

EL ESPÍRITU MESIÁNICO DE JESÚS

per Antoni BENTUÉ

La expectativa mesiánica, previa al advenimiento de Jesús, estaba vinculada a la espera de la irrupción plena y definitiva del Espíritu de Dios en Israel. Esta expectativa era compartida tanto por el pueblo y las instituciones religiosas de Israel como por Juan Bautista y los mismos discípulos de Jesús. Jesús comprendió su identidad y misión en el interior de esa expectativa. Pero su experiencia «espiritual» propia le daba un sentido nuevo e inesperado para sus contemporáneos. En ello radica, en definitiva, el conflicto que lo llevó a la muerte.

Trataremos de mostrar aquí los elementos de esa novedad del mesianismo de Jesús, reveladora del tipo de Espíritu que lo animaba y que lo había *ungido* (Χριστός), mostrándonos así el Espíritu propio de Dios, su amor *gratuito*.

Seguiremos los pasos siguientes: I. Perspectivas mesiánicas intertestamentarias; II. El Espíritu de Jesús: 1) Descenso del Espíritu mesiánico; 2) Espíritu de Jesús y Reino de Dios.

I. PERSPECTIVAS MESIÁNICAS INTERTESTAMENTARIAS

Con el fin del exilio babilónico, Israel vio reducirse la gran actividad profética de la época anterior, hasta terminar por extinguirse. Uno de los últimos textos proféticos (probablemente del s. IV) señala ya esa extinción como castigo por la infidelidad al verdadero espíritu profético:

«Yo quitaré del país a los profetas y al espíritu de impureza. Y si alguien pretende seguir profetizando, su padre y su madre, que lo engendraron, le dirán: No debes ya seguir viviendo, puesto que son mentiras las que tú profieres en nombre del Señor...» (Zac 13,2ss; cf. Ez 13,1ss).

La nueva irrupción del Espíritu se vinculaba a la futura venida del Mesías, por cuyo medio se realizarían las expectativas del Espíritu anunciadas por los grandes profetas del exilio (Is 32,15; 54,13; 61,1; Jr 31,33-34; Ez 36,26-27) y del post-exilio (Jl 2,28-29).

Para el rabinismo intertestamentario, una vez extinguido el Espíritu, Dios sólo mantenía en Israel el «eco de su voz»¹.

La nueva irrupción del Espíritu se vinculaba a la futura venida del Mesías, por cuyo medio se realizarían las expectativas del Espíritu anunciadas por los grandes profetas del exilio (Is 32,15; 54,13; 61,1; Jr 31,33-34; Ez 36,26-27) y del post-exilio (Jl 2,28-29).

Muchos textos de la época expresan la espera ansiosa por la irrupción del Espíritu, vinculada a los tiempos mesiánicos. Así se ve, por ejemplo, en determinados comentarios talmúdicos y midrashicos, los cuales, si bien fueron puestos por escrito después de Cristo, ciertamente provienen de la antigua literatura rabínica. Citemos un texto de entre muchos:

«El Maestro es Dios, quien ha dicho: Ojalá que vosotros tuviérais un corazón para temerme (Dt 5,26). El discípulo es Moisés, quien ha dicho: Ojalá que todo el pueblo del Señor fuera profeta (Nm 11,29). Sin embargo, ni las palabras del Maestro, ni las palabras del discípulo se cumplirán en este mundo presente; en cambio, en el futuro (tiempo mesiánico) ambas palabras se realizarán. Las palabras del Maestro, Ez 36,26: Yo os daré un corazón nuevo..., y las palabras del discípulo, Jl 3,1: Yo derramaré mi Espíritu en toda carne»².

Ahora bien, la *unción* con aceite, con la cual se instituía sacramentalmente al Rey (el *Ungido*: Messiah en hebreo y Χριστός en griego, 1Sm 10,1; 16,1), simbolizaba la penetración del Espíritu de Yahvé. Esto queda muy patente, por ejemplo, en el texto mesiánico de Isaías: «El Espíritu de Yahvé está sobre mí, puesto que *me ha ungido* (Messah, ἐχρίσέν με) LXX»³. Ese Rey-Mesías era esperado en la doble línea de significación del cumplimiento de las promesas, ya iniciada en el exilio. Por parte del Judaísmo oficial y mayoritario

1. Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1977, vol. I, pp. 102-104.

2. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, vol. II, München 1924, pp. 615-617, comentando Hch 2,17-21; cf. p. 134, comentando Lc 2,25.

3. Cf. también la relación entre *unción* con aceite y recepción del *Espíritu* por parte de Saúl en 1S 10,1-7, y de David, 1S 16,1 y 13.

se esperaba un Rey-Mesías que restauraría el Reino de Israel según su antiguo esplendor davídico (un «Hijo de David»)⁴; así Israel volvería a tener su tierra prometida, desde Dan hasta Bersheba, sería un gran pueblo, descendencia circuncisa de Abraham, y este descendiente mesiánico (Hijo de David) aseguraría plenamente la libertad del pueblo en su propia tierra dada a los padres; además, en medio del pueblo y en pleno corazón de su tierra estaría el templo reconstruido, como el lugar de la Alianza hecha por Dios con los padres⁵.

En el s. II, la guerra macabea y la victoria aparente de los judíos dio un impulso fuerte a esta forma de expectativa judía. Pero después, la decadencia progresiva de la dinastía asmonea, que había sucedido a los líderes macabeos, así como la penetración romana en la gestión social y política de Palestina, produjo una acentuación de la expectativa mesiánica como irrupción escatológica de Dios por medio de su Mesías, en determinados grupos de judíos. Ambos acentos de expectativa mesiánica, el teocrático y el escatológico, se encuentran mezclados en los textos judíos intertestamentarios⁶. Así, por ejemplo, en los Salmos de Salomón (s. I) se espera que el Rey-Mesías eliminará a los opresores paganos, Jerusalén será purificada de ellos, y el Mesías reunirá al antiguo Israel para que viva con pureza y justicia⁷.

La situación de opresión política por parte de Roma y la ambigüedad religiosa, moral y legal, que ella alimentaba, provocaba, en el Israel de la época de Jesús, pugnas internas entre diversos grupos de judíos, determinadas por su expectativa mesiánica. El movimiento *chásidita*, que remontaba ya a la época macabea (1Mac 2,42: «sina-

4. Cf. Miq 4,7-8; Dn 2,44; 7,14; cf. al respecto, J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien, au temps de Jésus Christ*, vol. I, Paris 1935, pp. 444ss.

5. La «presencia» de Dios en medio de su pueblo era también expresada, en la tradición judía, como la *Gloria* (KBWD, δόξα LXX) de Yahvé, tal como se ve en los comentarios targúmicos palestinos, los cuales expresan a menudo el término KBWD por el circunloquio SKYNH (Morada) (Cf. D. MUÑOZ LEON, *Gloria de la Shekiná, en los Targumim del Pentateuco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977, sobre todo pp. 169ss). Esa «morada» de Dios en medio de su pueblo iba vinculada a la irrupción del Espíritu en los tiempos mesiánicos, hasta el punto que llegó tardíamente a identificarse *Espíritu Santo* y *Shekiná* (cf. MUÑOZ LEON, *Gloria* 107, 243-244 y 355-365).

6. Para una visión de conjunto, cf. R. SCHNACKENBURG, *Reino y Reinado de Dios*. Madrid, Fax, 1970, sobre todo pp. 21-62.

7. *Salmos de Salomón*, 17,21-32; *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Ed. A. DIEZ-MACHO, vol. III, Madrid, Cristiandad, pp. 52-54.

goga de los chasiditas»), al cual se vinculaban los orígenes tanto de los Fariseos («Parush Kadosh», separados santos) como de los Esenios y, después, también de los Zelotas⁸, estaba dividido, entre otras cosas, a propósito de la actitud que cabía tener frente a la ocupación romana. Los fariseos y los saduceos (quienes tenían la administración sacerdotal vinculada al templo) eran partidarios del realismo con respecto a Roma⁹, que, a cambio de no hacer mayor problema del poder político del Imperio, permitiera cierta independencia religiosa y legal para los judíos, como era el no acceso al templo por parte de los romanos, permiso para acuñación de monedas para las limosnas del templo de forma que no entraran ahí las monedas profanas con la efigie del emperador, tribunales del sanedrín con independencia para juzgar según la ley judía... Por su parte, los zelotas fueron surgiendo distanciándose del realismo fariseo —aún cuando hubo fariseos que apoyaban a los zelotas— y buscando caminos radicales de ruptura y enfrentamiento violento contra la ocupación romana¹⁰. Los esenios consideraban que la ambigüedad de la situación llevaba al abandono de la Ley y de su pureza. Debido a ello se habían marginado de la vida política y de la presencia en la escena pública, viviendo en comunidades de tipo monástico, aislados, y asegurando así su pureza incontaminada. Ello los había llevado a una conciencia puritana sobre sí mismos y a un juicio condenatorio con respecto a quienes no vivían así su pureza

8. Desde los trabajos de R. FARMER, *Maccabees, Zelots and Josephus*. New York 1956, parece probada la tesis según la cual el movimiento zelota fue de resistencia armada por parte de «guerrilleros» israelitas, sobre todo a partir de la guerra judía; si bien Emil SCHÜRER establece que la fundación del movimiento zelota fue anterior, debida a Judas el Galileo, hijo de Ezequías, junto al fariseo Saduk, y la insurrección fue iniciada en el Golán, durando hasta el fin de la guerra judía del año 70 (*Historia del pueblo judío en tiempo de Jesús*, vol. I: *Fuentes y marco histórico*. Madrid, Cristiandad, 1985, p. 494, como también pp. 431-432. Cf. así mismo, O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*. Barcelona, Herder, 1980, pp. 46-64).

9. Habían sido los fariseos quienes, el año 63, convencieron al pueblo de la necesidad de mandar una embajada a Roma para que Pompeyo suprimiera la realeza palestina de Aristóbulo II. Y lo lograron (Cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempo de Jesús*. Madrid, Cristiandad, 1977, p. 277). Emil SCHÜRER matiza mucho más, precisando que no se trataba de fariseos, sino de «representantes de tres partidos políticos judíos» (*Historia* 313), aún cuando señala que, al final, y después de la destitución de Aristóbulo II y de todas las calamidades ocurridas, Pompeyo «dejó intactas las instituciones jerárquicas (judías) y dio al pueblo, como Sumo Sacerdote, a Hircano II, favorito de los fariseos» (*Historia* 318).

10. Esta reacción se agudizó por la actitud personal antijudía provocativa de Poncio Pilato, que no correspondía a la política más prudente y tolerante mantenida en general por el imperio, y que le costó a Pilato su destitución (cf. SCHÜRER, *Historia* 496-502).

legal. En esto tenían aspectos comunes con el fariseísmo, del cual diferían sobre el auténtico sacerdocio (para los esenios era el sadoquita) y, por tanto, el auténtico culto que, sin el sacerdocio verdadero, no se daba en el templo actual.

En este clima, la expectativa mesiánica se centraba en la espera de un Mesías enviado por Dios que «tenía que venir» de forma inminente y que implantaría ese Reino teocrático-escatológico. La relación entre ambos aspectos del Reino (teocrático y escatológico) no era clara y se acentuaba de manera distinta en los diversos grupos. Para fariseos, y luego zelotas, así como para la mayoría del pueblo, se trataba de la «restauración» del Reino de Israel, según el modelo dorado de la época de David y Salomón, con las promesas de Dios (tierra, descendencia y templo) plenamente realizadas, y un pueblo, gozando de esa realización plena y definitiva, fiel a las cláusulas de la Alianza establecidas en la Ley mosaica y explicitadas por las enseñanzas «halákikas» de los Maestros de la Ley.

Los esenios esperaban la irrupción inminente del Mesías, quien, después de un primer tiempo de lucha, seguido por sus justos («puritanos de la Ley», que los esenios tendían a identificar con sus propias comunidades)¹¹, y apoyados por «legiones de ángeles»¹², «humillaría al enemigo por el poder de Dios, para dar la retribución por su maldad a todas las naciones que no son nada. Y así será el Reinado para el Dios de Israel, y para los santos de su pueblo El hará portentos»¹³.

11. Los descubrimientos de Khirbet-Qumram muestran que los esenios entraron activamente en la guerra judía (años 66-70) al lado de los zelotas. Ese momento estaba previsto en sus textos comunitarios; por lo tanto su marginación de la vida política activa era sólo hasta la irrupción mesiánica en la que deberían luchar para la implantación de su Reinado definitivo (cf. referencias dadas por SCHNACKENBURG. *Reino* 42). Con todo, la forma de llevar la insurrección por parte de los zelotas, conducidos por Juan de Giscalá y Simon Bar-Giora, fue responsable de una terrible y estúpida guerra civil entre judíos de diversas tendencias con respecto a la actitud que había que tomar frente a Roma (cf. SCHÜRER. *Historia* 627-640).

12. Los ángeles, apoyando a los combatientes de la guerra santa contra los impuros de las naciones, aparecen diversas veces en textos de Qumram: «los ángeles de santidad junto a sus ejércitos», *La Règle de la guerre*. Ed. CARMIGNAC, Paris 1958, col. VII,6 (p. 106); «los poderes del ejército de los ángeles están con nuestros hombres, el Poderoso de la guerra está en nuestra comunidad y el ejército de sus espíritus está con nuestros jinetes», col. XII, 8-9 (pp. 178-180).

13. *La Règle de la guerre*, col. VI,6 (p. 92). En *IV Esdras* 12,32, el Mesías se presenta también para combatir las iniquidades de las naciones; cf. también los textos del Targum Palestinense, recogidos por Miguel PÉREZ FERNÁNDEZ en *Tradiciones Mesiánicas en el Targum Palestinense*, Valencia 1981, pp. 278 ss.

Otros textos intertestamentarios, como el *I Libro de Henoch*, hablan también de esa irrupción del Mesías «elegido», «hijo del hombre», con caracteres más escatológicos. Ese «hijo del hombre» levantará a los reyes y poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus asientos, aflojará las bridas de los poderosos y destrozará los dientes de los pecadores. Echará a los reyes de sus tronos y reinos». En cambio, será «luz de los pueblos y esperanza de los abatidos»¹⁴. A pesar de esto último, empero, no hay ningún texto intertestamentario en que «nos sea dado leer que esta religión de la Ley haga consistir también el Reino de Dios en gracia y salvación para los miserables y pecadores»¹⁵.

La expectativa mesiánica de estos judíos tendía, pues, fuertemente al puritanismo con respecto a quienes no eran vistos como «puros» desde sus propios criterios de pureza. La irrupción del Espíritu, vinculada a la venida del Mesías y a la implantación del Reino, sería para los «justos». La tradición judía identificaba esta irrupción del Espíritu con la presencia de la *gloria* de Dios (KBWD, δόξα LXX; ŠKYNH en el Targum)¹⁶. Así, la expectativa de los tiempos mesiánicos, en los cuales irrumpiría el Espíritu, coincidía con la expectativa de la venida definitiva de la *gloria* de Dios en medio de su nuevo pueblo¹⁷.

La comunidad esenia de Qumram se abrogaba excepcionalmente cierta posesión de ese Espíritu en la actualidad, debido a su pretensión de constituir el verdadero pueblo de los «justos» de Dios¹⁸. Su

14. *I Libro de Henoch*, 46.4-5 y 48.4 (Ed. Diez Macho, vol. IV, pp. 72 y 73). Nótese la semejanza del texto citado con el canto de Simeón: «luz para iluminar a los gentiles» (Lc 2.32).

15. SCHNACKENBURG, *Reino* 50; cf. también el documentado contraste recogido por J. JEREMIAS, entre el «resto santo», tal como lo entendían los grupos fariseos y esenios, por un lado, y la «gracia sin límites», tal como la insinuó ya Juan Bautista y la convirtió en el núcleo de su predicación, Jesús, por otro, (*Teología*, vol. I, pp. 202-210).

16. Incluso la expresión targúmica «alas de la Shekiná» podría ser la equivalencia literaria de la imagen de la *paloma* como símbolo del Espíritu Santo, identificado con la Shekiná (cf. MUÑOZ LEON, *Gloria* 362).

17. El mismo MUÑOZ LEON señala al respecto: «El hecho de que el descenso de la Shekiná para la conversión de Israel se pruebe precisamente en el Midrash con el texto de Jl 3.1, que es un texto clásico para el descenso del Espíritu Santo, nos confirma en esta idea» (*Gloria* 362).

18. Cf. JEREMIAS, *Teología*, vol. I, pp. 103; 134-138 y 244-248. Esta actitud puritana de los grupos «conocedores» por su propio «espíritu de fidelidad» permite a M. HENGEL hablar de «gnosis» judía en sentido peyorativo excluyente, cf. *Judaism and Hellenism*, Philadelphia 1974, vol. I, pp. 228-230, y vol. II, p. 152, n. 773.

doctrina de «los dos espíritus», tal como se encuentra en los textos de *La Regla de la comunidad*¹⁹, permite descubrir los antecedentes dualistas del doble Reino, de Dios y de Satán, que se presenta en los Evangelios (cf., por ejemplo, Mt 12,27-29). En Qumram se habla del espíritu de *fidelidad* (de Dios) y del de *perversidad* (del Ángel de las Tinieblas)²⁰. Los esenios qumranitas, pues, se autoconsideraban animados por el espíritu de la fidelidad, comunicado por el «Ángel de la fidelidad de Dios», equivalente al «príncipe de la luz» y probablemente al «ángel de Yahvé»²¹. Para quienes vivían en esos caminos de luz, vendría la «visita» escatológica del Reino mesiánico. Y he aquí los «consejos del Espíritu para los fieles que están en el mundo»²²: «para hacer brillar en el corazón del hombre y para aplanar ante Él todos los caminos de justicia y de fidelidad, para infundir en su corazón el temor de los juicios de Dios, el espíritu de pobreza...»²³. En cambio, para quienes vivían según el espíritu de perversidad, descrito como caminos de ambición del alma, frialdad en el servicio de la justicia, impiedad y mentira (...), la «visita, para todos quienes lo siguen, comporta (...) una destrucción eterna...»²⁴. «Y Dios mantiene estos espíritus por igual hasta el tiempo decretado y hasta la renovación (cf. Ap 21,5). Él conoce las actividades de sus obras desde todos los tiempos eternos y ha dado estos espíritus en herencia a los hijos de los hombres para el conocimiento del bien y del mal (cf. Dt 30,15-20; Prov 4,18-19; Sal 1,5-6), a fin de dar en suerte a todo viviente según su espíritu, en el tiempo de la visita»²⁵.

Los esenios vivían esta «espiritualidad» con ánimo puritano dualista y obsesionados por la propia purificación para mantenerse ajenos a la contaminación incircuncisa, y así constituir el verdadero Israel, que ellos identificaban con su propia «comunidad de la alianza eterna»²⁶. La transgresión podía incluso determinar la pena de muerte²⁷. Según ellos, «la casa de perfección y de fidelidad en Israel (la comunidad esenia) establecerá la alianza según las pres-

19. *Les textes de Qumram*. Ed. Carmignac, París 1961, vol. I (pp. 21-80).

20. *La Règle de la Communauté*, col. III, 21-22 (p. 32).

21. Cf. *Ibid.*, col. III,24 (en n. 18, p. 33).

22. *Ibid.*, col. IV, 6 (p. 34).

23. *Ibid.*, col. IV,3 (p. 34).

24. *Ibid.*, col. IV,11-13 (p. 36).

25. *Ibid.*, col. IV,25-26 (p. 38).

26. *Ibid.*, col. V,5-6 (p. 40).

27. *Ibid.*, col. V,8 y 10 (p. 40; cf. n. 27, p. 41).

cripciones eternas (...) en los principios fundamentales de la Comunidad (...) y en un espíritu de santidad, vivido en el seno de los hombres de la Comunidad»²⁸. Todo esto «deberá permanecer oculto de Israel y sólo descubierto al hombre que busque a Dios, ocultándolo de los otros (...). Cuando esto existirá en Israel, ellos se separarán de en medio de donde habitan los hombres perversos, a fin de irse al desierto para preparar ahí el camino de *Aquél*, tal como está escrito: 'En el desierto, preparad un camino..., trazad derecho en la estepa una vía para nuestro Dios'»²⁹.

II. EL ESPÍRITU DE JESÚS

Ubicado en esta corriente de expectativa mesiánica esenia es notable el texto de Lucas (1,67-79), puesto en boca de Zacarías. En él se hallan las referencias al cumplimiento de las promesas hechas a los padres, interpretadas según la experiencia monárquica de David, pero interiorizadas en la línea anawímica de los esenios. «Dios ha visitado a su pueblo y nos ha suscitado un *cuerno* salvador en la casa de David su siervo, como había prometido (...) a Abraham, nuestro padre, de concedernos que, libres de manos enemigas, podamos servirle *sin temor* en santidad y justicia (...); por las entrañas de *misericordia* de nuestro Dios que harán que nos visite una luz de la Altura a fin de iluminar a los que *habitan en tinieblas* y sombras de muerte y guiar nuestros pasos por el camino de la paz».

Si bien el himno del *Benedictus* se pone en boca de Zacarías con ocasión del nacimiento de Juan Bautista, remite a Jesús y a su significado mesiánico. Lucas lo introduce señalando que fue pronunciado por Zacarías «lleno del Espíritu Santo» (v. 67). La *visita* mesiánica es identificada con la próxima llegada de Jesús. El es el *cuerno* salvador, imagen que hace referencia tanto al poder como a la unción mesiánica que se hacía con el cuerno (cf. 1S 10,1; 16,1) y que significa la penetración del Espíritu de Dios comunicando su luz y su poder. Así pues, este Mesías, o ungido por el Espíritu, realizará las promesas hechas por Dios debido a sus entrañas de *misericordia* (HSD, ἔλεος o χάρις LXX). La gratitud misericordiosa que consti-

28. *Ibid.*, col. VIII,9-11 (p. 56).

29. *Ibid.*, col. VIII,13-14 (p. 58); cf. IX, 19-21 (p. 66).

tuye el Espíritu de Dios hará que esa luz ilumine tanto a los del pueblo de Israel como a los paganos. El texto «los que habitan en tinieblas y sombras de muerte» cita a Is 8,23-9,1, donde se explicita que se trata de los paganos. Pero todo esto permitirá un servicio *sin temor*, en santidad y justicia. Esta última fórmula corrige la obsesión puritana y legalista del espíritu esenio para mostrar ya el Espíritu de amor y no de temor puritano, que guiará por caminos de paz.

1. *Descenso del Espíritu mesiánico*

La perspectiva esenia constituye el contexto en que se movió el Bautista, cuya estancia en el desierto pudo muy bien ser debida a la expectativa de la inminencia mesiánica significada precisamente por esa preparación del camino en el desierto, destacada en textos de Qumram³⁰, y con el cual comienza en los evangelios la misión pública del Bautista (Mt 3,4ss).

Así mismo, el evangelio de Juan alude a la irrupción del Espíritu sobre Jesús como el signo esperado del futuro Mesías:

«He visto al Espíritu que bajaba como una paloma del cielo y se quedaba sobre El. Yo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre El, ése es quien bautiza con Espíritu Santo. Y yo lo he visto y doy testimonio de que éste es el Elegido de Dios» (Jn 1,33-34).

Termina, pues, el tiempo de carencia de Espíritu en Israel. Es el tiempo mesiánico en que Jesús recibe la plenitud del Espíritu y, gracias a él, habrá ahora bautismo con Espíritu Santo. Los sinópticos recogen esta experiencia de irrupción del Espíritu en Jesús, en la perícopa del Jordán (Mt 3,16-17 y par.). En otra perícopa análoga, la transfiguración, donde el símbolo de la paloma³¹ del Jordán es substituido por el de la sombra³², la voz del Padre, que declara a Jesús, llevado por el Espíritu, su Hijo amado (Mt y Mc) o Elegido (Lc), añade: «Escuchadle» (Mt 17,5). La Palabra *in-spirada* ha

30. Cf. n. 29 y el texto a que remite.

31. Cf. lo dicho antes (n. 16) sobre la expresión del Targum «alas de la Shekiná».

32. En el relato de la Anunciación de María, Lucas recoge en forma más clara aún esa identificación entre Espíritu y sombra cubridora: «El Espíritu Santo vendrá sobre tí y el poder del Altísimo *te cubrirá con su sombra*, por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35).

vuelto, y ya no hay sólo el «eco de la voz» de Dios³³. Jesús tiene la unción mesiánica anunciada en Is 61,1. Así lo recoge Lucas en forma particularmente explícita en la perícopa de la sinagoga de Nazaret. Jesús tomó el rollo de Isaías y leyó ese pasaje: «El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena noticia (...) Este pasaje que acabáis de escuchar, se ha cumplido hoy» (Lc 4,16ss)³⁴. Vinculado a esta conciencia mesiánica, como *ungido* del Espíritu de Dios, Lucas añade el tema de la salida hacia el mundo pagano, como otra característica del Espíritu mesiánico de Jesús, tal como veremos después, en contraste con la perspectiva teocrática narcisista tanto farisea como esenia y zelota.

Otro aspecto propio del mesianismo de Jesús lo vincula al tema de las promesas hechas a los padres. Vimos ya como esa perspectiva está presente en el himno del Benedictus (Lc 1,70-73), como también se encuentra en el Magnificat (Lc 1,54-55). La experiencia bíblica de Dios como el Dios de las *promesas* está íntimamente ligada a la captación del atributo esencial propio de Yahvé: el *amor gratuito*. La elección de Israel, y las promesas que Dios le hizo y que marcarán toda su historia en tensión hacia el cumplimiento de lo que «Dios prometió a los padres», se funda en lo que Dios es eternamente: amor gratuito. Porque Dios es así, por eso promete. La gratuidad constituye lo más esencial del amor de Dios y, por tanto, de su ser propio. Ese significado profundo es común a los tres términos con que la Biblia hebrea expresa tal gratuidad: חַנּוּן, חֶסֶד, רַחֲמִים. Ello explica que la versión griega de los LXX emplee la palabra χάρις (gracia) para traducirlos, junto con los vocablos ἔλεος y οἰκτιρισμός que significan más propiamente *miserericordia*³⁵. El término hebreo חַנּוּן (traducido casi siempre en los LXX por χάρις), en su forma verbal significa «inclinarse hacia otro», «ser condescendiente»; extroversión inherente a la gratuidad. Es el Nuevo Testamento el que más a fondo ha captado la identidad profunda de ese amor gratuito de Dios al identificar a menudo la gracia (χάρις) con el Espíritu Santo (cf. Rom 5,5; 2Cor 13,13; Tit 2,11;

33. Cf. JEREMÍAS, *Teología*, vol. I, pp. 102-104.

34. Aunque esta perícopa parece construida por Lucas a partir de la más breve de Marcos y de alguna otra tradición, refleja bien la comprensión del mesianismo de Jesús por parte de la primera comunidad (cf. J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1981, pp. 101ss). El libro de los Hechos denomina a Jesús el *Ungido* por el Padre (Hch 4,27) y el *Ungido* con Espíritu Santo (10,38).

35. Cf. P. BONNETAIN, art. «Grace», en *DBS*, vol. III, col. 743-748.

Heb 10,29). Por ello Bonnetain llega a afirmar que «el amor no es simplemente un atributo entre los otros; si Dios se ha revelado en Cristo y si, en él, Dios ha revelado su amor y nada más que su amor, es que *el amor constituye su naturaleza*»³⁶.

Así pues, a través del Mesías, las promesas hechas por Dios a los padres, debidas a su *amor gratuito* (ἡσδ), serán cumplidas con *fidelidad* (ἰμν) por el «Dios del Amén» (Is 65,16). De ahí que el Mesías es el *Amén*, «pues todas las promesas hechas por Dios han tenido su *Sí* en él; y por eso decimos por él, Amén a la gloria de Dios». Y sigue el texto de Pablo: «Y es Dios el que nos conforta juntamente con vosotros en Cristo y el que nos *ungió* y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (2Cor 1,20-22; cf. Ap 3,14).

El Espíritu de Dios, cuya plenitud tiene Jesús como Mesías-ungido, lo hace *lleno de gracia* (πλήρης χάριτος) y de *fidelidad* (ἀληθείας), según la profunda expresión bíblica (cf. Ex 34,6; Sal 25,10; 37,6; 40,11)³⁷ aplicada por Juan a Jesús como el *cumplimiento pleno* del designio prometido por Dios. Ese designio consiste en la inhabitación trinitaria: «El Verbo se hizo carne y puso su morada entre nosotros y nosotros hemos visto su gloria (δόξαν), gloria que El tiene de su *Padre* como *Hijo* único, lleno de *gracia* (χάριτος, *Espíritu Santo*) y de *verdad* (ἀληθείας)» (Jn 1,14).

La comprensión de χάρις como amor gratuito de Dios, que constituye su *Espíritu Santo*, permite captar en ese texto un sentido trinitario. De esta manera también cobra un significado más profundo el v. 16: «de su *plenitud* (ἐκ τοῦ πληρώματος) hemos recibido todos nosotros *gracia por gracia* (χάριν ἀντὶ χάριτος)»³⁸. En esa línea de interpretación pneumatológica, ello significa que con la irrupción del Espíritu en Jesús, el Verbo se hace carne; participando de esa gloria, tenemos su mismo Espíritu y, así, la inhabitación trinitaria: «El Espíritu de verdad (...) mora (μένει) en vosotros y está

36. *Ibid.*, col. 1011.

37. El término ἀλήθεια (verdad) es el que los LXX emplean habitualmente para traducir la palabra hebrea *Amén* (fidelidad). Si bien aquí Juan le da quizá la significación de *verdad* o *revelación definitiva* (cf. I. De la POTTERIE, *La Vérité dans Saint Jean*, vol. I, Roma, Biblical Institute Press 1977, pp. 125ss).

38. L. A. SCHÖKEL-J. MATEOS, en *La Nueva Biblia española* (Madrid, Cristianidad, 1975) traducen: «De su plenitud todos nosotros recibimos, ante todo un *amor* (cf. Rom 8) que responde a su *amor*».

en vosotros (...) Y nosotros (con el Padre) vendremos (a quien me ame) y haremos en él nuestra morada (μονὴν παρ' αὐτῷ)» (Jn 14,17.23)³⁹.

Esta significación es confirmada y enriquecida si se leen los textos de Jn 1,14.32-33, así como 14,17.23, a la luz de los antecedentes targúmicos a que antes nos hemos referido, según los cuales la gloria (KBWD, δόξα LXX) de Yahvé debía irrumpir en los tiempos mesiánicos para *morar* o *permanecer* (ŠKYNH) en medio de su pueblo. Y esa gloria (Targum: ŠKYNH) se identificaba con el Espíritu Santo⁴⁰.

39. La asociación del Espíritu y la Verdad, que Juan hace en este texto, permite quizá asociarlo con la χάρις y ἀλήθεια del Prólogo. Ese Espíritu o amor gratuito es quien comunica la verdad o revelación definitiva de Dios (Jn 14,26; 16,13-15), puesto que Dios es amor (1Jn 4,8). De la POTTERIE considera que ese Espíritu de verdad se refiere a la fuerza de la verdad revelada en Jesús. A partir de esto, también interpreta la fórmula de Jn 1,14 πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας como una endiadis, es decir, dos palabras de las cuales la segunda es un genitivo subordinado a la primera; así traduce: «lleno de la gracia de la verdad», la cual consiste en la plena revelación del Verbo (Verité 139s). Esta versión es rechazada por Schnackenburg (citado en p. 139, n. 53). Pero De la POTTERIE no acepta sus objeciones, que, en todo caso, mostrarían el carácter no evidente de la endiadis en el texto comentado de Juan. Dejando de lado los aspectos gramaticales, pienso que una lectura pneumatológica y trinitaria del texto lo enriquece profundamente y lo hace coherente con la asociación joánica de la verdad con el Espíritu (Jn 14,17...); porque Jesús tiene la plenitud del Espíritu (gracia), por eso es la revelación plena de la verdad. El adjetivo πλήρης es referido a menudo al Espíritu Santo poseído por Jesús (Lc 4,1), o también a otros creyentes (Hch 7,55; 13,52). En otros textos análogos, ese mismo adjetivo πλήρης es referido a la gracia (χάρις): Hch 6,5 y 8 yuxtaponen las dos fórmulas: πλήρης... πνεύματος ἁγίου (v. 5) y πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως (v. 8); De la POTTERIE, al citar ese texto (p. 201), no lo traduce, en cambio, como endiadis; y aún el paralelo aplicado a María en Lc 1,28 (κεχαριτωμένη, «llena de gracia»), donde esa plenitud es asociada después con la presencia del Espíritu que la cubrirá con su *sombra* (1,35). De forma semejante, De la Potterie, siguiendo en parte una versión muy minoritaria dada por Reitzenstein y Dodd, propone traducir el texto de 1Jn 2,20 y 27 (χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, «tenéis una unción del Santo») como referido, no a la unción del Espíritu, sino a la doctrina misma de Jesús; si bien reconoce que es interiorizada por el Espíritu y que ese χρῖσμα es interpretado como la unción del Espíritu «lejos» por una mayoría de intérpretes (*La vie selon l'Esprit*. Paris, Du Cerf, 1965, p. 126ss). La «permanencia» de esa unción de que habla el v. 27 (μένει), De la Potterie la entiende como la doctrina asumida por los creyentes: los paralelos que cita y que refieren la «permanencia» de esa unción de que habla el v. 27 (μένει), De la Potterie la entiende «muy probable» (p. 134) que la frase sobre la unción se refiera a la Palabra y no al Espíritu. En cambio no tiene en cuenta paralelos tan fundamentales como son Jn 1,32-33, donde precisamente es el Espíritu quien desciende sobre Jesús (unción mesiánica) y permanece (ἔμεινεν, μένον) en El, y 14,17 (el Espíritu permanecerá en vosotros, παρ' ὑμῶν μένει). Al igual que esta presencia y permanencia del Espíritu era el signo de los tiempos mesiánicos, también la permanencia del Espíritu dado a los cristianos remite a la expectativa escatológica anunciada cuando «todos serán enseñados por Dios» (Is 54,13 y Jn 14,26), gracias a que el Espíritu será «derramado sobre toda carne» (Jl 3,1; Hch 2,17).

40. Cf. la referencia ya citada anteriormente (n. 5) en MUÑOZ LEON, *Gloria* 169, 243-244, 355-365.

Así, pues, la «*morada* (ἐσκήνωσεν) entre nosotros» de Jn 1,14 remite a la *gloria* (ŠKYNH) que ya Zac 2,14 anunció: «Yo vengo y pondré mi morada (κατασκηνώσω LXX) en medio tuyo»⁴¹. Por eso Juan prosigue: «hemos visto su *gloria* (τὴν δόξαν)», término que remite a la ŠKYNH targúmica con que se expresa el KBWD bíblico. Ahora bien, esa ŠKYNH o δόξα es el mismo Espíritu Santo, que luego Juan denomina con la expresión πλήρης χάριτος, aplicada a Jesús como Verbo. El mismo Espíritu que, como ŠKYNH o gloria de Dios, *mora* entre nosotros (ἐσκήνωσεν). Por eso Jn 1,32-33 alude a la «paloma» (cf. «*alas* de la Shekiná») que «permanecía sobre él», y es ese mismo Espíritu el que «*mora* (μένει) en vosotros y está en vosotros...» (14,17)⁴².

La plenitud de gracia que tiene Jesús por la plena posesión del *Espíritu* de Dios, que es amor gratuito, lo hace poseedor de la *gloria* (δόξα) que le corresponde como *Hijo* único que viene del *Padre* (Jn 1,14). Precisamente la comprensión pneumatológica del mesianismo de Jesús permite comprender mejor su Filiación. Esa identidad aparece ya en las teofanías del Jordán y de la transfiguración, así como en la confesión de Pedro: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). Ello constituye lo más profundo de la experiencia *espiritual* de Jesús en su conciencia mesiánica, que lo llevará a expresarse siempre con el término personal inédito *Abbá*⁴³. Y porque de la plenitud del Espíritu de Jesús recibirán todos los creyentes, en El podrán decir «Padre nuestro»; puesto que recibimos «un Espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar *Abbá, Padre*. Ese

41. El comentario del Targum a este texto de Zac 2,14 dice: «Grita y gózate. Asamblea de Sión, pues he aquí que yo me revelo y *hago morar mi Shekiná* en medio de tí, dice Yahvé» (cf. MUÑOZ LEON, *Gloria* 386).

42. Aún cuando no pueda darse un significado idéntico, es también notable la cercanía con el que da Pablo a la palabra δόξα, tan frecuente en sus cartas (76 veces). Llega a hablar del «evangelio de la gloria (δόξης) de Cristo» (2Cor 4,4), o de la «gloria de Dios» (1Tim 1,11). Así mismo, Cristo es el «Señor de la *gloria*» (1Cor 2,8). Y Pablo contrasta la gloria que se hizo presente por medio de la Ley mosaica con «la *gloria* sobreeminente» que se da ahora en Cristo por el ministerio del Espíritu (2Cor 3,8.10). Este ministerio revela igualmente «el misterio escondido desde siglos y generaciones y que se manifiesta ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la *gloria* de este misterio entre los paganos, que es *Cristo entre nosotros*, la esperanza de la *gloria*» (Col 1,26-27) (cf. H. SCHLIER, *Concepto de Doxa en San Pablo*, en: *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, (Actualidad Bíblica, n. 16) Madrid, Fax, 1970, pp. 413-425).

43. Cf. J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981, pp. 35ss. También J.D.G. DUNN, *Jesús y el Espíritu. El sentido de la filiación en Jesús. Abbá*, pp. 48-80; M. HENGEL, *Jésus. Fils de Dieu*, París, Du Cerf, 1977, pp. 104-109.

mismo Espíritu se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios» (Rom 8,15-16; cf. Gál 4,4-6)⁴⁴.

2. *Espíritu de Jesús y Reino de Dios*

a) *Espíritu de Jesús y puritanismo judío*

El Espíritu mesiánico propio de Jesús, si bien se favorece su comprensión ubicándolo en la perspectiva anawímica esenia, no coincide en absoluto con ella, a diferencia de la del Bautista, que si bien se encuentra en esta línea, no coincide completamente con ella. Juan Bautista reconoce a Jesús como el Mesías «que tenía que venir»; sin embargo, la misión de Jesús toma su propio camino, que llega a ser distinto de las expectativas de Juan⁴⁵ y, por lo tanto, de los esenios. Esto se refleja con fuerza en la perícopa de Mt 11,2ss y en el paralelo de Lc 7,18ss.

Juan esperaba «obras» mesiánicas más definitivas entre justos e injustos. El había advertido que «el hacha está tocando ya en la base de los árboles; y todo árbol que no da buen fruto será cortado y echado al fuego (...); el que viene detrás de mí os bautizará con Espíritu Santo y fuego: tiene el bieldo en su mano para aventar su parva y reunir el trigo en su granero, mientras la paja la quemará en una hoguera que no se apaga» (Mt 3,10-12).

Esta expectativa de Juan suponía una irrupción mesiánica condenatoria de los injustos y legitimadora de los justos, correspondiente a la visión esenia, puritana y excluyente, de los «dos espíritus». Por

44. El Reino de Dios, instaurado por Jesús gracias a su unción mesiánica con el Espíritu, hace que la venida del Reino se identifique con la venida del Espíritu. Esta identificación se refleja en la petición del Padre nuestro: «Venga tu reinado» (Lc 11,2), que en una variante singular premarcionita reza: «Venga tu *Espíritu* Santo sobre nosotros para purificarnos» (cf. E. SCHWEITZER, art. *Pneuma*, en *ThWNT*, vol. VI, Stuttgart 1965, p. 407 y n. 504).

45. El cuarto evangelio indica que, al comienzo, Jesús bautizaba como Juan —Jn 4,2 precisa, sin embargo, que no era Jesús, sino sus discípulos quienes bautizaban—, provocando con ello cierto malestar entre los discípulos del Bautista (Jn 3,22-26). Ese malestar pudo afectar incluso a los fariseos, quienes comenzaron a ponerse nerviosos por ello. Así pues, Jesús decidió abandonar Judea e irse a Galilea (Jn 4,1-3). Es significativo que, en contraste con esta actitud judía purificatoria (bautista), el evangelio de Juan propone a continuación la perícopa «aperturista» y antipuritana del diálogo de Jesús con la samaritana, que incluye la relativización de lo más absolutamente sagrado del judaísmo, el templo (Jn 4,21-23). Ese distanciamiento de Jesús y de sus discípulos con respecto a la «purificación legal» irá agudizándose, hasta provocar graves conflictos con los fariseos (cf. Mt 15,1-20; Lc 11,37-40).

esto la llamada a la conversión por parte de Juan era fulminante ante un «juicio» mesiánico inminente y temible.

Frente a esta expectativa, algo «puritana», las *obras* que Jesús hacía, y de las que Juan oyó hablar desde la prisión (Mt 11,2), parecen haberlo desorientado, pues no marcaban ese juicio definitivo esperado por él. Juan, pues, envió a algunos discípulos a preguntar a Jesús: «¿Eres tú el que tiene que venir o hemos de esperar a otro?» (v. 3). No pueden ser más francas la pregunta y la duda, como tampoco la respuesta de Jesús. Este ofrece a Juan como criterio sus «obras mesiánicas», las que habían suscitado precisamente el problema en Juan:

«Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia. Y dichoso el que no se escandalice de mí!» (debido a que estas obras son las propias de su mesianismo, Mt 11,5-6).

Jesús elogia la entereza del Bautista, pero señala que quien, por pequeño e «impuro» que sea, sin escandalizarse de esta perspectiva mesiánica del Reino, entre en él, es mayor que Juan (11,11)⁴⁶.

El acento fundamental de esta perspectiva mesiánica, inesperada para Juan, está puesto precisamente en la última frase: «a los pobres se les anuncia la buena noticia». Ciertamente, este anuncio no

46. En contraste con estas «obras mesiánicas» que caracterizan a los destinatarios del Reino, para Jesús, estaban las exclusiones «puritanas» de esos mismos pobres, a quienes Jesús abre el Reino. Así reza un texto esenio contemporáneo: «Los locos, los alienados, los idiotas, los dementes, los ciegos, los paralíticos, los cojos, los sordos y los mudos: ninguno de ellos podrá ser admitido a la asamblea de la comunidad porque los santos ángeles están en medio de ella» (IQ Sa 2,4-9; Ed. Clarendon Press, 1955. I, p. 116). Frente a esta interpretación puritana de la presencia *angélica*, Jesús reaccionará con otro contraste: «Guardaos de despreciar a uno de esos *pequeños* (μικροί), porque yo os digo que *sus ángeles*, en los cielos, ven continuamente el rostro de mi Padre de los cielos» (Mt 18,10). Los intereses de una comunidad con determinados fines y funciones, que harían objeciones al ingreso en su seno de personas con los impedimentos descritos, resultaban condenables debido al puritanismo excluyente propio de las comunidades esenias. Gerd THEISSEN dice al respecto: «Dios había dispuesto dos espíritus: el espíritu de la luz y el espíritu de las tinieblas (IQ 3,15). Ambos determinan el proceder de los hombres. El espíritu de la luz y de la verdad sólo podía hallarse en la comunidad esenia. Todos los demás estaban perdidos...» (*Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander, Sal Terrae, 1979, p. 82). Así pues, la misión mesiánica de Jesús para evangelizar a los pobres (marginados) de todo tipo (ciegos, cojos, leprosos, sordos, etc.) rechaza el carácter de legalmente *impura* que les atribuían los «puritanos», justificando de esta forma su marginación, y los declara «dentro» y no fuera del Reino de Dios.

resultaba nuevo para Juan, si por pobres ('NWYM, πτωχοί o ταπεινοί LXX), se entendía a los «pobres de la tierra... que buscan la justicia» (Sof 2,3) y que Dios dejaría subsistir como pueblo *pobre* ('NY, πρᾶυς LXX) y *humillado* (DL, ταπεινός LXX) (Sof 3,12); los *pobres* ('NWYM, πτωχοί LXX) que se alegrarían en Yahvé (Is 29,19). La comunidad esenia de Qumram, a cuya corriente de espiritualidad estaba vinculado el Bautista, pretendía constituir precisamente ese grupo de selectos, animados por el «espíritu de pobreza» ('NY RWḤ)⁴⁷.

Pero Jesús confiere a estos *pobres* un significado distinto. Se trata de los *marginados*, no sólo de los bienes mundanos de placer, confort y dinero, sino de la valoración moral asignada por los grupos «puritanos» que se autoconsideraban «justos» o «pobres de Yahvé»⁴⁸.

Esta comprensión nueva de los llamados al Reino mesiánico propio de Jesús explica la diferencia establecida en la perícopa que Mateo (y Lucas) coloca inmediatamente después de la de los enviados de Juan. Jesús mismo establece un contraste entre su actuación y la del Bautista: «Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y dijeron: 'Es un poseído del demonio'; viene el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: 'He aquí a un glotón y un borracho, *amigo de publicanos y de pecadores*'» (Mt 11,18-19). Hay ahí un punto que marca la *misión* de Jesús, tal como aparece a lo largo de toda su vida pública: su cercanía a los pecadores y publicanos (Mt 9,10-13; Lc 15,1ss; 17,9-14; 19,1-10). Esto lo hacía insoportable a los fariseos puritanos. Para destacarlo, Lucas coloca, precisamente, después del texto en que Jesús se define en contraste con Juan como amigo de publicanos y pecadores, el relato de la pecadora que lava con sus lágrimas los pies de Jesús en casa del fariseo Simón (Lc 7,36-50). Y a continuación señala que Jesús «iba por ciudades y pueblos, predicando y anunciando la buena noticia del Reino de Dios. Lo acompañaban los Doce, así como algunas mujeres que habían sido cura-

47. Cf. *La Règle de la guerre*, col. XIV,7 (p. 204); también lo dicho por JEREMÍAS, *Teología*, vol. I, pp. 206-208.

48. El «pobre de Yahvé» que, en su autoconciencia de «justo» puede convertirse en «grande» (GDWL) como «concedor del camino de Yahvé y del derecho de su Dios» (Jr 5,5), despreciando a los «pobres» (DLYM; πτωχοί LXX) desconocedores del camino de Yahvé (Jr 5,4); cf. en este sentido el contraste establecido por Jesús, en la parábola del fariseo y el publicano, «a algunos que presumían de sí como de hombres justos y menospreciaban a los demás» (Lc 18,9).

das de espíritus malignos y enfermedades: María, la llamada Magdalena, de quien habían salido siete demonios...» (Lc 8,1-2). Así mismo, antes del relato sobre la pregunta del Bautista, e inmediatamente después de las bienaventuranzas e imprecaciones, Lucas coloca la perícopa del *amor a los enemigos* (6,27-35), la llamada a ser *misericordiosos* y a *no juzgar ni condenar a nadie* (6,36-38.41-45) y la petición del *centurión pagano* por su hijo, con el consiguiente elogio de Jesús admirado por su fe en contraste con la incredulidad de Israel (7,1-10). El mismo significado tiene la perícopa en que recrimina a las ciudades israelitas de Corazaín y Betsaida, en contraste con las ciudades paganas de Tiro y Sidón. Y, lo que es el colmo, Sodoma, prototipo de ciudad pecadora, antepuesta en el juicio a Cafarnaúm (Mt 11,20-24; cf. 12,38-42 donde se contrasta a Israel con los paganos ninivitas). Como también la durísima aseveración hecha a los fariseos: «En verdad os digo que los publicanos y las prostitutas os llevan la delantera para entrar en el Reino de Dios» (Mt 21,31).

Este complejo de pasajes en que se refleja la típica actitud de Jesús, recogidos significativamente por los Evangelios, nos sirve de pauta para comprender el sentido de los «pobres» que reciben la buena noticia del Reino anunciado por Jesús. No se trata de los que se autoconsideran «los pobres de Yahvé», aislados puritanamente en su propia justicia, sino de los que, precisamente porque están «marginados» de esa pertenencia por los puritanos, están *abiertos* a la buena noticia gratuita e inesperada de parte de Dios: los *de fuera*, excluidos del círculo formado por los que se consideraban a sí mismos los «pobres de Yahvé»⁴⁹ o «conocedores de Dios». Por eso también en ese contexto, después de la pregunta de los discípulos de Juan, Mateo sitúa la crítica dirigida a los conocimientos minuciosos sobre el reposo sabático y a la identificación con su práctica, en detrimento del verdadero conocimiento de Dios: los pobres ignoran-

49. J. DUPONT, al analizar el significado propio del término bíblico, 'NYYM o 'NWYM, traducido más frecuentemente en los LXX por πτωχοί, concluye señalando que «mientras nuestra palabra *pobre* se ubica en la perspectiva económica, designando a quien tiene pocos bienes, los términos 'NYYM y 'NWYM corresponden a una perspectiva sociológica; se aplican a aquellos que ocupan un lugar inferior en la sociedad. Su debilidad social no les permite defenderse contra los más fuertes que ellos; así se encuentran entregados al arbitrio de sus opresores. A ellos no les queda otra alternativa sino de *encorvarse* sin ofrecer resistencia» (*Les Béatitudes*, t. II, París 1969, p. 29). En esto coincide con J. JEREMIAS, *Teología*, vol. I, pp. 134-136.

tes y, por ello, transgresores de las normas sabáticas propias de la tradición halákika farisea, son «gente sin falta», puesto que Dios quiere la «misericordia y no sacrificios» (Mt 12,7), y las buenas obras no necesitan regulaciones legales para ser realizadas (12,9-14). Esta es la verdadera perspectiva «escandalosa» del anuncio propio del Reino mesiánico de Jesús. «No he venido a llamar a los justos (potentados), sino a los pecadores» (Mt 9,13). Y es frente a esos «justos», preocupados por las minucias puritanas⁵⁰, con las cuales se atribuyen a sí mismos la condición de «justos», y que pretenden imponerlas a los demás (Mt 15,1-20; 23,1-32), que, en el mismo contexto anterior, Mateo sitúa la exclamación de Jesús: «Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas (la buena noticia del Reino) a los sabios y entendidos (de las minucias legales) y las has revelado a los indigentes (νηπίους) (de esos conocimientos)...» (Mt 11,25-26)⁵¹. Y a continuación los alivia de todos esos fardos con esta llamada: «Acercaos a mí todos cuantos sufrís y penáis bajo esta carga, y yo os liberaré de ella. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy sencillo (πραῦς) y humilde: (ταπεινός) de corazón⁵², y encontraréis alivio para vuestras almas. Pues mi yugo es fácil y mi carga ligera».

Para dejar absolutamente claro este contraste escandaloso entre el «espíritu» puritano de la expectativa mesiánica esenia y farisea y el

50. Cf. lo dicho por JEREMIAS sobre *La piedad que separa de Dios*, refiriéndose a las tradiciones puritanas de la época de Jesús (*Teología*, vol. I, pp. 176-181 y 244-248), y también el significado de los *pobres* (νήπιοι) (pp. 136-138). He aquí un texto esenio ilustrativo de esa actitud excluyente criticada por Jesús: «Quien entre en el ideal de la Comunidad (...) debe comprometerse a apartarse de todos los hombres perversos que van por el camino de la impiedad (...) (Dios) los hará desaparecer del mundo; todas sus obras son como inmundicia ante El y El considera como impuros todos sus bienes (...). Yo no tendré piedad de todos aquellos que se apartan del Camino, ni consolaré a los desanimados hasta que mejoren su conducta» (*La Règle de la Communauté*, col. V, 7,10-11,19-20; X, 20-21; ed. Carmignac, pp. 40-42 y 72-74).

51. El paralelo de Lucas vincula esta exclamación a la acción del Espíritu en Jesús: «En aquel momento, con la alegría del Espíritu Santo, exclamó» (Lc 10,21-22). De este modo muestra explícitamente la identidad entre el *espíritu mesiánico de Jesús*, con sus propias características no puritanas y no narcisistas, y el *Espíritu Santo*, que constituye lo propio del ser de Dios (su Amor gratuito). Jesús identifica con el «pueblo pobre» no a los grupos fariseos y esenios «conocedores de la Ley» y, por ello, autoconsiderados los verdaderos «pobres de Yahvé», sino a los sencillos (νηπίους) «desconocedores» de esas normas legales de que tanto se enorgullecían fariseos y esenios. Esos sencillos (pescadores, publicanos, samaritanos, leprosos, ramerías y, por supuesto, también otra gente simple y buena) constituyen para Jesús los nuevos «pobres de Yahvé».

52. Los dos términos *πραῦς* καὶ *ταπεινός* son también empleados por la versión LXX de Sof 3,12, refiriéndose al pueblo sencillo y pobre o humillado (NY y DL), que Dios dejará subsistir en la era mesiánica.

«espíritu» del Reino mesiánico instaurado con Jesús, Mateo coloca aquí la cita de Is 42,1-4 referida a Jesús:

«Este es mi Siervo, a quien he elegido, mi amado, en quien se complace mi espíritu (ψυχή)⁵³; derramaré sobre él mi Espíritu (πνεῦμα) y anunciará la verdadera fe (κρίσιν)⁵⁴ a las naciones. No altercará ni gritará, y nadie oirá su voz por las calles. No quebrará la caña cascada, ni apagará la mecha humeante, hasta que conduzca la fe verdadera al triunfo; en su nombre las naciones pondrán su esperanza» (Mt 12,18-21).

En este texto se interpreta el significado de la teofanía del Jordán según el *nuevo Espíritu* mesiánico de Jesús, quien muestra el sentido de la verdadera fe, no puritana, sino benigna y tolerante, y no narcisista, sino abierta a los *de fuera* (las naciones). La actitud de Jesús levanta fuerte oposición entre los fariseos, pues no aceptan ese tipo de mesianismo «abierto» y antipuritano. Siguiendo el relato de Mt 12, la expulsión de un demonio ciego y mudo provoca en los fariseos una crítica contra Jesús, tratándolo de enviado de Beelzebul. Jesús les echa en cara su propia ceguera y contradicción. Y afirma nuevamente su propio mesianismo de acuerdo con el Espíritu de Dios: «Si yo echo los demonios con el (poder del) Espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28; cf. Lc 10,18). Este Espíritu, identificado con la irrupción del Reino, se ha derramado sobre Jesús «para anunciar la verdadera fe a las naciones... Y en su nombre pondrán las naciones su esperanza» (Mt 12,18.21). La expulsión del demonio da fe de que éste es el auténtico mesianismo que el Espíritu de Dios anima.

En esta misma perspectiva abierta y antipuritana puede comprenderse el significado de las bienaventuranzas, tal como las ha estructurado Mateo (5,1ss). Con ellas, Jesús muestra el sentido de su propio mesianismo y, por lo tanto, del Reino que Dios quiere instaurar y del cual dirá a Juan, y a la expectativa esenia que estaba detrás de él: «¡Dichoso el que no se escandalice de mí!» (11,6).

La ambientación que precede la perícopa de las bienaventuranzas es ya significativa.

53. Son los mismos términos con que el Padre se refiere a Jesús en la teofanía del Jordán: ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα, «Mi hijo amado, en quien me he complacido» (Mt 3,17).

54. Según traducción del P. Benoit en la Biblia francesa de Jerusalén.

Jesús ha sido bautizado con el Espíritu de Dios (c. 3), que lo constituye como Ungido o Mesías *enviado* a «evangelizar a los pobres», según la profecía de Is 61,1, tal como Lucas (Lc 4,16ss) se la aplica explícitamente a Jesús. En ese Espíritu (Mt 4,1; Lc 4,1) es llevado al desierto para ser ahí tentado por el diablo. Veremos después cómo esas tentaciones intentarán apartarlo precisamente del espíritu mesiánico que el Padre le ha comunicado y que no corresponde a determinadas expectativas. Luego de superar esas tentaciones, Mateo señala que Jesús se retiró a los confines de Zabulón y Neftalí «para que se cumpliera lo anunciado por el profeta Isaías: País de Zabulón y país de Neftalí... Galilea de los paganos. El pueblo que habitaba en tinieblas vio una luz grande; a los que habitaban en tierra y sombra de muerte una luz les brilló» (Mt 4,12-16). También veremos la profunda significación de esta apertura al mundo pagano en el mesianismo propio de Jesús. Aquí sólo destaco esta perspectiva en el marco previo al discurso programático de las bienaventuranzas⁵⁵. A continuación, Mateo coloca los textos de elección de discípulos, pobres pescadores galileos (Mt 4,18-22), y la labor de atención misericordiosa para «curar todo achaque y toda enfermedad del pueblo» (4,23ss)⁵⁶. Dentro de esta ambientación se encuentra la perícopa de las bienaventuranzas. En un tono solemne (5,1-2; cf. Lc 6,20), para dar al texto la importancia programática que reviste, comienza afirmando: «Dichosos los *pobres en el espíritu* (πτωχοὶ τῷ πνεύματι), porque suyo es el Reino de los cielos» (v. 3).

Mucho se ha discutido sobre el significado de τῷ πνεύματι acotado por Mateo a la bienaventuranza de los pobres, que Lucas tiene sólo sin esa acotación (Lc 6,20)⁵⁷. La frase de Mateo tiene antecedentes literarios idénticos en los textos de Qumram⁵⁸, según ya lo había señalado en 1956 J. Schmitt, quien, a partir de ello, considera

55. Similarmente Lucas ubica, después de las tentaciones, su perícopa propia del anuncio mesiánico en la sinagoga de Nazaret, donde señala con fuerza la perspectiva de apertura a los paganos (Elías enviado a Sarepta de *Sidon*, y Eliseo a Naamán el *Sirio*, Lc 4,16-29).

56. Lucas tiene una enmarcación parecida, sólo que más extensa: curaciones de gente sencilla (4,31-41; 5,12-26), elección de discípulos (5,9-11.27-32; 6,12-16), y añade algunas discusiones con el espíritu «puritano» fariseo (5,33-6,11).

57. DUPONT, *Les Béatitudes*, t. I, analiza largamente todas las opiniones con sus pro y sus contra (c. V, pp. 209-217 de la 2.^a ed.).

58. *La Règle de la guerre*, col. XIV,7, dice: «por los pobres de espíritu (NYY RWḤ) será humillado todo el de corazón duro...» (p. 204; cf. también *La Règle de la Communauté*, texto sobre los dos espíritus, col. IV,3 y III,8).

que Mt 5,3 debe traducirse por «Dichosos quienes tienen el espíritu de pobreza»⁵⁹.

El τῷ πνεύματι, en su alusión literaria, hace obviamente referencia al «espíritu de fidelidad» de los pobres de Yahvé del contexto esenio, donde se contraponen al «espíritu de perversidad»⁶⁰.

Jesús toma esa expresión, pero le da la significación nueva de su propio mesianismo: los «pobres en el espíritu» no son ya quienes se autoconsideran puritanamente el pueblo pobre de Yahvé, fiándose de sus actos purificatorios de justificación propia, y que, autoengreídos por ello, se marginan con desprecio de los impuros y pecadores porque no practican sus propios sistemas de «justicia». Para Jesús los verdaderos «pobres en el espíritu» que forman el verdadero «pueblo pobre y humillado» (Sof 3,12) son quienes, por no pertenecer a esos grupos puritanos fariseos o esenios, eran despreciados y *marginados* por éstos como pecadores e impuros. Para estos marginados, Dios anuncia su designio de gracia y misericordia (ἡσδ-χάρις) que constituye su Espíritu Santo. Estos marginados, excluidos (de fuera) por el orgullo de quienes se autoconsideran los justos —y éllo, en una sociedad teocrática como la israelita, les da poder—, son declarados el verdadero «pueblo pobre» para quienes va destinada la irrupción del Reino mesiánico.

Así pues, los «pobres en el espíritu» cambian de identidad con respecto a la expectativa esenia y farisea, compartida a menudo por el pueblo sencillo y desconocedor de la Ley, el cual asumía con humildad también ese privilegio de sus dirigentes sociales y religiosos. Ahí está la profunda innovación de Jesús. A esa gente excluida, e incluso reconocedora de la superioridad de esos grupos puritanos, Jesús les dice que no son éstos quienes constituyen el «pueblo pobre» de Yahvé; ese Reino, Dios —les dice— os lo da a vosotros (mientras no os|engreáis puritanamente como ellos, por supuesto, cf. Rom 11,17-35). Es el anuncio de la irrupción de un Espíritu que es gracia para los de fuera, los excluidos (impuros leprosos, publicanos, pecadoras públicas, pobres pescadores desconocedores de la Ley,

59. J. SCHMITT, en *Revue des Sciences Religieuses* 30 (1956) 269, letra b; también lo remarca DUPONT, *Les Béatitudes*, t. 1, pp. 214-215. Asumiendo este significado, *La nueva Biblia española*, de SCHÖKEL-MATEOS, traduce: «Dichosos los que *eligen ser pobres*».

60. Cf. *La Règle de la Communauté*, col. III,19-25 (p. 32) y también col. IV,1-11 (p. 34).

samaritanos, incircuncisos, paganos...). Ese es el designio de Dios, contra todo orgullo opresor, porque el Espíritu de Dios es así: gratitud misericordiosa que se opone al narcisismo orgulloso prepotente y marginador (Mt 7,1-12). El τῷ πνεύματι de Mateo remite, pues, tanto al sentido del verdadero «pueblo pobre de Yahvé» (‘NYY RWH) no puritano ni narcisista, como al Espíritu de Dios quien, por su naturaleza propia de amor gratuito (gracia) para los *de fuera*, rechaza, como ajeno a sí mismo, todo «espíritu» orgulloso y marginador.

Esta interpretación de los «pobres» como los *marginados* por el orgullo puritano de los dirigentes del pueblo, permite quizá comprender el sentido del texto de Mt 11,12 y su paralelo parcial de Lc 16,16: «El Reino de los cielos sufre violencia (βιάζεται) y los violentos (βιασταί) lo arrebatan». Según señala J. Jeremias, recogiendo la interpretación de F. W. Danker y Mussner, los «violentos» a que alude el texto eran «esos *pecadores* que seguían a Jesús y que penetran a viva fuerza en los sagrados recintos que estaban reservados para los hombres piadosos. Son, pues, βιασταί, intrusos y violentos. La βασιλεία sufre violencia»⁶¹.

La significación de la primera bienaventuranza da la clave para comprender las restantes y el sentido de las acotaciones de Mateo: «Dichosos los no violentos (πραεῖς)»; que remite al pueblo no violento (πραῦς) y humillado (ταπεινός) de Sof 3,12, para quien se cumplirá la promesa de la tierra definitiva (Sal 36,3; Is 61,3). «Dichosos los que tienen hambre y sed *de justicia* (δικαιοσύνης)», es decir, no de la justicia pretendida por el propio puritanismo de los que se consideraban movidos por el «espíritu de pobreza»⁶², sino de la justicia recibida humildemente de la gratitud propia del Espíritu de Dios.

Ese mismo sentido tiene la bienaventuranza de los «puros de corazón»; no se trata de la pureza legal con la cual los esenios y fariseos pretendían, y se gloriaban por ello, ser justos, sino de la pureza comunicada por el Espíritu de Dios, el «corazón puro creado

61. JEREMIAS, *Teología*, vol. I, pp. 136-137.

62. En el texto esenio de *La Regla de la Comunidad*, se vincula el «espíritu de pobreza» a los caminos de justicia y fidelidad: col. IV,3 (p. 34). JEREMIAS comenta las glosas de Mateo diciendo: «La tradición mateica de las Bienaventuranzas se formuló en una iglesia que estaba en lucha contra la tentación farisaica de la *justicia propia*» (*Teología*, vol. I, p. 138); luego hay que decir que siguió la lucha entablada por el mismo Jesús, llevado por el Espíritu de «extroversión» que lo animaba.

por Dios...», gracias a que Él «no retira su Santo Espíritu» a quien tiene «un corazón quebrantado y humillado» (Sal 51,12.13.19); el «corazón puro» del hombre «de manos inocentes» (Sal 24,4).

Finalmente son dichosos quienes, precisamente porque buscan la «justicia», son perseguidos por causa de ella. De este modo fueron siempre perseguidos los profetas (Mt 5,12; cf. 23,29-34), porque no se atenían a la «justicia o pureza» autosuficiente, sino que buscaban la verdadera justicia de Dios. Como lo expresó Jeremías: «No se gloríe el sabio de su saber, no se gloríe el soldado de su valor, no se gloríe el rico de su riqueza; quien quiera gloriarse que se gloríe de esto: de conocer y comprender (YD^c) que yo soy Jahvé, que en la tierra hace gracia (HSD), derecho y justicia y se complace en ellas —oráculo de Jahvé» (Jr 9,22-23; cf. 22,15-16; 31,33-34).

Esa comprensión de la justicia, correspondiente al Espíritu de Jesús, lleva a Mateo a identificar la persecución por causa de la justicia (ἐνεκεν δικαιοσύνης, 5,10) y la persecución por causa de Jesús (ἐνεκεν ἑμοῦ, 5,11). Luego contrasta esta justicia propia del Reino de Dios con la falsa justicia de la pretensión autosuficiente esenia y farisea: «Os digo que si vuestra justicia no sobrepasa la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los cielos» (Mt 5,20; cf. 6,1).

Este Espíritu del Reino, instaurado por el mesianismo de Jesús, culmina en la bienaventuranza «Dichosos los pobres en el espíritu», los que ahora, gracias al Espíritu mesiánico filial (Abbá) de Jesús que los anima, pueden orar: «Padre nuestro... llegue tu reinado, hágase tu voluntad (que es su Reino como amor gratuito)... perdona nuestras ofensas como también nosotros *perdonamos a quienes nos han ofendido*» (Mt 6,9-12). Esta frase acentúa el aspecto abierto y gratuito propio del Espíritu de Dios (HSD-χάρις). Y lo ratifica poco después: «No juzguéis...» (7,1; cf. Sant 2,13), en contraste con el puritanismo autosuficiente de los esenios y fariseos (cf. Lc 18,9; Jn 9,24 y 34). Este rechazo del puritanismo, que ellos confundían con la «justicia» de Dios, marca la diferencia profunda entre las expectativas judías y el Reino anunciado por Jesús en coherencia con el Espíritu mesiánico que lo animaba⁶³.

63. Recuérdese lo expresado por SCHNACKENBURG: «No hay texto alguno intertestamentario en que nos sea dado leer que esta religión de la Ley haga consistir también el Reino de Dios en gracia y salvación para los miserables y pecadores. Así

b) *Espíritu de Jesús y teocracia judía*

La segunda gran diferencia radica en la superación del narcisismo judío teocrático⁶⁴. El reino instaurado por Jesús será abierto, sin exclusión de ningún género. Esto implica una crítica radical a todas las pretensiones de autofundamentación basadas en la riqueza, el confort o el poder y lleva aparejada consigo la negación tanto de la *teocracia* israelita, como de cualquier otra.

La expectativa judía conllevaba el sueño de esos bienes de riqueza, confort y poder, como prototipos del valor. La misma tradición bíblica alimentaba ese sueño, esperando finalmente su plena realización. Ya la tradición profética y deuteronomista había relativizado ese contenido perteneciente a las promesas hechas por Dios a los padres; pero Jesús lleva esa relativización a su plenitud. Tal es el significado básico de la perícopa de las tentaciones de Jesús en el desierto. Mientras que el antiguo pueblo, salido de Egipto, había sucumbido a las «tentaciones» del pan y del agua (confort) (Ex 16-17) y de prepotencia de poder (Nm 14,39-45; 16,1-35), Jesús «lleno del Espíritu Santo» (Mt 4,1) vence la tentación de Satanás y no se deja subyugar por el «espíritu maligno» que le ofrece la expectativa teocrática, sino por el Espíritu del Reino nuevo de Dios⁶⁵.

Las bienaventuranzas constituyen también una denuncia profética contra la tentación de pretender que la vida del hombre está mejor fundada y quizá más cerca de Dios por las *riquezas* que posea («Dichosos vosotros los *pobres*» y «Ay de vosotros, los ricos», en la versión de Lc 6,20 y 24), por el *confort* de que goce («Dichosos los que ahora pasáis *hambre*» y «los que ahora *lloráis*», Lc 6,21) y por el *poder* que ostente («Dichosos los *no violentos*, los *misericordiosos* los *pacíficos*, los *perseguidos* y *ultrajados*», Mt 5,4.7.9.10.11). Riqueza, poder y confort dan al hombre la sensación de seguridad que lo aísla en sí mismo y lo convierte en despreciativo y opresor del de «fuera» o «marginado» de los propios valores autónomos. De

es como se convierten tanto ella como sus pretensiones a través de la Torah en un yugo pesado» (*Reino* 50).

64. Esta diferencia fue ya destacada por J. FREY, en un antiguo artículo titulado *Le conflit entre le Messianisme de Jésus et le Messianisme des juifs de son temps*, en *Biblica* (1933) 133-149 y 269-293.

65. Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, pp. 88-96. La Declaración del Vaticano II, *Dignitatis Humanae* dice, por su parte: «Cristo renunció a ser un Mesías político y dominador por la fuerza» (n. 11, remitiendo a Mt 4,8-10 y Jn 6,15).

ahí su radical oposición al reinado de Dios, que se rige por un «espíritu» abierto de gratuidad, produce *igualdad* con el «otro» y no excluye y oprime al otro haciéndolo «desigual» o manteniendo esa desigualdad.

Ahí está la raíz del mal de la riqueza, el confort y el poder. Al proclamar dichosos a quienes viven el «espíritu» que relativiza esos supuestos valores, Jesús no lo hace llevado por una especie de sado-masoquismo sufridor. Jesús denuncia la raíz egocéntrica del pecado que, al pretender fundarse en los valores que posee, pierde el espíritu de gratuidad, el que abre realmente hacia el otro, para hacerlo *igual* a uno mismo.

El significado, pues, que Mateo confiere a las bienaventuranzas proclamando como verdaderos «pobres en el espíritu» a los marginados por el orgullo de la autojusticia puritana, no excluye sino que incluye también el sentido más lucano de la denuncia de la riqueza, el confort y el poder como contrarios al reinado de Dios, precisamente por su carácter egocéntrico, excluyente y opresor (cf. también Lc 22,25-26)⁶⁶.

En una óptica semejante se sitúa Juan en su primera carta:

«No améis al mundo ni las cosas que hay en el mundo. Quien ama al mundo, no está en él el amor (ἀγάπη) del Padre [su Espíritu, que es amor gratuito]; porque de todo lo que hay en el mundo —los bajos apetitos [confort], los ojos insaciables [ambición de poder] y la arrogancia del dinero—, nada procede del Padre, procede del mundo, y el mundo pasa y su codicia también. En cambio, el que cumple la voluntad de Dios permanece para siempre» (1Jn 2,15-17).

66. Vse., a este respecto, el enfoque del texto de Sof. 3,11-13 («pueblo pobre y humillado») dado por José L. SICRE, en *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 333-335). Este significado social debe ubicarse, no como primero, sino como inherente en el sentido *antipuritano* señalado, cuando el texto se comprende a la luz de las bienaventuranzas y, por tanto, del proyecto mesiánico propio del Espíritu que animaba a Jesús. De manera similar cabría comentar lo dicho por José M. CASTILLO, en *El proyecto de Jesús* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1985). Como indica el autor, el Reino de Dios constituye el tema central de la predicación de Jesús (p. 35), pero ese Reino de «justicia» (p. 36) no debe entenderse en primer lugar en sentido socio-económico, sino, como ya dijimos, en sentido *antipuritano* (cf. lo dicho antes referente al sentido de las bienaventuranzas de Mt 5,6,8 y 10; añádase Mt 5,20 y 6,1) y *antiteocrático*; esto último lo destaca, por lo demás, también J. M. Castillo (pp. 37-38). Es cierto también que la crítica antipuritana, constitutiva del «escándalo» del Reino anunciado por Jesús, implica consecuencias sociales de denuncia y superación de las opresiones. En ese sentido es correcto lo señalado por J. M. Castillo en pp. 39-44.

Ahora bien, este Reino de Dios, según el Espíritu mesiánico de Jesús, difiere también de las expectativas teocráticas, vinculadas a las pretensiones de poder como fundamento del valor. Esto legitimaba a los judíos en tiempos de Jesús su inquietud de liberación política con respecto a Roma, y a la vez alimentaba su narcisismo nacionalista y excluyente de los paganos. El Reino instaurado por Jesús, en cambio, será abierto a todas las naciones por igual (cf. Gál 3,28) y rechazará toda significación teocrática, o de supuesta superioridad querida por Dios de un determinado grupo nacional o social con respecto a otros. Esta apertura, tímidamente presente en ciertas expectativas intertestamentarias⁶⁷, se insinúa con mayor claridad en el contexto inmediato a la irrupción de Jesús, sobre todo en los cantos de Zacarías (Lc 1,79) y de Simeón (2,32). En ambos casos Lucas señala que sus palabras fueron pronunciadas estando *llenos del Espíritu Santo* (Lc 1,67 y 2,25-27).

Y Jesús, si bien parte situándose antipuritanamente en el interior de su pueblo («Me han enviado sólo para las ovejas *descarriadas* de Israel», Mt 15,24), muestra con vigor su Espíritu de apertura insistente hacia los de fuera de Israel. Lucas sitúa precisamente, después del anuncio mesiánico de Jesús en la sinagoga de Nazaret, la referencia a la viuda de Sarepta en territorio de Sidón, a la que fue enviado Elías, en lugar de enviarlo a alguna de las numerosas viudas israelitas; así como el envío de Eliseo a Naamán el sirio y no a los leprosos de Israel. Esta referencia hecha por Jesús enfureció a los oyentes de la sinagoga y quisieron incluso matarlo (Lc 4,25-29)⁶⁸.

67. Cf. *1 Libro de Henoch* 48,4; ver STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. II, comentario a Lc 1,78, p. 113; también A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. I, c. IV: «Reino de Dios y Escatología», p. 351 ss.

68. *La Nueva Biblia española*, de SCHÖKEL-MATEOS, da también significado hostil al v. 22. Este suele traducirse así: «Y todos daban testimonio de él y estaban admirados de las palabras llenas de gracia que salían de su boca» (*Biblia de Jerusalén*), mostrando en el auditorio de Jesús una simpatía inicial, que después se trocará en hostilidad. En cambio, Schökel-Mateos traducen: «Todos se declaraban *en contra* (ἐμαρτύρουν αὐτῷ), extrañados (ἐθαύμαζον) de que mencionase *sólo las palabras sobre la gracia* (ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ)». Desde luego esta versión es más coherente con el contexto. La traducción en términos de simpatía no explica porqué Jesús reacciona molesto y señala que «ningún profeta es bien recibido en su propia tierra» (v. 24). Además, la traducción de ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος como «las palabras llenas de gracia» que Jesús decía, tampoco es fiel al griego, donde no se dice que estén «llenas» y además hay el artículo τῆς acompañando a χάριτος, refiriéndose así concretamente a «la gracia» a que Jesús aludió en el v. 19, citando a Isaías. En el texto hay una reacción de la gente contra el anuncio de Jesús por hablar sólo del «año de gracia» y no del «día de la venganza» que sigue en Is 61,2, refiriéndose a la *humillación de las*

Jesús es presentado también como admirador de la fe de una mujer cananea (Mt 15,21-28) y de los samaritanos (Lc 10,29-37; 17,11-19; Jn 4,1-42), gente de por sí excluida. Es digna de consideración la curación del criado de un centurión (romano), cuya actitud creyente admira y alaba Jesús: «Os aseguro que *en ningún israelita* he encontrado tanta fe» (Mt 8,10; cf. Lc 7,9). Mateo añade una frase profundamente antiteocrática e incluso hiriente para el sentimiento nacionalista de Israel: «Os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos; en cambio, a los ciudadanos del reino los echarán, afuera, a las tinieblas» (Mt 8,11-12). Para Lucas, en cambio, este pasaje, independientemente del relato del criado del centurión, forma parte de una respuesta sobre los que se salvan. Jesús conmina a abrirse a su mensaje mesiánico y avisa a los judíos sobre el juicio escatológico que determinará los pertenecientes al Reino mesiánico: «Entonces os pondréis a decirle: Si hemos comido y bebido contigo, y tú has enseñado en nuestras calles; pero él os responderá: No sé quiénes sois; ¡lejos de mí todos, so malvados! (cf. Mt 25,41-46). Allí será el llanto y el apretar de dientes, cuando veais a Abrahán, a Isaac y a Jacob y a todos los profetas en el Reino de Dios, mientras a vosotros os echan fuera. Y también de Oriente y Occidente, del Norte y del Sur, habrá quienes vengan a sentarse en el banquete del Reino de Dios. Mirad: Hay últimos que serán primeros y hay primeros que serán últimos» (Lc 13,26-30)⁶⁹. Y más adelante, en la misma línea, lo refiere a la entrada en el Reino de

naciones. A esa interrupción brusca y significativa, por parte de Jesús, de la cita de Is 61,2, alude quizás el v. 20 de Lucas, al indicar; «Y enrollando el volumen (antes de terminar la cita) lo devolvió al ministro, y se sentó. Y los ojos de todos, en la sinagoga, estaban *tensos* (ἀτενίζοντες) hacia él». El verbo ἀτενίζω puede significar no sólo «fijar la atención», sino también «mirar seriamente u obstinadamente» (Cf. vocablo ἀτενής, ἀτενίζω, en P. CHAUTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. vol. I, París 1968, p. 133). Aquí indicaría la perplejidad furiosa del auditorio sinagoga por ese uso no antipagano del texto de Is 61, por parte de Jesús. Tanto en la traducción de Lc 4,22 como en su sentido, Schökel-Mateos coinciden con JEREMIAS (*Teología*, vol. I, p. 242; cf. también J. RIUS-CAMPS, *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28*, Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 51-55). Es significativo que Jesús tome del texto de Is 61 sólo el aspecto de *gracia*, y que la extienda también a las *naciones paganas* (cf. Lc 4,25-27), y no el de *venganza contra éstas*. Tal actitud de «justicia misericordiosa» y de «visión universalista» no teocrática, constituye precisamente el *Espíritu* del mesianismo de Jesús. Por eso se escandalizaron los judíos e intentaron matarle (Lc 4,28-29).

69. Cf. el comentario que Jeremias hace de este texto, en *Teología*, vol. I, pp. 286-288. Termina con la conclusión siguiente: «En el mensaje de Jesús, el particularismo nacional es substituido por el *universalismo de la gracia*» (p. 288).

todos los *pobres, marginados* por los supuestos celosos y excluyentes poseedores: «Sal... a las plazas y calles de la ciudad y tráete a los pobres (πτωχοί), a los lisiados, a los ciegos y a los cojos...⁷⁰ Sal por los caminos y senderos e insísteles hasta que entren y se me llene la casa, porque os digo que ninguno de aquellos convidados (los israelitas puritanos) probará mi banquete» (Lc 14,21-24).

CONCLUSIÓN

Si bien Israel experimentó siempre a su Dios como un Dios de *gracia* (ἤΝ, ἤSD) y bajo esa luz comprendió la elección, las promesas y la fidelidad a Yahvé, esa experiencia religiosa estaba condicionada por sus intereses judíos narcisistas, agudizados por el liderazgo puritano de los grupos fariseos, esenios y zelotas. Estos tendían a encerrarse en la conciencia de su propia pertenencia a Dios y a abrogarse los designios salvíficos de Yahvé como cosa propia y exclusiva, gracias al cumplimiento de determinadas formas de vida en las cuales hacían consistir las condiciones de esa pertenencia sagrada. Los demás quedaban fuera. La tónica de la expectativa mesiánica de estos judíos más influyentes, en tiempo de Jesús, correspondía al narcisismo teocrático que hacía sentirse al israelita como el centro de todos los pueblos, los cuales tendrían acceso a Dios únicamente después que hubiesen pagado por la humillación a que habían sometido a Israel y así sirvieran los intereses teocráticos del pueblo elegido.

En esa línea de expectativa mesiánica, consideraban que su propia «justicia», consistente en el cumplimiento minucioso de la Ley, los identificaba con la comunidad escatológica de los «pobres de Yahvé», para quienes irrumpiría el Reino mesiánico, excluyendo de él a los «transgresores» judíos y a los «incircuncisos» gentiles. Esta convicción se encuentra particularmente documentada en los textos esenios dualistas de *La Regla de la comunidad*, de Qumram.

El mesianismo de Jesús, en cambio, hay que comprenderlo a la luz de la pneumatología que lo acompaña. Profundizándola descubrimos la identidad radical entre los términos ἤΝ y ἤSD, atribuidos a

70. En contraste con la *marginación* establecida para estas personas por la Regla de Qumram (cf. 1Q Sa 2,4-9).

Dios en el Antiguo Testamento como sus nombres esenciales, y la palabra *χάρις*, con que los LXX traducen generalmente aquellos dos términos. A la vez que *χάρις* constituye la categoría que el Nuevo Testamento identifica con la presencia del Espíritu Santo en el hombre, particularmente en el Mesías.

Ahora bien, ese Espíritu de Dios, identificado en el Targum con la *gloria* (ŠKYNH = KBWD en el Antiguo Testamento), que moraba en medio de Israel, constituye la presencia del Espíritu de gratitud (*χάρις*) de Dios en Jesús (Jn 1,32-33) y, gracias a él, en sus seguidores (14,17.23).

El Espíritu que animaba a Jesús, y que entregó a su Iglesia, no pretende, pues, sacralizar poderes funcionales a intereses de grupos determinados. Frente a ese narcisismo puritano y teocrático, Jesús opone una experiencia mesiánica antipuritana y antiteocrática. Por lo mismo, en nombre del mesianismo de Jesús, nadie puede erigirse en marginador de otros, pues quien margina a otro se automargina a sí mismo del Reino de gracia, mientras que el marginado por él es acogido en el Reino mesiánico.

Jesús invierte así el significado del pueblo *pobre y humillado* (Sof 3,12). Su sentido no es el que le asignaba la comunidad de Qumram, al autoidentificarse con ese pueblo poseedor del «espíritu de pobre» (‘NY RWĤ) debido a su «pureza legal» y a la ausencia en el seno de la comunidad de «impuros» e «incircuncisos»; sino que esos *pobres* son quienes, encontrándose *marginados*, como «impuros» o «incircuncisos» (gentiles), por los supuestos «justos», descubren en Jesús que el Espíritu mesiánico de *gratitud*, precisamente por ser tal, irrumpe para ellos declarándolos «felices» poseedores del Reino.

Esa es la genialidad propia del Espíritu de gracia, que constituye la esencia misma de Dios, cuyo designio es la salvación *universal*, ofrecida siempre a los marginados para hacerlos partícipes del Reino, tal como se nos ha revelado en Jesucristo.

Summary

The people of Israel had always seen their God as a gracious God, but the consciousness to be the bearers of the promises, the election, and God's faithfulness, took them to adopt theocratic narcissistic and exclusive attitudes in front of the other groups. This narcissism was a hindrance for the messianic expectation. The others could only share the messianic Kingdom as far as they were serving the theocratic interests of the chosen people that considered themselves as the «eschatologic community» of the «poor of Yahweh». Jesus messianism is to be always understood since the pneumatology which goes with it. According to the N.T. the messianic Spirit is the «Xaris», a God's free gift offered to all mankind. Jesus is who has this Spirit and communicates it to his followers. The messianic experience of Jesus is anti-puritan and anti-theocratic. He who excludes others from the Kingdom of grace, excludes himself from it, and the rejected are received in this messianic Kingdom. Thus Jesus inverts the meaning of poor and humiliated in Sof. 3,12. The «poor of Yahweh» are not the ones who accomplish the law strictly and keep themselves apart from the «impure» and «uncircumcised» as the community of Qumram aimed at, but are those that finding themselves excluded, discover in Jesus that this free messianic Spirit, because of its gratuitousness, breaks into their lives, becoming in this way «blessed» possessors of the Kingdom.