre los judíos puede arrogarse la pretensión de hablar en nombre de todos ellos.

Al examinar estas dos cuestiones nos referimos a lo que el mismo Jesús en su vida terrena hizo y dijo. Dejamos a un lado el pensamiento de Pablo o cualquier otra teología postpascual del N. T. Aunque según los cristianos hay continuidad substancial entre estas teologías y el Jesús «terreno» (o «histórico», según otro modo de hablar), sin embargo esto no quiere decir que haya identidad entre ambos. Además de los factores personales o circunstanciales que configuran estas teologías, es decisivo para ellas el punto de vista plenamente postpascual. Pablo, por ejemplo, cuando discuta sobre la Ley o sobre la justificación por la muerte de Cristo, lo hará refiriéndose directa y expresamente al Cristo que ya ha resucitado. Los evangelios por el contrario, en su narración de la vida mortal de Jesús, pretenden retrotraernos al tiempo y a la situación anteriores a su resurrección. Es verdad, como suele hacerse notar, que también la fe en la resurrección de Jesús ilumina estas narraciones evan-

(1) Cf. *Proyección* n. 119 (1980) 251-262.

géticas; pero si se detienen en los dichos y obras de su vida terrena es porque piensan que éstos tienen un significado para la fe cristiana y que esta fe no puede referirse exclusivamente al resucitado.

Todavía otra advertencia previa. Al hablar judíos y cristianos de Jesús no es bueno para el diálogo que éste desemboque enseguida en las formulaciones más directamente dogmáticas del cristianismo, como pueden ser la de la autoridad mesiánica de Jesús o la fe en la Trinidad. De esta manera el diálogo se interrumpe pronto sin ningún provecho para los interlocutores. Tampoco aprovecharía gran cosa situarse en la tierra de nadie de una pura historia objetiva. Más bien hemos de buscar en los mismos evangelios un terreno predogmático pero lleno de significado para la fe. Las dos cuestiones escogidas, Jesús ante la Ley y Jesús ante su muerte, pueden enfocarse desde un punto de vista predogmático pero no indiferente para la fe judía o cristiana. Concluiremos con unas reflexiones para cristianos: ¿qué consecuencias puede sacar un cristiano de esta confrontación con el pensamiento judío sobre Jesús?

Jesús y la Ley

Al hablar de «la Ley» no la entendemos, y por supuesto no la entienden los judíos, en sentido genérico. No es la ley de la que habla la ética o la filosofía del derecho. Es la «Torá», la ley judía.

Respecto a esta ley podemos preguntarnos en primer lugar si Jesús la observó o si por el contrario la transgredió con sus actos. Los judíos tendrán razón en hacernos caer en la cuenta de que Jesús no se situó al margen de la Ley. Por ejemplo, no hay ningún fundamento para pensar que Jesús quebrantara sistemáticamente las prescripciones del descanso sabático. Si Jesús hubiera actuado así, las mismas transgresiones a que se hace referencia en los evangelios no serían sino un caso entre otros; no serían dignas de mención ni tendrían especial significado por ser lo habitual en Jesús. El significado que Jesús da a estas transgresiones no es su no sometimiento a la Ley sino otro distinto. Porque habitualmente observaba la Ley, por eso curar en sábado, tocar a un leproso o no guardar las abluciones rituales antes de comer tiene un significado particular.

Viniendo al extremo contrario ¿se puede afirmar, como hace Flusser, que Jesús siempre, sin excepción observó la Ley? Flusser dice que los casos de pretendidas transgresiones solamente lo eran para la mentalidad estrecha de los mogigatos que acusaban a Jesús. En los evangelios (sobre todo en Lucas, que tiene todas las preferencias de Flusser) se muestra un Jesús que interpreta con amplitud la Ley, que escandaliza y se opone a los rigoristas².

(2) Cf. D. FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, p. 56-75.

Para fundamentar este proceder de Jesús Flusser se mueve por el intrincado campo de la casuística de la Ley; por ejemplo, se puede en sábado desgranar con los dedos las espigas caídas, según otros también con las palmas de las manos, pero no se las puede arrancar. Puesto que los evangelios dicen que los discípulos de Jesús «arrancaban» espigas, (Mc 2,23 pp) este sería, según Flusser, el único caso de transgresión de la Ley en que incurre Jesús (aunque él no comete la acción, pero defiende a los discípulos)³. Piensa que esta única transgresión de Jesús debe atribuirse a un error histórico de los evangelistas. No nos interesa ahora si esta crítica histórica está fundamentada; tampoco, si las interpretaciones de la Ley que él propone son exactas. Lo que nos interesa señalar es que Flusser enfoca toda la cuestión desde un punto de vista legal y juzga las acciones de Jesús según la casuística, método que ha tenido un gran desarrollo en el judaísmo. La casuística es como una red en la que se quiere coger el caso particular; por ejemplo, qué obligación hay de guardar el sábado en tales y tales circunstancias. La diferencia entre el liberal⁴ y el estricto no afecta a lo que piensan sobre el valor de la misma Ley sino al criterio más amplio o más estrecho para interpretarla.

En las narraciones evangélicas hay algún punto de contacto con la casuística. Como ésta también las narraciones se refieren a un caso particular: «Un sábado pasaba él por los sembrados...» Pero, a diferencia de la casuística, del caso particular pasa a un enunciado general que cambia el significado global de la Ley: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado». Flusser dice que este principio ya era conocido por los judíos y cita las palabras de los letrados: «El sábado ha sido entregado a vosotros, no vosotros al sábado»⁵. Pero en su contexto estas palabras significan que cuando está en peligro la vida, cesa la obligación del sábado; lo cual sigue siendo casuística. Las palabras evangélicas se refieren al significado fundamental del sábado, por la misma creación («se hizo»). Jesús no entra en un planteamiento sobre lo que se puede y lo que no se puede hacer en sábado, sino pretende descubrir la intención original de Dios, una intención salvífica («para el hombre») que está por encima de consideraciones legales. Y la intención original de Dios se da la mano con la realización en Jesús, que tiene autoridad sobre el sábado («así que el Hijo del hombre es señor también del sábado»). Todo enfoque legal, estricto o liberal, se mueve dentro del sábado (es decir, de sus normas); la respuesta de Jesús se coloca por encima del sábado. En ésta y en otras escenas de los evangelios la contraposición entre Jesús y los fariseos no es la contraposición entre un liberal y unos rigoristas sino otra más honda: la que hay entre los que consideran

(3) FLUSSER, o. c., p. 57s.

(4) La actitud de Jesús ante la Ley puede ser llamada liberal, no en el sentido más técnico que esta palabra tiene en el judaísmo, sino en el sentido genérico de amplitud de criterios.

(5) FLUSSER, o. c., p. 61.

la Ley como valor religioso supremo y quien ve que hay algo que pasa por delante de la Ley.

Lo que hay que anteponer a la Ley puede ser la autoridad del mismo Jesús. Algunos judíos modernos señalan su singular conciencia de autoridad. Pero la crítica histórica nos obliga a veces a sospechar que las palabras en que la autoridad de Jesús destaca más son interpretación de los evangelistas. Así, en el texto antes citado de Mc 2,28 «el Hijo del hombre» se refiere a Jesús, pero es probable que Jesús se refiriera al hombre en general porque esto está más en conexión con lo inmediatamente anterior. Por eso es conveniente –y más en el diálogo judeo-cristiano– buscar otra respuesta a la pregunta sobre lo que se antepone a la Ley según Jesús.

Esta otra respuesta, ya apuntada antes, ve en esas libertades que Jesús se toma con la Ley una consecuencia de su acción y mensaje salvíficos. Lo importante, por encima de consideraciones legales, es que el sábado es «para el hombre» (Mc 2,27), que en sábado se pueda «hacer el bien», «salvar a uno» (Mc 3,4). Lo importante es dar la salud al leproso, aunque se quebrante la Ley tocándole (cf. Lc 8,3; Lv 5,3) (Flusser no menciona este caso). A veces parece que lo que Jesús quiere, como dice Flusser, es destacar el aspecto moral frente al formalismo legal. Pero esto no es más que una media verdad. Las prescripciones legales sobre pureza (no tocar) o sobre alimentos (no comer alimentos impuros) tendían «a evitar la promiscuidad con otros pueblos, el contacto impuro y la conversación con gente indigna» (carta de Aristeo, s. II o I a. C.). Jesús se empeña en la tarea de preparar a todo Israel a recibir el Reinado de Dios, especialmente a los más necesitados por estar social y religiosamente marginados (recaudadores, pecadores, samaritanos, leprosos...). Además, aunque no se dirija a otros pueblos, acoge a los paganos y reconoce su fe (lo cual estaba en consonancia con la expectación escatológica judía, cf. por ejemplo Is 56,7s). Y todo esto lo funda en la bondad universal de su Padre que quiere salvar a todos. Lo que se oponga a esta tarea o la coarte tiene que quedar anulado o superado. Por tanto el sentido último de la libertad que Jesús se toma con la Ley no es afirmar la moral contra el formalismo, sino ofrecer la salvación de Dios por encima del formalismo con sus divisiones convencionales y por encima también de la moral. La moral es la obligación del hombre; la salvación es el don de Dios. La libertad de Jesús no es la de una más o menos amplia interpretación de la Ley sino una libertad sobre la Ley para bien del hombre.

Esta conducta libre de Jesús está en consonancia con su doctrina sobre «la honradez, la compasión y la sinceridad» con el prójimo como «lo más grave de la Ley» (Mt 23,23), sobre el amor al prójimo como cumplimiento de la Ley (cf. Mt 7,12; 22,40), sobre el amor sin límites en el perdón (cf. Mt 6,14s; 18,21s), amor incluso a los enemigos (cf. Mt 5,43-48). Jesús recoge de la Torá lo que

era su núcleo: manifestar la voluntad de Dios. Y traspasa lo que eran sus limitaciones: encerrar la voluntad de Dios en un código legal que no la expresaba plenamente. El tiene acceso inmediato al conocimiento de esa voluntad de Dios, que no se le intima como ley sino como comunicación familiar de padre a hijo. Esta voluntad no se refiere sólo a los imperativos éticos sino que abarca todo el designio salvífico, en su conjunto y en la tarea particular asignada a cada uno. Aunque, como dijimos, no nos ocupamos ahora del pensamiento de Pablo, sin embargo las libertades de Jesús según los evangelios junto a su sentido filial para con Dios pueden sintetizarse en lo mismo que viene a decir Pablo: que las leyes no se hacen para los hijos y que por tanto el Hijo, aunque se sometió a la Ley, quiso liberarnos de la Ley porque quiso hacernos hijos (Gal 4,1-7...). Esto coincide con lo que hemos dicho antes sobre la acción salvífica de Jesús como clave de su actitud ante la Ley. Promovernos a la filiación es salvarnos.

La tradición judía no es ajena a la idea de esta filiación. Israel es hijo de Dios (Ex 4,22; Dt 14,1; Os 11,1); el rey mesiánico también, de una manera particular (Sal 2,7...). Esta filiación se basa en la predilección de Dios que ha elegido al Pueblo, al rey o al Mesías. Los cristianos, cuando hablamos del Hijo de Dios, tenemos que conectar el sentido que damos a este título con la tradición judía expresada en el A. T. En Jesús se realizó en plenitud esa predilección que Dios había mostrado a través de la historia. Para entender lo que significa «Hijo de Dios» no hay que sustituir la historia de la salvación por la metafísica. No es ahora ocasión de detenerse más en el tema del Hijo, al que, por ejemplo, Flusser dedica unas páginas. Sólo hemos querido señalar su conexión con el de la Ley.

Examinemos ahora la cuestión de la crítica histórica. Es una cuestión general, pero ahora la referiremos al caso de la Ley. Los autores judíos cuando leen los evangelios se interesan particularmente por las cuestiones históricas, porque la historia de que en ellos se habla es la de su pueblo, sus grupos sociales, sus instituciones. Aunque hay teólogos cristianos que llevan a cabo una crítica histórica más radical, sin embargo la de los judíos nos interesa porque tienen especial sensibilidad para aquellos pasajes en que las realidades judías (grupos sociales, instituciones) aparecen a una luz negativa. Respecto a la Ley dirán que los evangelios (y más aún Pablo) no son la mejor fuente para informarse sobre lo que pensaban sobre la Ley los judíos de tiempos de Jesús o más concretamente los fariseos.

A esto podemos responder que efectivamente los evangelios no son la mejor fuente de información sobre esas realidades históricas. Y no lo son porque en ellos al interés histórico se superpone un interés kerigmático o teológico. Pongamos un ejemplo. En los evangelios sinópticos se habla con fre-

cuencia de un camino que Jesús emprende desde Galilea hasta Jerusalén. No hay razón para dudar de la verdad histórica de este camino de Jesús, en líneas generales. Pero si se quiere determinar con más detalle el itinerario que Jesús siguió, se tropieza con dificultades. La razón es porque a los evangelios no les interesa el detalle externo, pero sobre todo porque ese camino de Jesús está estilizado para que signifique el camino de la cruz que tiene que seguir el cristiano. Un primer sentido, el de la historia limitada a los caminos de Palestina, se abre en la narración evangélica a un segundo sentido, el kerigmático, el «camino de la Cruz» como categoría teológica válida para todos los tiempos. Lo que en una teología posterior se diría con una tesis abstracta, con un enunciado general, el evangelista lo dice con la narración concreta. Este es un procedimiento general de los evangelios. Por eso no hay que leerlos con ojos de puro historiador. El pasado puede ser interpelación para el presente, pero también puede ser evasión para el presente.

Apliquemos ahora esta regla general a la cuestión de la Ley. La historicidad de detalle de las curaciones en sábado o del desgranar espigas son anécdota intrascendente (como lo serían los pormenores del itinerario de Jesús). Que los fariseos de los que habla el texto evangélico fueran mejores o peores, también es pura anécdota y no se ve por qué tenga que interesar demasiado ni a los judíos de hoy. De esas acciones y de esos personajes a los evangelistas les interesa una cosa: la confrontación de la Ley con el nuevo ofrecimiento de salvación por parte de Dios. Los fariseos de los evangelios son los fariseos históricos pero estilizados como prototipos de una actitud religiosa de legalismo.

Con lo dicho hasta ahora hemos procurado llamar la atención sobre el enfoque no legal ni siquiera puramente moral de algunas acciones de Jesús según se presentan en los evangelios. Cuando se trata de los mandamientos de Jesús, también hay que buscar el enfoque apropiado. Algunos judíos dicen que todos están contenidos en la Ley. En esto se puede proceder de dos maneras: o bien discutiendo caso por caso si lo que dice el evangelio estaba ya en el A.T. o en la tradición oral, o bien se puede buscar otro punto de vista que no sea el discutir la doctrina caso por caso. Este punto de vista no es el de la doctrina moral sino el de la «buena noticia» o «evangelio». La «buena noticia» se diferencia de la doctrina moral enunciada en preceptos, incluso en los más elevados como «amarás al prójimo como a tí mismo», incluso como «amarás a tus enemigos», en que en vez de enunciado general es comunicación de un acontecimiento singular, y antes que urgir una exigencia anuncia una gracia. Toda doctrina y concretamente toda doctrina moral es derivada, adquiere su sentido específicamente cristiano en relación al acontecimiento anunciado por la «buena noticia». La novedad cristiana hay que buscarla ante todo en el acontecimiento. La de los enunciados morales podrá ser un reflejo, sólo un reflejo, de esa otra novedad. La novedad de los preceptos de Jesús está en ser de Jesús, es decir, en la vin-

culación con su persona. No hay que ponerla ni en la pura interioridad, en una intención cristiana añadida a una obra que por sí misma no es cristiana, ni en la pura exterioridad de una obra de la que los cristianos tengan la exclusiva. En cuanto dichos por Jesús esos preceptos llevan a su seguimiento, hay que entenderlos con una radicalidad singular, aquélla con la que él los practicó, y hay que entenderlos como gracia antes que como exigencias. Son nuevos en cuanto «personalizados», en cuanto adquieren figura y fuerza por la persona de Jesús que con su vida les ha dado nueva realidad. Amor al prójimo lo había desde antiguo; Jesús lo vive de una forma nueva y esto vivido por él es lo que deja como «su mandamiento», que precisamente por ser suyo es «nuevo» (cf. Jn 13,34; 15,12).

De esta personalización de los preceptos de Jesús y, en último término, de «su mandamiento» se sigue que, puesto que la novedad cristiana hay que buscarla en la relación a la persona de Jesús, queda un amplio margen para los paralelismos y las semejanzas que se puedan encontrar entre las palabras de Jesús y las de la Ley. La originalidad de Jesús no consistió en desconectarse de su entorno, ni del cultural ni del religioso. Las semejanzas y conexiones muestran la verdad de la inserción de Jesús en su pueblo. Sin ella no sería de verdad hombre.

La muerte salvífica de Jesús

¿Qué piensan los judíos modernos de la idea de la «muerte salvífica» de Jesús? Es una idea central en el cristianismo, que se expresa de diversas formas en el Nuevo Testamento, en los credos o en las oraciones. «Muerte salvífica» quiere decir que la muerte de uno, Jesús, repercute en favor de otros, los demás hombres. Es una «expiación vicaria»; «expiación», porque paga o compensa las faltas tomando sobre sí algo gravoso, como sufrimientos y muerte; «vicaria», porque lo singular de este caso es que los pecados por los que presenta a Dios una compensación no son los propios sino los de otros, sufre y muere en lugar de ellos. Esta expiación vicaria es salvífica porque tiene por efecto reconciliar a los hombres pecadores con Dios. No hay que entrar en explicaciones ulteriores que dan lugar a diversas teorías dentro del cristianismo; nos basta quedarnos con la idea general. Sólo hay que señalar que en el cristianismo esta idea se lleva hasta su mayor radicalidad. El totalmente inocente muere por todos los hombres, expiación realizada una sola vez que tiene un valor universal para todos los hombres de todos los tiempos.

Una objeción contra la muerte salvífica de Jesús, que repiten con frecuencia los autores judíos, dice que basta abrir los ojos para ver que el mundo no está salvado. Apela a la experiencia de la historia con todas sus miserias, no menores entre los pueblos cristianos. Pero esta objeción vale sólo contra deformaciones

del cristianismo que consisten en un triunfalismo que se sitúa indebidamente en el final. La muerte de Jesús al mismo tiempo que hecho histórico ya acaecido es acontecimiento escatológico, anticipo del final último que todavía está pendiente. Por tanto para pensar la salvación del mundo hay que mantener la tensión entre el «ya» del pasado y el «todavía no» del futuro. Con la muerte de Jesús y su resurrección tenemos un anticipo de la salvación final, pero no el mismo final.

Otra objeción puede ser la de M. Buber en carta abierta a Gandhi (1939).

Escribe:

«No quisiera dejarle de decir que yo no habría estado entre los que crucificaron a Jesús, pero tampoco habría estado entre sus seguidores. Porque no me puedo prohibir resistir al mal cuando veo que está aniquilando al bien. Tengo que resistir tanto al mal en mí como al mal en el mundo»⁶.

Interpreta la cruz en cuanto querida por Jesús como pasividad, no resistencia al mal, quizás por no mancharse las manos con la violencia, una violencia que Buber estaría dispuesto a usar en último extremo en su lucha contra el mal.

Algo semejante viene a decir otro judío de nuestros días, André Neher:

«Como comunidad de vida el judaísmo *afirma* la vida, su nobleza, su pureza, su significación; no está señalada con signo negativo, como para el cristianismo, y no tiene necesidad de una redención que le sea ofrecida de fuera. Desde dentro es desde donde se transfigura la vida por el esfuerzo constructor de los hombres que cumplen la Ley de Dios»⁷.

Sin embargo, si algo significa todo el ministerio público de Jesús, es un «hacer el bien», es una afirmación de la vida con sus obras. El verbo «hacer» se utiliza muchas veces en los evangelios; es un modo de expresar que la vida y el pensamiento de Jesús son activos, no pasivos. ¿Qué sucedió? ¿que al final esta actividad y esta afirmación de la vida se derrumbaron ante la muerte que se le venía encima? En la narración evangélica no hay señales de ruptura entre la acción y la pasión de Jesús; al contrario, hay señales, cuando narran la acción y cuando narran la pasión, de que ambas están unidas y de que esa unión pasa por la conciencia de Jesús. Es verdad que esta unión es problemática y oscura. Por ello Jesús vive su muerte agónicamente, luchando contra ella; esto significa

(6) M. BUBER, *Der Jude und sein Judentum*, 1963, p. 642.

(7) A. NEHER, *L'existence juive*, 1962, p. 244.

la escena del huerto. Pero la agonía es un modo activo de morir y de afirmar la vida.

De lo que dice Buber una cosa queda en pie: que Jesús renunció a todo uso de violencia o de poder. Pero esto no sólo en su muerte sino también en su vida. Renunciar al poder y a la violencia no significa desistir de luchar contra el mal hasta el final sino negarse a utilizar las mismas armas con que lucha el mal y de esta manera radicalizar más la lucha. No es la actitud purista del que se inhibe de la acción por no mancharse la manos. Jesús anduvo «en malas compañías» e hizo de ello un distintivo de su acción.

Estas respuestas a las objeciones de los judíos no pretenden ser explicaciones que dejen claro el significado salvífico de la muerte de Jesús. No hay que deshacer la paradoja; basta con situarla en sus propios términos. Pero en el diálogo con los judíos más que estas generalidades pueden interesar las referencias a la tradición judía como iluminadora del sentido de la muerte de Jesús.

En un artículo sobre «el martirio judío en tiempos del segundo Templo y la cristología»⁸ pasa revista Flusser a los textos judíos, bíblicos y extrabíblicos, en que se habla de la muerte de los mártires o de un mártir atribuyéndole un valor expiatorio por los pecados del pueblo. De aquí pasa Flusser a conectar la idea cristiana de la muerte salvífica de Jesús con esta tradición judía. Muchos autores cristianos se han ocupado de estudiar estos mismos textos y se puede decir que también en ellos prevalece la idea de insertar en este fondo judío la concepción cristiana sobre la muerte redentora. Se equivocaban los que querían ver en expresiones como «murió por nuestros pecados» una formulación de origen helenístico. Pero al mismo tiempo reconoce Flusser que el modo cristiano de pensar sobre la muerte de Jesús no se asimila simplemente al modo judío de pensar sobre los mártires. Esa concentración en uno, en una muerte que de una vez por todas vale para expiar los pecados de todos los hombres, esto no tiene precedentes en la tradición judía. O quizás hay un precedente: el siervo de Dios de Is 53, de quien se dice que el Señor quiso «entregar su vida como expiación... porque cargó con los crímenes de ellos...» (Is 53,10.11). Flusser dice que aunque los judíos de la época de Jesús conocían la idea del martirio como sacrificio expiatorio, Jesús nunca tuvo la intención de morir para expiar con su breve pasión los pecados de los otros ni tampoco tuvo conciencia de ser el Siervo doliente y expiador de Isaías. «Fue la Iglesia primitiva la que lo presentó así después de la crucifixión. Jesús no forzó textos antiguos para

(8) D. FLUSSER, *Das jüdische Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels und die Christologie*, Freiburger Rundbrief 25 (1973) 187-194.

deducir de ellos, de una manera mítica y sutil, la idea de su muerte, que luego llevaría a cabo»⁹.

Se discute entre los cristianos si Jesús se refirió o no al Siervo sufriente de Isaías para expresar lo que pensaba de su muerte. Es generalmente admitido que en los evangelios hay elaboraciones redaccionales que no se pueden atribuir a la letra al mismo Jesús. Pero dejando aparte esta cuestión discutida, hay algo que se deduce del análisis imparcial de los textos: que Jesús previó su muerte violenta, que esta muerte violenta la veía unida a su misión, y que confiaba en Dios como su Padre con una confianza aun más allá de la muerte e incluso por la muerte. Lo que dice Mc 10,45, que el Hijo del hombre ha venido «para servir y para dar su vida en rescate por todos», aunque no sean palabras literales de Jesús, en cuanto al sentido es coherente con el resto de su vida. Esa «breve pasión» es un «dar su vida» como extremo del servicio, es decir, de un buscar el bien de los hombres y no el propio; o con palabras de Jn 13,1 es un «amor hasta el extremo». Si a Flusser le parece difícil que Jesús pensara así, más difícil le sería a la Iglesia primitiva después de la crucifixión, es decir, después de haber muerto como un maldito de Dios (cf. Dt 21,23).

Una objeción de Flusser a la interpretación salvífica de la muerte de Jesús es la de ser demasiado «concreta»¹⁰, lo cual parece que hay que entenderlo en el sentido de demasiado burda o material, algo así como si la sangre derramada en la cruz fuera, según este modo de pensar, un detergente que limpiara la mancha que habían dejado los pecados. Es verdad que se utilizan metáforas como la del «rescate», «intercambio», «sacrificio», «liberación» etc. Las metáforas no se emplean para entenderlas a la letra. Eran ya conocidas en la tradición judía y no hay dificultad en interpretarlas superando el literalismo. La dificultad está en el fondo mismo de la cuestión: en admitir que el fracaso humano llevado hasta el final pueda terminar en salvación, que es lo contrario del fracaso. Un antiguo targum judío interpretaba Is 53 de tal modo que eliminaba la ignominia, el sufrimiento y la muerte del Siervo del Señor, porque dentro de la teología que subyace a este targum no había sitio más que para un Mesías glorioso.

Respecto a la crítica histórica Flusser se inclina a atribuir el origen de la idea de la muerte salvífica no a Jesús sino a la Iglesia primitiva. No tratamos del origen de tal o cual formulación. La idea misma de atribuir a la muerte de Jesús una eficacia salvífica, si no procede de Jesús, debe proceder de un o unos judíos contemporáneos de Jesús, que tuvo o tuvieron gran autoridad entre todas las comunidades cristianas. Esto se deduce de las formas judías con que se expresa, de la antigüedad (anterior a Pablo y a las otras tradiciones recogidas

(9) D. FLUSSER, *Jesús*, p. 117.

(10) D. FLUSSER, *Das jüdische Martyrium...*, Freiburger Rundbrief 25 (1973) 194.

en el N. T.) y de ser patrimonio común a todas esas tradiciones. ¿Quién será ese judío contemporáneo de Jesús, que tenía tanta autoridad entre los cristianos? ¿No será el mismo Jesús? ¿Qué utilidad tiene inventarle uno o muchos dobles? ¿Por qué negarle a Jesús un grado de conciencia y de originalidad que se le atribuye a otros? Sólo una suposición estrictamente cristiana, la de la resurrección de Jesús, introduciría una realidad distinta del Jesús terreno, no en cuanto a la persona sino en cuanto al modo de vida. Sólo en el supuesto cristiano de la resurrección de Jesús se explica que los discípulos pudieran atribuir un valor salvífico a su muerte.

Reflexiones para cristianos

Orientamos estas reflexiones hacia el cristiano, no hacia el judío, y esto por dos razones: primera, porque la mayoría de los lectores serán cristianos; segunda, porque no me considero con competencia para juzgar de las consecuencias que de estas consideraciones pueda sacar un judío.

Podemos empezar por la constatación de que los cristianos durante siglos hemos creído poco que Jesús fuera judío. Si este convencimiento hubiera tenido peso en nuestras conciencias, habría bastado para contrarrestar tanto antisemitismo visceral como ha habido en la Iglesia y particularmente en España.

El «judío Jesús», en segundo lugar, debe dar concreción «al Jesús de la historia». La historia no es nunca la de un individuo aislado sino la de un individuo insertado en su pueblo, y el pueblo de Jesús era el judío, no solamente desde el punto de vista cultural o social sino también desde el punto de vista religioso. Jesús no vivió aisladamente su relación con Dios; frecuentó las sinagogas y el Templo, vivió bajo la Ley. El hombre es social por naturaleza. Si la religión no es inhumana, tiene que ser vivida socialmente. Luego la naturaleza humana de Jesús implica que su religión la vivió socialmente. La relación social de Jesús no es sólo con el nuevo pueblo de Dios sino también y antes con el antiguo.

Además volver al «judío Jesús» es una retroacción (un «feed-back») necesaria para mantener la primacía de la realidad viva respecto a las conceptualizaciones del dogma y de la teología. Si nos quedamos con los conceptos de hipóstasis, naturalezas, voluntades, clases de ciencia, etc., se pierde contacto con la persona concreta de quien se quiere decir algo. Hay peligro de idealizar a Jesús, de componer un mosaico de abstracciones. Para conocer a Jesús lo judío es algo más que una ilustración cultural. Jesús es el término de un camino. Este camino es la historia que Dios hace aliado con el pueblo judío. Para entender el término hace falta conocer el camino; aunque también será verdad, cerrando el círculo de la comprensión, que para entender el camino hasta el final hace falta conocer el término, es decir, para entender qué significa en el plan de Dios ser judío hace falta conocer a Jesús.

Una última reflexión vale en particular para las dos cuestiones que hemos tocado, la de la Ley y la de la muerte salvífica, aunque es extensiva a otras. Las dificultades que los judíos encuentran en la comprensión de Jesús en el fondo son las mismas que las que encontramos los cristianos. Si a los judíos les parece demasiado utópico el evangelio de Jesús por la libertad que se toma con la Ley, también a los cristianos nos lo parece en la práctica muchas veces; también la Iglesia se ha acogido a un legalismo que a veces no se diferenciaba del judío. Y si la muerte salvífica del Mesías no entra en la expectación de los judíos, los cristianos también tenemos muchas dificultades en admitir la humillación, el sufrimiento y la muerte como medio de salvación.

Muchas páginas de los evangelios tienen una punta polémica contra los judíos que se sentían en posesión de la verdad y no necesitaban que nadie viniera a darles lecciones. Estas mismas páginas se pueden volver contra los cristianos que hacen de la verdad una posesión propia. La autosuficiencia se puede dar en cualquier religión cuando se cierra en una tradición humana. El diálogo ecuménico puede contribuir a evitar este peligro.

Enrique Barón