

[1]

“TÚ NO HAS QUERIDO SACRIFICIO NI OBLACIÓN”

Salmo 40, 7; Hebreos 10, 5

Armando J. Levoratti

El examen crítico de la obra de R. Girard, decíamos en un trabajo anterior,¹ exigiría un esfuerzo ampliamente interdisciplinar. Su interpretación global de la sociedad y de la cultura está cimentada en un acopio tan sorprendente de datos, que sólo un conjunto de especialistas en las distintas áreas de las ciencias humanas estaría en condiciones de evaluar críticamente todos los aspectos de la teoría. Por otra parte, la estructura misma de la síntesis elaborada por el autor determina los tres puntos fundamentales en los que debería concentrarse la crítica: el mimetismo de apropiación, el mecanismo sacrificial y la lectura no sacrificial de la pasión de Cristo.

En lo que respecta al tercer punto, es obvio que R. Girard pronuncia contra la carta a los Hebreos una acusación inusitada: el autor de la carta interpreta la muerte de Cristo a partir de los sacrificios de la antigua Ley; propone, por lo tanto, una lectura sacrificial de la pasión de Cristo, y esta primera “teología sacrificial” (que contradice lamentablemente la lectura no sacrificial hecha por los evangelios) debe ser denunciada como el equívoco más paradójico y más colosal de la historia, el más revelador al mismo tiempo de la impotencia radical de la humanidad para comprender su propia violencia.

La gravedad de esta afirmación no deja de ser estimulante, ya que nos invita a fijar de nuevo la atención en ese texto del Nuevo Testamento (un texto, por lo demás, bastante poco conocido) y a releerlo desde una perspectiva inédita. La lectura “girardiana”

¹ Cfr. *Revista Bíblica* n. 19 (1985) 176.

[2] de la carta a los Hebreos se constituye así en un auténtico desafío para la hermenéutica bíblica, que se ve confrontada con esta doble tarea: por una parte, será necesario tratar de ver lo que el texto dice, sin proyectar demasiado fácilmente sobre él ideas preconcebidas; por otra, habrá que verificar si la interpretación de Girard hace justicia realmente al pensamiento expresado en la carta.

Sería superfluo insistir demasiado en la importancia de esta doble confrontación. Según R. Girard, la predicación evangélica, al revelar los mecanismos ocultos de la violencia humana, pone al descubierto el fundamento sobre el que está asentado el edificio cultural construido por los hombres a lo largo de toda su historia. Jesús permaneció fiel hasta el final a su palabra de amor opuesta a los sacrificios; pero la verdad que él vino a revelar —“*las cosas ocultas desde la fundación del mundo*” (Mt 13, 35)— chocó inmediatamente con un decidido rechazo. La violencia de los hombres no puede tolerar la palabra que revela su verdadera esencia, y esa intolerancia ciega se concretizó inmediatamente en un asesinato colectivo, que es la confirmación más elocuente de la verdad que se pretendía sofocar. Por eso mismo, la eficacia de la Cruz no tiene nada que ver con los sacrificios. La Cruz no es el altar o el recinto “sagrado” donde se ofrece un sacrificio más, sino el reflejo más terrible de la violencia humana y, al mismo tiempo, la paradójica *revelación* del mecanismo fundador de toda cultura. El Reino de Dios es el *amor* que sustituye a los rituales y a todo el aparato cultural de las religiones sacrificiales. “*Misericordia quiero y no sacrificios*”, dice Jesús (Mt 9, 13; 12, 7), y la obediencia o desobediencia a esta regla única engendra dos reinos que no se comunican mutuamente, sino que están separados por un abismo. Y ese abismo sólo puede ser franqueado por la renuncia al deseo mimético y a la violencia sacrificial.

Por lo tanto, cuando Jesús dice: “Que se haga tu voluntad y no la mía”, se refiere ciertamente a su propia muerte; pero no habla de obedecer a las exigencias sacrificiales de una divinidad violenta, que tiene necesidad de vengar su honor comprometido y por eso no sólo reclama una nueva víctima, sino que exige la víctima más preciosa y la más querida: su propio Hijo. Y si (como sucede con demasiada frecuencia) la pasión de Cristo es presentada como la obediencia heroica a las exigencias sacrificiales de un Dios lleno de ira, es preciso señalar que esta lectura contradice el punto más esencial de la revelación evangélica, que habla únicamente de una exigencia de amor al prójimo y afirma que sólo la muerte realiza la plenitud de ese amor. En consecuencia, conclu-

[3] y Girard, no hay nada en los evangelios que justifique la lectura sacrificial de la muerte de Cristo tal como la propone la carta a los Hebreos. Más aún: esa lectura sacrificial, que encontró su expresión más acabada en las especulaciones de los teólogos medievales, constituye una verdadera *regresión* hacia las formas mitológicas producidas por el mecanismo fundador, cuyos resultados históricos están a la vista: después de haber provocado un sinnúmero de persecuciones e incontables inmolaciones de chivos expiatorios, la concepción sacrificial ha contribuido, más que cualquier otra cosa, al descrédito del cristianismo entre los hombres de buena voluntad del mundo moderno.²

Reducida a sus aspectos esenciales, la interpretación “girardiana” de la carta a los Hebreos puede resumirse de la siguiente manera:

1) Según el principio claramente establecido en la carta, “sin efusión de sangre no hay remisión” (9,22). Por eso la nueva alianza, con más razón que la antigua, ha sido inaugurada con sangre. Sólo que la sangre derramada en esta etapa final no es la de chivos y toros, sino la de Jesús, el Hijo de Dios. Los sacrificios de la antigua Ley eran incapaces de quitar el pecado; el sacrificio de Cristo, en cambio, es único, perfecto y definitivo. Y de esta perfección deriva su eficacia: la sangre de Cristo realizó de una vez para siempre lo que ningún otro sacrificio habría podido realizar.

2) Es verdad que hay una diferencia entre la pasión de Cristo y los sacrificios anteriores. Pero esa diferencia se sitúa *en el interior de lo sacrificial*, cuya esencia verdadera nunca es señalada por el autor de la carta. Como *todo* continúa siendo definido en términos de sacrificio, la diferencia ya no tiene fundamentación. Si el autor de la carta hubiera llegado, como Jesús, a descubrir el mecanismo victimal (cuya revelación lo cambia todo), también habría podido ver algo más que la *identidad* y la *continuidad* con los sacrificios anteriores. Mientras la diferencia cristiana se defina en términos sacrificiales, esa diferencia, a la larga, se va debilitando y borrando cada vez más.

3) En el fondo, la carta a los Hebreos no ha logrado desconstruir el aparato sacrificial de las religiones primitivas. Por eso rein-

² R. Girard, *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, 1962. (El título original de la obra es: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1978).

[4] cide en lo mismo que hacían las formulaciones sacrificiales anteriores: descarga a los hombres de su violencia y la proyecta en un Dios iracundo, que exige ser aplacado con sangre. Pero no lo hace en igual medida. En efecto, si bien afirma la responsabilidad divina en la muerte de la víctima inocente, también da su lugar a una responsabilidad humana, cuyo papel no queda del todo determinado. En este sentido, se podría decir que la teología sacrificial de la carta a los Hebreos se sitúa en el mismo nivel que los cánticos del Servidor sufriente. El autor de la carta sería sin duda el primero en admitir que Jesús fue matado injustamente, pero en su lectura sacrificial la responsabilidad de los hombres no desempeña ningún papel: los asesinos no son más que instrumentos de la voluntad divina; no se ve para nada en qué pudo consistir su responsabilidad.³

Una vez que hemos llegado a este punto, surge inevitablemente la pregunta: esta interpretación de R. Girard ¿da cuenta realmente de *todo* lo que afirma la carta a los Hebreos? ¿No será más profunda y radical la *diferencia* que ella establece entre el “sacrificio” de Cristo y el sistema sacrificial del antiguo Israel? Más aún: ¿no habrá que reconocer que la muerte de Cristo no fue un sacrificio en el sentido antiguo de la palabra —es decir, un sacrificio *ritual*— y que fue precisamente la carta a los Hebreos la que realizó esa *katábasis eis alio genos*?

Como puede apreciarse fácilmente, no se trata de una cuestión trivial. Si la lectura de R. Girard corresponde efectivamente al contenido de la Carta, entonces este escrito tendría que ser excluido del canon del Nuevo Testamento. O, por lo menos, debería ser leído no como una auténtica expresión de la fe cristiana, sino como un texto que ha de ser criticado drásticamente, a fin de que aparezca, por contraposición, la verdad del evangelio anunciado por Jesús.

Las páginas siguientes son un intento de responder a estos interrogantes. Para situar la discusión en un contexto lo suficientemente amplio, dividiremos la exposición en tres partes. Primero trataremos de ver qué actitud asumió Jesús con respecto al sacerdocio levítico, al culto sacrificial y al templo de Jerusalén. Luego haremos un breve excursus sobre la naturaleza y la función social del sacrificio. Por último, intentaremos evaluar críticamente la lectura “girardiana” de la carta a los Hebreos.

³ R. Girard, o.c., págs. 261-264.

[5]

La originalidad de la carta a los Hebreos

La carta a los Hebreos es el único escrito del Nuevo Testamento que habla del sacerdocio de Cristo.⁴ Fuera de ella, ningún otro texto neotestamentario atribuye a Jesús el título de “sacerdote” (*hiereus*) o de “sumo sacerdote” (*arjireus*). La tradición evangélica reserva esos títulos únicamente para el sacerdocio levítico, y los sumos sacerdotes manifiestan una abierta hostilidad hacia Jesús. Según los evangelios sinópticos, después que Pedro hizo su profesión de fe en Cesarea de Filipo, “Jesús comenzó a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos, *los sumos sacerdotes* y los escribas” (Mt 16, 21 par.). Y el cuarto evangelio señala que fue precisamente Caifás, “el sumo sacerdote de aquel año”, el que pronunció la célebre sentencia que en seguida el evangelista interpreta como una “profecía”: “Es mejor que muera uno solo por el pueblo y no que perezca toda la nación” (Jn 11, 49-52).⁵

En lo que respecta al vocabulario empleado en el libro de los Hechos, la situación es similar a la de los evangelios: allí la palabra “sacerdote” no se aplica nunca ni a Jesús ni a sus discípulos, sino únicamente a los sacerdotes judíos, con una sola excepción: en Hech 14, 13 la persona designada con el término *hiereus* es el sacerdote del templo erigido en honor de Zeus a la entrada de Listra, es decir, un sacerdote pagano.

Pablo, por su parte, presenta su ministerio apostólico como un “oficio sagrado” (Rm 15, 16; cfr. 1, 9; 1 Cor 9, 13-14) y exhorta a los cristianos a que ofrezcan su propia vida como “una víctima viva, santa, agradable a Dios” (Rm 12, 1). En tales casos, él recurre espontáneamente al vocabulario sacrificial y cultural del Antiguo Testamento. Pero en ninguna de sus cartas (Y esto vale

⁴ Cfr. C.M. Martini-A. Vanhoye, *La llamada en la Biblia*, Sociedad de educación Atenas, Madrid, 1983, pág. 123; A. Vanhoye, *El mensaje de la carta a los hebreos*, Cuadernos bíblicos 19, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1978, pág. 11; Id., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca, 1984, pág. 80.

⁵ Según R. Girard, estas palabras del sumo sacerdote expresan el “saber oculto” que asegura el funcionamiento y la eficacia del mecanismo victimal: la violencia de todos se descarga sobre una víctima inocente, que aparece al mismo tiempo como el agente responsable de todos los males y el causante de la reconciliación. Cfr. *Revista Bíblica, ib.*, págs. 161-165.

[6] también para las epístolas deuteropaulinas) aparecen las palabras “sacerdote” o “sacerdocio”.⁶

Este hecho se explica fácilmente. Cuando los primeros cristianos hablaban del sacerdocio o de los sacerdotes pensaban en los sacerdotes judíos y en los sacrificios que éstos ofrecían en el templo de Jerusalén. También podían referirse a los sacerdotes paganos y a los ritos que se practicaban en los templos dedicados a los dioses. Pero no se les ocurría poner en esa misma categoría al Señor crucificado y resucitado, ni tampoco a los apóstoles del evangelio. Lo que ellos percibían era más bien la diferencia entre la obra de Jesús y la institución sacerdotal tal como la entendía el Antiguo Testamento.

En la carta a los Hebreos, por el contrario, la afirmación del sacerdocio de Cristo se presenta como el “punto capital” de la exposición (8, 1: *kefálaion*, es decir, no sólo el punto más importante sino el que permite “recapitarlo” todo). Ya al final del capítulo 2, al concluir sus reflexiones sobre el nombre de Cristo, el autor emplea por primera vez el título cristológico “sumo sacerdote” (2, 17), introduciendo así lo que habrá de ser el tema principal de la carta. Jesús, en efecto, es “un sacerdote eminente establecido sobre la casa de Dios” (10, 21), “el apóstol y sumo sacerdote de nuestra confesión de fe” (3, 1),⁷ “el sumo sacerdote de los bienes futuros” (9, 11). Por lo tanto, el nuevo aporte doctrinal de la carta consiste en la *transposición sacerdotal* del mensaje evangélico.

Esta transposición resulta tanto más sorprendente por cuanto que, a primera vista, no hay nada en la persona o en la vida terrena de Jesús —y ni siquiera en su muerte— que corresponda a la

⁶ Para un estudio más detallado del vocabulario sacerdotal en el Nuevo Testamento, ver A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdocio nuevo*, págs. 77-80.

⁷ Al comentar este pasaje, la TOB (*Traduction oecuménique de la Bible*) recuerda que la expresión *ton apóstolon kai arjitea tés homologías hemón* ha sido interpretada de diversas maneras: a) el sumo sacerdote en quien nosotros creemos 2) el sumo sacerdote designado como tal en la fórmula de la profesión de fe; 3) el sumo sacerdote por el que pasa nuestra profesión de fe, es decir, aquel por quien tenemos acceso a Dios. A la primera interpretación se la considera demasiado vaga; la segunda, a su vez, carece de apoyo, porque ninguna confesión de fe llama a Jesús “sumo sacerdote”. Por lo tanto, es preferible la tercera, que se adapta mejor a la perspectiva de la carta (Heb 12,2; 13, 15; cfr. 1 Ped 1, 21).

[7] idea que en los primeros tiempos del cristianismo se tenía del sacerdocio.

En lo que respecta a la *persona* de Jesús, es evidente que él no pertenecía a una familia sacerdotal ni a la tribu elegida para el servicio del Templo. La genealogía de Jesús, tanto en la versión de Mateo como en la de Lucas, lo vincula con la casa de David (Mt 1, 1-17; Lc 3,23-28), y Pablo, citando una antigua confesión de fe, afirma que él “ha nacido del linaje de David según la carne” (Rom 1, 3; cfr. 2 Tim 2, 8). Jesús, por lo tanto, en razón de su origen humano, no era sacerdote conforme a lo establecido por la ley judía. El autor de Hebreos tiene en cuenta este hecho, y en su exposición da por supuesto que Jesús no ejerció jamás (ni tampoco podía ejercer) el sacerdocio levítico: “Es cosa sabida que nuestro Señor nació de Judá, y de esa tribu nunca habló Moisés cuando se refiere a los sacerdotes” (7, 14). Las funciones sacerdotales eran competencia exclusiva de la tribu de Leví; por eso, “si Jesús estuviera en la tierra no podría ser sacerdote (*hiereus*), porque ya hay aquí personas destinadas a ofrecer dones de acuerdo con la ley” (8, 4).⁸

Jesús y el culto levítico

Por otra parte, Jesús nunca pretendió ejercer las *funciones* de los sacerdotes de Jerusalén. El instrumento de su acción no fue la ceremonia ritual, sino “la palabra y la mano compasiva (G. Bornkamm). Sus contemporáneos vieron en él a “un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo” (Lc 24, 19); pero el modo de actuar de Jesús no se deja catalogar fácilmente bajo ese único título. De todas maneras, en lo que respecta a los ritos y a las prácticas culturales, él continuó y llevó hasta sus últimas consecuencias la tradición inaugurada por los grandes profetas de Israel. Los profetas, como es sabido, tomaron frecuentemente sus distancias con respecto al sacerdocio y al culto; criticaron acerbamente la concepción puramente ritual de la religión, exigiendo en cambio, como distintivo de la

⁸ El problema de la ascendencia davídica de Jesús es expuesto detalladamente por R.E. Brown en: *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, págs. 528-536 (con abundante bibliografía).

[8] auténtica religiosidad, la conversión interior a Dios y la práctica de la justicia en las situaciones concretas de la vida cotidiana y en las relaciones con el prójimo (Is 1, 10-20; Jer 6, 20; 7, 21-22; Am 5,21-27; Os 6,6; Miq 6,6-8).

Los evangelios han tenido en cuenta la vinculación entre la predicación de los profetas y el mensaje de Jesús, al atribuirle una sentencia como la de Is 29, 13 (gr): “Este pueblo me honra con los labios pero su corazón está lejos de mí” (Mc 7,6; Mt 15, 8). Sin embargo, Jesús no se limitó a criticar ciertos abusos en la práctica del culto como podrían haberlo hecho un profeta de Israel o un judío piadoso de su tiempo. Los profetas habían dejado fuera de toda duda que ninguna observancia ritual puede sustituir a la práctica de la justicia o coonestar un comportamiento moralmente reprochable. La comunidad de Qumrán, por su parte, multiplicaba las abluciones y los baños de purificación, pero sus textos afirman explícitamente que la verdadera pureza no se alcanza a través de medios puramente rituales. Y el escriba de Mc 12, 28-34 expresa un punto de vista similar, que sin duda era compartido por muchos otros judíos piadosos: amar a Dios con todo el corazón y al prójimo como a sí mismo “vale más que todos los holocaustos y todos los sacrificios” (v. 33).

Estas declaraciones atestiguan que el judaísmo, sobre todo a partir de los profetas, había llegado a distinguir con claridad los aspectos *morales* y los aspectos *rituales* de la práctica religiosa, y que reconocía, al menos en principio, la preeminencia de lo ético sobre lo cultural. Incluso se admitía que el culto exterior recibía todo su valor y su sentido de las disposiciones morales. Pero esta jerarquización de planos no lograba quebrar el círculo de las ideas recibidas. De un modo especial, se mantenía intacto el “sistema de lo puro y lo impuro”, que jugaba un papel tan importante en la vida judía y que determinaba todo el complicado ritual del Templo.

Jesús, en cambio, llevó su crítica del culto hasta un punto que lo situaba, de hecho, por encima de Moisés, ya que con sus palabras y su comportamiento no sólo puso en tela de juicio la casuística farisea y las prácticas culturales judías, sino la *letra* misma de la Torá. Es decir que Jesús, en todo lo relacionado con el culto, llegó mucho más allá de lo que podían permitirse un profeta o un rabino. Según los cánones judíos, un profeta no podía oponerse a la autoridad de Moisés sin convertirse en un falso profeta; y un rabino podía contradecir la interpretación propuesta por otro maestro de la ley, pero jamás se hubiera atrevido a criticar el texto mismo de la Escritura. Jesús, por el contrario,

[9] enseñaba Como quien tiene autoridad, no como sus escribas” (Mt 7, 29 par), y esta autoridad le permitió, llegado el caso, corregir “lo que se había dicho a los antiguos” (Mt 5, 41-48).⁹

La libertad soberana que manifestó Jesús frente a las formas rituales de la religiosidad judía le atrajo la hostilidad creciente de los escribas y fariseos. Estos intuyeron acertadamente que sus enseñanzas constituían una amenaza para la integridad del judaísmo como sistema, pero nunca lograron comprender el verdadero alcance de las mismas: en las palabras y en los gestos que les revelaban una concepción no ritualista de la religión y una nueva manera de relacionarse con Dios y con el prójimo, ellos no veían otra cosa que una postura iconoclasta, que echaba por tierra los usos y las tradiciones más venerables de la religión judía: la distinción de lo puro y lo impuro, la observancia de los días festivos y el culto del templo con su sacerdocio y sus sacrificios.

Lo puro y lo impuro

La distinción entre personas, animales y objetos *puros e impuros*, sancionada por el Antiguo Testamento, estaba hondamente arraigada en el sistema cultural y religioso del judaísmo. En tiempos de persecución, la resistencia a comer alimentos declarados impuros había sido la prueba por excelencia de fidelidad a la religión tradicional. ¿Era posible rechazar un principio que muchos mártires judíos habían sellado con su sangre?

En este contexto es más fácil comprender toda la novedad que encierra la declaración de Jesús sobre lo puro y lo impuro: la impureza no se transmite por el mero contacto físico, ya que "ninguna cosa externa que entra en el hombre puede mancharlo; lo hace impuro es aquello que sale del hombre" (Mc 7,15).

Al hacer esta declaración, Jesús no discute un punto concreto

⁹ Para una exposición más extensa de este punto de vista es preciso remitirse a la célebre conferencia de E. Käsemann sobre *El problema del Jesús histórico*. Esa conferencia, pronunciada el 20 de octubre de 1953 en la sesión de los antiguos alumnos de Marburg, es considerada generalmente como el comienzo de una nueva etapa en la historia de la exégesis evangélica y como un hito fundamental en el desarrollo de la cristología. La etapa anterior había estado fuertemente influenciada por la gran figura de Rudolf Bultmann y por su postura tajante en lo relativo a la existencia terrena de Jesús. Cfr. E. Käsemann, *Ensayos exegéticos*, Salamanca, 1978, págs. 159-189.

[10] de la casuística farisea o sacerdotal, sino que plantea el problema decisivo: qué es lo puro y qué lo impuro. Y aquí no se trata ya de una radicalización de la ley sino de su derogación. Él no niega que hay un poder mortífero —la “impureza”— que contamina al hombre y atrae sobre él las peores calamidades. Pero en un mundo bueno, creado por Dios, la impureza no es una cualidad inherente a determinados objetos, ni es tampoco una fuerza misteriosa que afecta a las personas y a las cosas por una especie de contagio mágico. El lugar de lo puro y lo impuro es el corazón del hombre: si el corazón es puro, también será puro lo que sale de él; si el corazón se deja arrastrar por esa oscura tendencia que lo inclina hacia el mal, de él brotarán pensamientos y deseos que llevarán a cometer toda clase de pecados. Esta pureza interior, que es una cualidad moral y no legal, no se alcanza con la ayuda de purificaciones rituales, sino únicamente mediante la conversión a Dios. Por eso el Reino de Dios comienza a realizarse a través de la conversión (Mc 1, 15; Mt 4, 17).¹⁰

¹⁰ En este punto el juicio de E. Käsemann es categórico: “Pero aquel que les asegura que la impureza no penetra en el hombre desde fuera, sino que nace de dentro, atenta contra las bases y contra el texto mismo de la Torá y discute la autoridad del propio Moisés. Y además, ataca los presupuestos del conjunto de la vida cultural de la antigüedad, con su praxis del sacrificio y de la expiación. En otras palabras, suprime la distinción, fundamental para toda la antigüedad, entre el *témenos*, la esfera de lo sagrado, y la profanidad, y puede en consecuencia juntarse con los pecadores. Para Jesús es el corazón del hombre el que está en el origen de la impureza del mundo. Que el corazón humano llegue a ser puro y libre: esa es la salvación del mundo y el comienzo del sacrificio agradable a Dios, del verdadero culto, como lo desarrollará ulteriormente la parénesis paulina. (...) Esto basta para formular nuestro primer resultado: con una soberanía sin igual, Jesús pudo superar el texto de la Torá y la autoridad de Moisés. Esa soberanía no sólo quebrantó los fundamentos del judaísmo tardío y fue la causa decisiva de su muerte, sino que además trastornó la concepción que la antigüedad tenía del mundo, con su antítesis entre lo cultural y lo profano y su demonología” (E. Käsemann, o.c., págs. 181-182).

H. Braun se opone a esta interpretación de Käsemann, fundado, sobre todo, en el principio de que Jesús no formuló ninguna cristología (es decir, no hizo ninguna afirmación sobre el valor ontológico y trascendente de su persona). Además, él insiste en que también la comunidad de Qumrán realizó una “agudización” de las exigencias éticas de la torá (*Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte*. Bd. II, *Die Synoptiker*, Tübingen, 1957, pág. 5, n. 2). A esta objeción habría que responder que la “agudización” de la Torá, en la secta de Qumrán, mantiene siempre en pie la autoridad de la Escritura. Una crítica a la letra de la Torá y una confrontación del Maestro de justicia con Moisés hubiera sido allí simplemente imposible. Sólo Jesús se atrevió a poner su palabra por encima de la Torá (cfr. Gert Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1963, pág. 337).

[11]

La observancia del sábado

También es un hecho que Jesús criticó severamente las reglamentaciones concernientes a la observancia del sábado. Su actitud al respecto lo puso en franca y deliberada oposición con la enseñanza de los rabinos, que en este punto habían desarrollado una casuística increíblemente minuciosa.¹¹ Según los preceptos rabínicos, en sábado sólo estaba permitido curar a un enfermo que se encontrara en grave peligro de muerte. Por eso, Jesús realizó curaciones que constituían para los fariseos una transgresión del reposo sabático y que debían ser castigadas con la lapidación. Él no tuvo reparo en afrontar ese riesgo, con tal que se pusiera de manifiesto algo más importante: la ayuda al prójimo necesitado no puede ser aplazada por supuestas obligaciones cúltilo-religiosas. El Reino de Dios está cerca y quiere manifestarse en el amor incondicional de los hombres entre sí. Una institución o un precepto pretendidamente religioso, cuando impide hacer el bien, pierde todo su sentido y ya no puede ser considerado como ex-

¹¹ La comunidad de la Alianza (llamada también comunidad de los esenios) había desarrollado con respecto al sábado una casuística aún más rigurosa que la de los fariseos. En el *Documento de Damasco*, cuya vinculación con la secta de Qumrán parece estar fuera de duda, hay un parágrafo de 28 líneas con prescripciones destinadas a salvaguardar la recta observancia del sábado (A, X., 14-XI, 18). La mayoría de estas prescripciones no va más allá de las exigencias impuestas por los rabinos, que a su vez enumeran 39 trabajos que está prohibido realizar en sábado. Así, por ejemplo, el *Documento* prohíbe sacar de un pozo, en día sábado, a la res que había caído en él. De cualquier manera, ambas tradiciones aplican idénticos criterios en su interpretación de la ley. El precepto es considerado en sí mismo, independientemente de su contenido humano y social, y su obligatoriedad moral se impone como absoluta e inviolable en cualquier circunstancia. Con este criterio se olvida demasiado fácilmente que la voluntad de Dios no se deja encerrar en la letra de un precepto y que lo más importante en la interpretación de la Torá es discernir la voluntad de Dios expresada en cada mandamiento. (Hay que reconocer, sin embargo, que la tradición rabínica, cuando establece sus normas sobre el sábado, admite por lo menos una circunstancia que es dado tener en cuenta: según *Yoma* 8, 6, salvar una vida tiene primacía sobre la obligación de observar el reposo sabático. No obstante esto, los rabinos no llegaron a sacar todas las consecuencias implicadas en ese principio).

[12] presión de la voluntad de Dios: “El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2, 28).¹²

Jesús y el sacerdocio levítico

Estos aspectos han sido muy estudiados por los exégetas de los evangelios y no es necesario, por el momento, insistir demasiado en ellos.¹³ Mucho más difícil es, en cambio, conocer la actitud de Jesús con respecto al sacerdocio, a los sacrificios y al templo.

Fuera de la pasión, parece que Jesús casi no tuvo ningún contacto con los sacerdotes. Un texto de Mt, en el marco de una controversia escrituraria con los judíos, pone en labios de Jesús la palabra “sacerdote”, pero lo hace para señalar que los sacerdotes, en el servicio del templo, pueden “violar” el sábado sin transgredir la ley de Moisés (Mt 12, 5; cfr. Lv 24,8; Nm 28,8). La parábola del buen samaritano, por su parte, presenta a un sacerdote y un levita que “ven” al hombre herido de muerte por los salteadores y sin embargo “pasan de largo” sin prestarle ayuda (Lc 10, 31-32). Pero esta alusión irónica no implica un *enjuiciamiento* del sacerdocio levítico en cuanto tal; lo que pretende es hacer resaltar, contraponiéndola a la conducta desaprensiva de aquellos ser-

¹² Esta afirmación sintetiza admirablemente el “increíble desplazamiento de horizonte” (H. Braun) realizado por Jesús. Para él, únicamente el amor es capaz de corresponder no sólo a la letra sino también al espíritu de la ley. Por eso Jesús se opone radicalmente a una forma de religión que establece sus contenidos doctrinales y sus normas de conducta al margen del amor al prójimo. La regla del amor, que jamás pierde de vista el lazo indisoluble con que están unidos el primer mandamiento y el segundo (Mt 22, 37-38; Mc 12, 29-31), es el criterio de la fe y por lo tanto el principio normativo en la interpretación de la Escritura. Por no tener en cuenta este principio, la lectura de la ley que hacen los fariseos carece de centro de gravedad, y, como lógica consecuencia, atribuye a cada precepto un valor absoluto. De ahí que Jesús pueda dirigirles este reproche: pagan el Impuesto de la monta, el hinojo y el comino y pasan por alto *lo que tiene más peso en la ley*: la justicia, la misericordia y la buena fe (Mt 23, 23).

¹³ Cfr. O. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, 1977, págs. 102-104; H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret*, Salamanca, 1976, págs. 86-96; E. Otto-T. Schramm, *Fiesta y gozo*, Salamanca, 1988, págs. 113-119; Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Madrid, 1982, págs. 88-91; DBS, 9 (1976) 491-564; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona, 1978, págs. 107-110.

[13] vidores del culto divino, la “compasión del samaritano: él sí se detiene para auxiliar al herido, sin tener en cuenta para nada su condición de extranjero. Así el relato manifiesta que el auténtico amor al prójimo no conoce fronteras y está dispuesto a derribar, siempre que sea necesario, todas las barreras levantadas por el egoísmo human.

De aquí se podría concluir, a lo sumo, que Jesús ha querido tomar distancia con respecto a los sacerdotes de Jerusalén. Pero entonces queda sin resolver la cuestión decisiva: este distanciamiento de Jesús ¿llegó a constituir un verdadero rechazo del sacerdocio levítico? Es difícil determinarlo con certeza, aunque ciertos indicios en los evangelios sinópticos pueden proyectar alguna luz sobre este punto controvertido. Según Mc 1, 44 par (cfr. además Lc 17, 14), Jesús, luego de “purificar” a un leproso, lo envía al *sacerdote* y le ordena que presente la *ofrenda* que prescribe Moisés.¹⁴ El sacerdote en cuestión es sin duda el encargado del control sanitario en el templo de Jerusalén, ya que, si había sacerdotes diseminados por todo el país, la ofrenda para el sacrificio sólo podía ser presentada en el templo. Esto significa que el leproso debía dar todos los pasos establecidos por la Torá para poder reintegrarse a la comunidad religiosa, de la que había quedado excluido por la impureza contraída a causa de la lepra (Lev 13-14).

En este relato evangélico, Jesús reconoce la competencia del sacerdote y le concede el lugar que le corresponde de acuerdo con la legislación levítica. Sin embargo, en su comportamiento hay algo más que una mera actitud de sumisión a la ley. Por una parte, en efecto, él “toca” al leproso e infringe de ese modo la ley de pureza que prohibía entrar en contacto con personas y objetos impuros; pero, por otra parte, cumple con la intención profunda de la ley, ya que con ese gesto de su mano compasiva devuelve la pureza al leproso. Así Jesús se muestra superior a la ley, que era incapaz de remediar la lepra, y superior al sacerdote, cuya competencia se limitaba a verificar la curación del enfermo.¹⁵

¹⁴ Cfr. C. H. Cave, *The Leper: Mark 1, 40-45*, NTS 25 (1979) 245-249.

¹⁵ En el episodio relatado por Lc 17, 12-14 Jesús no toca a los diez leprosos que imploran su misericordia, sino que les manda simplemente presentarse al sacerdote. En un primer momento parecería entonces que la sumisión de Jesús a la ley es mayor; pero en seguida la narración invierte la perspectiva: uno de los leprosos, al sentirse curado, vuelve para dar gracias a Jesús. Una frase de Jesús subraya que era conveniente volver hacia él para dar gloria a Dios. De este modo se pone de manifiesto la superioridad de Jesús sobre el sacerdote no sólo para devolver la pureza sino también para poner en relación con Dios. Antes de Jesús, el camino normal para dar gloria a Dios consistía en acudir al templo y al sacerdote; ahora consiste en volverse hacia él (cfr. A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo*, o.c., pág. 20).

[14]

Pero la perícopa parece insinuar algo más importante todavía. Hay en ella, efectivamente, una expresión a primera vista enigmática, que constituye con toda probabilidad la “punta” de la narración. Según la orden de Jesús, el leproso curado tiene que comparecer ante el sacerdote y presentar la ofrenda *eis martyrion autois*. Esta construcción griega, traducida literalmente, significa en testimonio para ellos”. De ahí la necesidad de responder a esta doble pregunta: ¿de qué “testimonio” se trata y quiénes son “ellos”? En otros contextos, la misma expresión se refiere a un testimonio jurídico dado “contra” (Mc 6, 11) o “delante de” otros (Mc 13, 9). En este último caso, el testimonio puede ser favorable o desfavorable según el modo como se lo reciba. Y tal es seguramente el sentido de la expresión en Mc 1, 44: Jesús ha purificado al leproso y los sacerdotes, de acuerdo con lo establecido por la ley, deben ratificar esa purificación para que el hombre pueda reintegrarse plenamente a la comunidad religiosa. Pero esa purificación es al mismo tiempo un “testimonio” que los afecta personalmente a “ellos”: la curación del leproso atestigua que Dios actúa por medio de Jesús para la salvación de todos, incluidos los sacerdotes de Jerusalén. Así como la enfermedad y la muerte ponen de manifiesto el poder del pecado, así también las curaciones realizadas por Jesús son los signos que anticipan la llegada del Reino. Por el momento, Jesús se acredita ante los sacerdotes con la fuerza de ese testimonio. Más tarde irá él mismo a Jerusalén para reclamar de su pueblo la decisión definitiva, precisamente en la ciudad donde se encuentran el templo y los jefes religiosos de Israel (Mc 11, 15-19 par).

De aquí podemos extraer una primera conclusión, que luego será precisada y ampliada: el mundo de los sacerdotes no es el mundo de Jesús. Él manifiesta una cierta reserva con respecto al sacerdocio levítico y relativiza su importancia en lo que atañe a las relaciones de los hombres con Dios. Reconoce sus atribucio-

[15] nes y no lo rechaza de plano, pero tampoco hace nada para reformar o reforzar el sistema cultural existente, ni le atribuye un valor eterno. Y, lo que es más importante, considera que los sacerdotes son ante todo miembros de la nación que estaba destinada a ser el "pueblo de Dios", pero que en aquel momento se encontraba como un rebaño sin pastor (Mc 6, 34). A la luz del Reino de Dios que vendrá, Jesús llama a la conversión a *todo Israel*, para que todo el pueblo, reunido como pueblo de Dios, participe de la salvación.

Jesús y el templo

Igualmente complejo es el problema de la actitud que asumió Jesús en relación con el *culto sacrificial* del templo de Jerusalén. Aunque los argumentos *ex silentio* son casi siempre difíciles de manejar, es preciso reconocer que hay silencios sugestivos. El evangelio de Juan menciona varias subidas de Jesús a Jerusalén para las fiestas judías, pero nunca habla de su participación en el culto de los sacrificios o en las comidas sacrificiales. Por otra parte, el relato juánico de la última Cena no alude para nada a la comida del cordero pascual. Según la cronología del cuarto evangelio (que en este punto es sin duda la más verosímil) aquel último encuentro solemne de Jesús con sus discípulos tuvo lugar fuera de la fecha oficialmente establecida para la Pascua, y esto hace poco probable que se haya comido en aquella ocasión el cordero pascual, ya que aún no se había ejecutado la inmolación ritual en los atrios del templo.¹⁶ En cuanto a los evangelios sinópticos, tampoco hay en ellos prescripciones relacionadas con observancias culturales.

Pero al lado de estos elementos negativos hay también un hecho positivo, que no siempre ha sido evaluado correctamente por los exégetas de los evangelios. Este hecho positivo es que Jesús, en el horizonte de su proclamación escatológica, *predijo la destrucción del templo de Jerusalén* y, consiguientemente, de todo su aparato sacrificial. O dicho con otras palabras Jesús anunció proféticamente que el advenimiento definitivo del Reino de Dios traería aparejada la ruina del templo herodiano.

¹⁶ Sobre la cronología de la última Cena ver, por ej., G. Bornkamm, o.c., págs. 169-170; W. Trilling, o.c., págs. 148-155.

[16]

Esta profecía se encuentra explícitamente al comienzo del llamado “apocalipsis sinóptico”. Según la versión de Mc, a un discípulo innominado que manifiesta su admiración por la magnificencia del templo, le responde con una profecía inequívoca acerca de su destrucción: “¿Ves esa gran construcción? De todo esto no quedará piedra sobre piedra: todo será destruido” (Mc 13, 2).

Algunos críticos han puesto en duda la autenticidad de esta predicción, porque consideran imposible delimitar hasta qué punto el apocalipsis sinóptico ha conservado palabras originales de Jesús y hasta dónde llega el trabajo redaccional del evangelista. Otros, apoyándose principalmente en razones de carácter histórico, sostienen que el logion de Mc 13, 2 es un *vaticinium ex eventu*. Tal es, por ejemplo, la opinión de S.G.F. Brandon. Según este autor, en efecto, el discurso de Mc 13 refleja el impacto producido en la comunidad cristiana de Roma por la toma de Jerusalén, acaecida en el año 70, y por el “triunfo” que celebraron los Flavios al año siguiente en la capital del Imperio. Estos hechos, en los que se veía el preludio del fin de los tiempos, suscitaron entre los cristianos una verdadera febrilidad apocalíptica, que el evangelio de Marcos trata de atemperar y de encauzar. La destrucción del templo les causó tal impresión, que les pareció imposible que su Señor no la hubiera predicho. Así surgió la “profecía” de Mc 13,2.¹⁷

W.Marxsen piensa en cambio que la hipótesis de la *prophetia ex eventu* resulta poco convincente. Para demostrarlo, él argumenta a partir de una exégesis que no sólo toma en serio las *fuentes* utilizadas por Marcos (como lo hace, entre otros, W.G. Kümmel),¹⁸ sino también, y sobre todo, la *visión de conjunto* y el *trabajo redaccional* del evangelista.¹⁹

El pasaje de Mc 13, 1-4 pone bien de manifiesto, efectivamente, que Marcos quiere hablar del fin del mundo y que en relación con ese tema introduce la palabra relativa a la destrucción del templo. Estos dos motivos aparecen conjuntamente en la pregunta del v. 4: la primera parte de la pregunta tiene en cuenta las

¹⁷ S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem*, Londres, 1957², págs. 185-205; id. *The Date of the Markan Gospel*, NTS 7 (1961) 126-141.

¹⁸ W.G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 1956³, págs. 88-97.

¹⁹ W. Marxsen, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca, 1981, esp. págs. 159-182.

[17] palabras de Jesús que anuncian la destrucción del templo y plantea un interrogante sobre el momento en que sobrevendrá esa destrucción; pero la segunda parte, que sin duda no es una mera repetición de la primera, va más allá de esta cuestión e interroga sobre las señales del “fin”. Como ya lo había advertido E. Lohmeyer, el verbo utilizado por Marcos (*synteleisthai*) es casi un *terminus technicus* para designar el hecho escatológico además, el *panta tauta* rebasa el tema de la destrucción del templo y extiende la pregunta hacia un plano más general. Por lo tanto, es evidente que para Marcos la destrucción del templo forma parte del acontecimiento escatológico y señala el comienzo de la consumación final.

Ahora bien, la estrecha vinculación que Marcos establece entre la destrucción del templo y el fin de los tiempos excluye la hipótesis de una *prophetia ex eventu*. Porque si el templo ya estuviera destruido, también habría llegado el fin, y esto es precisamente lo que Marcos *niega* de manera explícita, sin duda para corregir la expectación apocalíptica que se había difundido en la comunidad. El v. 7 afirma expresamente que el fin no ha llegado todavía (*oupô to telos*). El v. 30 aclara a su vez que “todo esto” sucederá en el transcurso de la generación presente, pero en seguida se añade que “el día y la hora” no los conoce nadie, sino sólo el Padre (v. 32). Y a lo largo de todo el capítulo hay una serie de indicaciones temporales que apuntan en la misma **dirección: los terremotos y el hambre serán el comienzo** de los dolores del parto (v. 8) y *antes* del final la Buena Noticia será proclamada a todas las naciones (v. 10).

Todo esto indica que Mc 13 —o mejor aún: el Resucitado por boca del evangelista, ya que el evangelio es para Marcos la proclamación del Resucitado a sus contemporáneos y habla desde el presente para el presente— anuncia un acontecimiento que no ha sucedido todavía, pero que se espera para un futuro inmediato. Los acontecimientos actuales, particularmente la predicación a los paganos que debe llevarse a cabo antes de la Parusía, son interpretados escatológicamente, en cuanto que ya pertenecen al tiempo final; pero el “fin” propiamente dicho no ha llegado todavía. Por eso el evangelista, con sus intercalaciones redaccionales, va marcando cuidadosamente la distinción entre el *tiempo actual* y el *fin del mundo*, y a la vez quiere mostrar cómo el presente —tiempo de la expectación y la vigilancia. (vs. 33-37)— se relaciona con el acontecimiento final que habrá de sobrevenir inesperadamente. Al realizar su trabajo redaccional, Marcos va entretejiendo palabras del Jesús histórico, de manera que sobre la pre-

[18] dicción de Mc 13, 2 habría que decir lo siguiente: aquí el Resucitado “repite”, por boca del evangelista, la palabra relativa a la destrucción del templo que se le reprochó ante el Sanedrín (Mc 14, 58); sólo que ahora esta palabra es reinterpretada y puesta en estrecha vinculación con el anuncio del fin de los tiempos.²⁰

Es evidente entonces que la profecía de Mc 13, 2 lleva la marca de la redacción; pero no es menos cierto que Marcos efectúa su trabajo redaccional sobre la base de una palabra realmente pronunciada por el Jesús histórico. Esta palabra, antes de entrar en la tradición evangélica, debió circular de distintas formas en los ambientes judíos. Así se explica por qué esa declaración pudo jugar un papel de cierta importancia en el proceso ante el Sanedrín y por qué fue objeto de versiones y de interpretaciones diversas.

Según Mc 14, 58, en efecto, a Jesús se le acusó de haber declarado: “Destruiré este templo hecho por manos humanas y en tres días construiré otro no hecho por manos humanas”. En Mt 26, 61 la palabra aducida por los testigos es más breve: “Yo puedo destruir el templo de Dios y reconstruirlo en tres días”. Además, los dos evangelistas refieren el insulto lanzado contra Jesús por “los que pasaban” al pie de la cruz: “¡Eh, tú que destruyes el templo y en tres días lo vuelves a edificar, sálvate a ti mismo bajando de la cruz!” (Mc 15, 29-30; cfr. Mt 27, 39-40). Esta clara alusión a las palabras pronunciadas en el juicio pueden considerarse como una prueba adicional de que la declaración de Jesús relativa a la destrucción y reconstrucción del templo había alcanzado una cierta publicidad en los ambientes judíos.

Lucas no habla de los falsos testigos ni menciona el testimonio que ellos adujeron contra Jesús. Pero en el libro de los Hechos, cuando relata el juicio contra Esteban, recuerda la principal acusación que se lanzó contra él: “Este hombre no hace otra cosa que hablar contra el Lugar santo y contra la Ley. Nosotros le hemos oído decir que Jesús de Nazaret destruirá este lugar y cambiará las costumbres que nos ha transmitido Moisés” (Hech 6, 13-14). Al juzgar sobre la veracidad de esta acusación, es lícito preguntar si los “falsos testigos” la inventaron en todas sus partes, o si presentaron más bien como una blasfemia algo que Esteban había dicho realmente y que se refería efectivamente a una

²⁰ W. Marxsen, o.c., pág. 164.

[19] profecía de Jesús sobre la destrucción del templo. Esteban, en su discurso, manifiesta una hostilidad tan viva hacia el templo de Jerusalén, que muy difícilmente la declaración de los testigos podría considerarse como una pura falsificación.²¹

En este mismo contexto hay que citar también un testimonio proveniente de la tradición juánica. Según Jn 2, 18, después que Jesús expulsó a los vendedores del templo, “los Judíos” le pidieron un signo que justificara su manera de proceder. A esta demanda, Jesús respondió: “Destruid este templo y en tres días lo volveré a levantar” (v. 19). Estas palabras fueron interpretadas por el evangelista en un sentido simbólico, que sólo pudo ser comprendido después de la resurrección. Pero si prescindimos de esta interpretación y nos atenemos al sentido literal de la frase, percibimos de inmediato su relación con las declaraciones de los testigos en los evangelios de Marcos y Mateo, que también se refieren tanto a la destrucción como a la reconstrucción del templo. Sólo que en la versión del cuarto evangelio la destrucción se atribuye a los Judíos y no a Jesús. De acuerdo con la opinión de numerosos exégetas, esta versión sería la más cercana al dicho primitivo de Jesús.

En el material de Q no aparece esa predicción de manera explícita. Sin embargo, en Mt 23, 37-38 Lc 13, 34-35 se encuentran unas palabras de Jesús dirigidas a Jerusalén, que culminan con esta afirmación: “Vuestra casa será abandonada”. La palabra “casa” puede designar a la ciudad de Jerusalén, pero en este contexto se refiere más probablemente al templo: “Nuestra casa santa y gloriosa, donde te alabaron nuestros padres” (Is 64, 10). Ese templo ha dejado de ser “una casa de oración para todas naciones” y se ha convertido, como en tiempos de Jeremías, en “una cueva de ladrones” (Mc 11, 17). Y así como Jeremías había anunciado su próxima destrucción, así también Jesús predice que será abandonado, quizá no por los israelitas, sino por la Presencia de Dios, de la que recibía todo su valor.²²

²¹ Cfr. M. Simon, *Saint Stephen and the Jerusalem Temple*, en: *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia, Vol. 1*, Tübingen, 1981, págs. 153-168; Id., *Los primeros cristianos*, Eudeba, Buenos Aires, págs. 22-27.

²² C.H. Dodd, *Las parábolas del Reino*, Madrid, 1974, pág. 67.

[20]

Todos estos testimonios se refuerzan mutuamente y permiten afirmar con suficiente seguridad que Jesús predijo realmente la destrucción del templo de Jerusalén. En este punto hay un notable acuerdo entre los exégetas de los evangelios, pero aún queda una cuestión controvertida. Es opinión corriente que los evangelistas tratan de *atenuar* (e incluso de *invalidar*) el alcance de esta predicción, porque ella constituía una dificultad para la iglesia primitiva. Marcos, en efecto, al introducir la distinción entre un templo “hecho por manos humanas” y otro “no hecho por manos humanas”, está sugiriendo que estas palabras han de ser interpretadas en sentido alegórico. Mateo refleja la misma tendencia, ya que Jesús habría dicho: “Yo puedo destruir” y no. “Yo destruiré”. Y la misma tendencia se acentúa mucho más en el cuarto evangelio, donde la interpretación simbólica es formulada explícitamente: el templo del que él hablaba era su cuerpo (Jn 2, 21).

Además, hay otro indicio que parece favorecer esta interpretación. Marcos, se dice con frecuencia, está preocupado por *desmentir* el testimonio aducido en el proceso ante el Sanedrín, y por eso afirma expresamente que nunca se probó que Jesús hiciera tal declaración: como los testigos eran “falsos”, fue imposible que se pusieran de acuerdo (Mc 14, 55-59).

¿Es legítimo hablar aquí de una atenuación y de un desmentido? En el caso de Marcos, es claro que él establece una relación precisa entre la destrucción del templo y la muerte de Jesús. La reconstrucción “en tres días” de un templo “no hecho por manos humanas” se vincula indudablemente con la resurrección “al tercer día”, y esto significa que la destrucción del antiguo templo no debe ser concebida, en sentido jurídico y moralizante, como un mero “castigo” infligido a los Judíos por su rechazo del Mesías. Es decir que la relación se establece en un plano más profundo: dado que el templo de Jerusalén era el símbolo de toda la economía religiosa del Judaísmo, la muerte de Cristo implica su abolición, para que pueda surgir un nuevo orden de cosas —el nuevo Templo espiritual— instaurado por la resurrección del Mesías crucificado.

De aquí se desprende que no es lícito contraponer el sentido literal de la frase a su interpretación figurativa o simbólica, como si los dos niveles de sentido se excluyeran mutuamente. Marcos piensa al mismo tiempo en la destrucción del templo y en la muerte de Cristo, en la reconstrucción del templo y en la nueva economía surgida de la resurrección. Y si no lo dice expresamente, como lo hará más tarde Juan, es porque la mención de los “tres días” no deja ninguna duda al respecto.

[21]

Pero aun queda planteada la otra cuestión: ¿es cierto que Marcos trata de invalidar totalmente las declaraciones de los testigos en el proceso de Jesús, diciendo que esas acusaciones no contenían ni siquiera una parte de verdad?

Para responder a esta pregunta, es preciso partir de este hecho: Marcos, ciertamente, afirma que las acusaciones de los testigos eran “falsas” y que ninguna de ellas pudo probar la culpabilidad de Jesús. Pero su relato del proceso es en extremo sumario, y el evangelista no aclara en qué sentido también era falsa la declaración de los que acusaban a Jesús de haber anunciado la destrucción del templo. O dicho más brevemente: ¿en qué punto preciso radicaba la “falsedad” de esa acusación?

Es sabido que el derecho judío era muy exigente en materia de testimonios. Se exigía que comparecieran por lo menos dos testigos independientes (Dt 19, 15), cuyas declaraciones debían coincidir hasta en los detalles. A los testigos se les interrogaba separadamente, para impedir que hubiera connivencia entre ellos (cfr. Dn 13, 51 gr.), y si las declaraciones no concordaban la acusación era rechazada. Ahora bien, el único testimonio concreto que trae Marcos en su relato del proceso —el anuncio de la destrucción del templo— no pudo ser retenido en razón del desacuerdo de los testigos. Pero ese desacuerdo podía estar fundado en algunos detalles accesorios (por ejemplo de lugar y tiempo) y no en el contenido esencial de la acusación. La falta de coincidencia en los detalles hizo que el testimonio fuera jurídicamente inaceptable, pero no impidió que los miembros del Sanedrín se convencieran de que esa palabra había sido pronunciada realmente. Por otra parte, todo hace suponer que los dirigentes judíos interpretaron la sentencia de Jesús a la luz de las ideas mesiánicas y apocalípticas corrientes en aquella época, y que vieran en ella una clara alusión a la renovación escatológica del templo en los tiempos del Mesías. Animado por esta convicción, el sumo sacerdote decidió llevar adelante el proceso, interrogando a Jesús sobre sus pretensiones mesiánicas (Mc 14, 61).²³

Esta presunción histórica encuentra una confirmación en el texto mismo de Marcos. El evangelista anota, en efecto, que las declaraciones de los testigos no concordaban “ni siquiera así” (*oudé houtós*). Se trata de un detalle curioso, cuyo significado no aparece de inmediato. Pero quizá no sea demasiado arriesgado

²³ Cfr. M. Goguel, *Jésus*, Payot, Paris, 1950², 421.

[22] afirmar que Marcos introduce esta aclaración para darnos a entender que la acusación relativa a la destrucción del templo, a diferencia de las otras, tenía algo de consistencia.²⁴

Hay que señalar, finalmente, que Marcos no podía, sin incurrir en una flagrante contradicción, negar toda veracidad a las declaraciones de los testigos. De lo contrario no hubiera puesto en labios de Jesús una profecía como la ya indicada: “No quedará piedra sobre piedra que no sea demolida” (Mc 13,2).

Mucho más se podría añadir sobre este mismo tema. Pero lo más importante por el momento es poner de relieve la siguiente conclusión: Jesús anunció proféticamente que el templo herodiano sería destruido y que en un breve espacio de tiempo —“en tres días”— sería sustituido por el Templo de la era mesiánica. (La expresión “en tres días” no se refería originariamente a la resurrección, sino que indicaba, lo mismo que en Ex 19, 11; Os 6, 2; Lc 13, 32, un espacio de tiempo breve pero indefinido).

Los evangelios no traen ninguna indicación que permita determinar con certeza las circunstancias históricas en las que Jesús pronunció esta sentencia sobre la destrucción y la reconstrucción del templo. A. Vögtle opina que hizo esta predicción cuando ya estaba por concluir su actividad terrena, y que no la hizo públicamente sino en el círculo de sus discípulos.²⁵ Otros piensan asimismo que es apenas verosímil que Jesús haya hablado en público de manera tan clara, porque seguramente se habría atraído el furor y la persecución del pueblo. Pero entonces queda por averiguar cómo esa profecía pudo ser conocida por los testigos que acusaron a Jesús ante el Sanedrín. M. Goguel emite al respecto una hipótesis audaz: dado que los evangelios no aportan ninguna información sobre este punto, es posible suponer que fue Judas el que reveló a las autoridades judías el contenido de aquella predicción. Por lo tanto, la traición de Judas no consistió únicamente en revelar el sitio del retiro nocturno de Jesús, sino que también proporcionó a sus adversarios un arma contra él, haciéndoles conocer una palabra que no era jurídicamente una blasfemia, pero que al menos resultaba escandalosa e irritante para los ju-

²⁴ Cfr. E. Trocmé, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Barcelona, 1974, pág. 156.

²⁵ A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en: *Gott in Welt*, 1, (K. Rahner zum 60. Geburtstag), 1964, pág. 651.

[23] días. El mismo Goguel reconoce que este punto de vista no es más que una conjetura, pero esa conjetura está fundada en la necesidad de responder a un problema real.²⁶

De cualquier manera, lo cierto es que esta proclamación mesiánica de Jesús ha llegado hasta nosotros en distintas versiones y que ha sido diversamente interpretada por los tres evangelistas que la han transmitido. Marcos, al decir que en lugar del templo antiguo será erigido otro “no hecho por manos humanas”, piensa manifiestamente que este nuevo templo es la comunidad cristiana, representada figurativamente como un “edificio” levantado por el mismo Dios. Mateo, que escribe con posterioridad al año 70 (es decir, a la destrucción del templo herodiano) se ve enfrentado con esta dificultad: la predicción, tal como la referían los testigos de Marcos, no se había cumplido al pie de la letra, porque ni Jesús había destruido el templo de Jerusalén ni habla surgido un nuevo templo en lugar del antiguo. Por eso mantiene la *identidad* del antiguo y del nuevo templo y transforma el vaticinio en la afirmación de una mera *posibilidad*: “Yo puedo destruir el santuario de Dios y reconstruirlo en tres días” (Mt 26, 61). Quizá fue también esta dificultad la que indujo a Lucas a omitir sin más dicha sentencia. Y en lo que se refiere al cuarto evangelio, ya hemos visto que Jn 2, 19-22 presenta e interpreta esta palabra de una manera particular. La primera diferencia importante con respecto a la versión sinóptica consiste en el uso del imperativo (“Destruid...”), que hace recaer sobre los Judíos la responsabilidad de la destrucción. Por otra parte, Juan sitúa esta afirmación de Jesús en un momento histórico preciso, aunque es muy posible que en la determinación de esa circunstancia hayan influido razones de índole teológica más bien que motivos de carácter estrictamente histórico. Pero la diferencia más notable proviene de la interpretación simbólica postpascual que propone el evangelista. Como él mismo lo señala expresamente, la identificación del templo con el cuerpo de Cristo va más allá de lo que podían entender los que oyeron aquella palabra por primera vez, y por eso sólo después de la resurrección los “discípulos” de Jesús lograron comprenderla en su sentido profundo.

Ahora bien, si abandonamos el plano *redaccional* de los evangelios y planteamos la pregunta *histórica* sobre lo que Jesús quiso expresar realmente al vaticinar la destrucción y la reconstrucción del templo, es poco lo que se puede añadir a lo ya señalado. Los

²⁶ M. Goguel, o.c., pág. 422.

[24] testimonios evangélicos traen sólo un eco de la sentencia de Jesús, y esto hace imposible determinar con toda la exactitud que sería deseable en qué sentido y en qué circunstancias fueron pronunciadas por primera vez. Pero esta dificultad no puede ser esgrimida como argumento contra la autenticidad de la predicción en sí misma. Entre otras razones, porque vaticinios similares —tanto en lo que respecta a la destrucción como a la reconstrucción del templo— se encuentran en los escritos proféticos y en otros textos más cercanos a los tiempos de Jesús. En el marco de estas ideas proféticas y apocalípticas, los contemporáneos de Jesús pudieron interpretar sus palabras como una proclamación de inconfundibles resonancias mesiánicas.

La “purificación” del templo

Pero la autenticidad de esta profecía plantea una nueva dificultad. Si Jesús de veras esperaba la destrucción del templo, no resulta inmediatamente claro por qué desafió abiertamente la autoridad de los sacerdotes expulsando a los vendedores del templo. ¿Valía la pena poner en peligro su vida para “purificar” un santuario que estaba condenado a la destrucción?

Esta aparente contradicción entre la palabra y el gesto profético de Jesús merece una breve consideración, ya que con frecuencia los exégetas se refieren a la “purificación” del templo sin aludir al anuncio de su destrucción (o, por lo menos, sin tenerla suficientemente en cuenta).

Algunos comentaristas recientes de este episodio evangélico insisten con razón en que el templo de Jerusalén no era solamente el centro *religioso* y *cultural* del judaísmo, sino también un poderoso centro *económico* y *financiero* al servicio de la casta sacerdotal. El templo proporcionaba ingentes recursos económicos, que provenían de las donaciones, de los impuestos, de la comercialización de las víctimas para los sacrificios, de la remisión de votos y promesas o de la administración de sus bienes inmobiliarios. Pero también tenía una importancia *política*, ya que el sumo sacerdote presidía el Sanedrín y era el jefe político de la sociedad judía, aunque sus atribuciones estaban restringidas por la autoridad imperial. Como consecuencia de esto, el templo era al mismo tiempo mercado y banco, sede de la autoridad política y espacio regulador de los símbolos religiosos, lugar de oración y recinto en el que se efectuaban toda clase de transacciones comerciales y financieras. Todos estos aspectos estaban estre-

[25] chamente entrelazados, de manera que era imposible atacar el aspecto religioso sin vulnerar al mismo tiempo los manejos políticos y económicos que se efectuaban a la sombra del santuario.

A partir de estos presupuestos resulta relativamente fácil atribuir a la “purificación” del templo una significación ante todo política. El gesto de Jesús pasa a ser entonces un acto de protesta social, un ataque directo al “centro del poder” y una ocupación violenta (aunque no armada) del recinto sagrado, hecha con la finalidad de suprimir de una vez por todas el aprovechamiento y la explotación del templo por parte de la aristocracia sacerdotal. Pero la lógica de esta interpretación puede llevar incluso más lejos: entonces se llega a afirmar que en este gesto violento de Jesús se revela la intención de impedir que el templo y sus **cuantiosos bienes** económicos continuaran siendo administrados por las corruptas familias sacerdotales.²⁷

Es evidente que la acción de Jesús en el templo tuvo consecuencias que cualquier historiador moderno, de acuerdo con sus propias categorías, no dudaría en calificar de “políticas”. Pero reducirlo todo a una mera protesta de carácter político o social es una manera de simplificar demasiado las cosas. En la intención de Jesús, el gesto de expulsar a los mercaderes del templo fue mucho más que el intento de corregir un abuso para que todo siguiera luego su “curso normal”. En primer lugar, se trataba de una protesta contra la profanación del santuario de Dios y de un gesto profético destinado a atraer la atención sobre los fines del verdadero culto: “Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones” (Mc 11, 17; Is 56, 7). Pero además, como lo ha señalado en particular R. Pesch, esa acción provocadora llevada a cabo precisamente *en el atrio de los paganos*, era una demostración de la cercanía del Reino de Dios y del movimiento de reunión puesto en marcha por Jesús. Al “limpiar” el templo de todo

²⁷ Cfi. Fernando Belo, *Lectura política del Evangelio*, Buenos Aires, 1984, págs. 82-86. Belo pretende encontrar una notable afinidad entre la práctica de Jesús y la de los zelotas. Pero en tiempos de Jesús no se perciben signos de una empresa revolucionaria ni hay tampoco indicios de operaciones llevadas a cabo por grupos de revolucionarios armados. Sobre el “zelotismo” en tiempos de Jesús ver, por ejemplo, J. Giblet, *Un mouvement de résistance armée au temps de Jésus?* RTL (1974) 409-426; Morton Smith, *Zealots and Sicarii, their origins and relations*, HTR 64 (1971) 1-19; D.M. Rhoads, *Israel in Revolution 6-74 C.E. A political history based on the Writings of Josephus*, Fortress Press, Philadelphia, 1976, págs. 84-85; J.A. Morin, *Les derniers des Douze Simon le Zélote et Judas Ishkarioth*, R.B. (1973) 334-337.

[26] aquello que lo profanaba, Jesús proclama parabólicamente que el Reino de Dios está cerca y reclama el atrio de los paganos para la adoración de todos los pueblos. Así debían cumplirse los oráculos de los profetas que anunciaban que al fin de los tiempos todos los pueblos de la tierra acudirían a Jerusalén para rendir culto al verdadero Dios, en un templo completamente purificado y renovado (cfr. Is 2, 2-5; Ag 2, 7-9; Zac 14, 21; Mal 3, 1-5, etc.).

Pero el cumplimiento de las promesas relativas a los paganos —y aquí tocamos, según R. Pesch, la principal intención de Jesús— presuponía la reunión al fin de los tiempos del pueblo de Dios disperso (Is 56, 8). Por eso los primeros destinatarios de esa provocación profética fueron los peregrinos de Galilea y de la diáspora congregados en Jerusalén para la celebración de la Pascua. Jesús quería llamarles la atención sobre las exigencias de la hora e invitarlos a comprometerse con la llegada del Reino de Dios. Sin embargo, este llamamiento a la conversión —conversión que debía manifestarse ante todo en la *reunión* del pueblo de Israel, pasando por encima de todas las separaciones que lo desgarraban interiormente— chocó contra el cerrado exclusivismo de la casta sacerdotal, que explotaba la santidad del templo en su propio beneficio. A causa de esta obstinada resistencia, la protesta escatológica de Jesús fue un eslabón más en la cadena de acontecimientos que lo llevaban a la muerte.²⁸

De todas maneras, lo cierto es que la “purificación” del templo —lo mismo que el anuncio de su destrucción— debe entenderse a la luz de la predicación escatológica de Jesús. Como lo señala C.H. Dodd, la “demostración” llevada a cabo por Jesús en el atrio exterior del templo no pretendió ser un “golpe de estado”, ya que él no tomó las medidas para ejecutarlo exitosamente. Fue más bien una especie de “manifiesto en acción”, que apuntaba a sacudir la inercia de los allí presentes para hacerles tomar conciencia del momento decisivo que estaban viviendo. “El Reino de Dios (ya) está entre vosotros”, había dicho Jesús (Lc 17, 21), y su proclamación del Reino no era una invitación a seguir haciendo exactamente lo mismo que antes. Ahora el templo “purificado” se añadía a sus milagros y exorcismos como un “signo” más del nue-

²⁸ R. Pesch, *Der Anspruch Jesu*, Orientierung 36 (1971) 53-56, 67-70, 77-81. Si el proyecto escatológico de Jesús, señala con razón el autor, tenía como mete la unificación final de Israel como pueblo de Dios, su mensaje debía ser presentado tarde o temprano de una manera tal que provocara una respuesta decisiva en Jerusalén, corazón y santuario del Israel histórico.

[27] vo orden de cosas que comenzaba a surgir, y que exigía un cambio de vida y una óptica nueva en la evaluación de los acontecimientos y de las actitudes. Pero sólo se trataba de un “signo”, porque el templo “no hecho por manos humanas” (como dice Marcos) estaba todavía por venir. Jesús se limita a poner de relieve la índole escatológica de este nuevo templo, sin describir para nada su forma o su naturaleza, como es frecuente en los textos apocalípticos. En este punto, como en muchos otros, él deja la cuestión abierta y se entrega confiadamente a la imprevisible acción de Dios, que tiene el poder de hacer nuevas todas las cosas.²⁹

En conclusión: Jesús anunció la destrucción del templo y al mismo tiempo lo purificó. A pesar de la paradoja aparente, estas dos afirmaciones deben ser retenidas, porque la primera se funda en una palabra auténtica de Jesús y la segunda refiere un hecho que Él ejecutó realmente. Más aún: ambas afirmaciones se complementan y se aclaran mutuamente, como lo muestra el evangelio de Juan cuando establece una conexión entre la purificación del templo y la profecía de Jesús que anuncia su destrucción. Al "limpiarlo" de todo aquello que lo había convertido en una “guarida de bandidos”, Jesús quiso que el templo fuera lo que debía ser de acuerdo con el designio de Dios: “una casa de oración para todas las naciones” (Mc 11, 17). Al anunciar que sería destruido, él puso de manifiesto que el templo terreno no poseía un valor eterno: como el culto que en él se ofrecía y como el sacerdocio levítico que ejercía las funciones sagradas, el templo pertenecía al antiguo orden de cosas, ese orden que estaba destinado a caducar definitivamente con el advenimiento del Reino de Dios.

Jesús y los sacrificios

Si el templo estaba destinado a desaparecer, también debía cesar el culto sacrificial que se ofrecía en él. ¿Podemos avanzar un poco más y añadir algo más concreto sobre la actitud de Jesús con respecto a los sacrificios?

En este punto, la respuesta de E. Girard es tajante “Los evangelios no hablan nunca de *sacrificios* más que para descartarlos y

²⁹ C.H. Dodd, *El fundador del cristianismo*. Barcelona, 1974, págs. 170-173.

[28] quitarles toda validez. Jesús opone al ritualismo fariseo una frase antisacrificial de Oseas: ‘Misericordia quiero, que no sacrificios’ (Mt 9, 13)".³⁰ Sin embargo, esta apreciación se apoya demasiado en una determinada teoría sobre la esencia del sacrificio y del mecanismo victimal (teoría que luego será examinada detenidamente), y por lo tanto es conveniente prestar un poco más de atención a los textos.

La alusión al altar y a la ofrenda en Mt 23, 18-20 no permite sacar demasiadas conclusiones al respecto, porque lo que se cuestiona en ese pasaje es un caso particular de la casuística farisea, que establecía una distinción sutil entre los juramentos válidos y los que no lo son.

H. Braun, por su parte, se pregunta si Jesús manifestó una cierta reserva frente al culto sacrificial tras la llamada purificación del templo, y trata de hallar una respuesta en el relato de este episodio (Mc 11, 15-19). Si el proceder de Jesús se hubiera convertido en el fundamento de una nueva praxis, se habría puesto fin a todo el culto sacrificial financiado por los judíos de la diáspora, ya que para realizar esas ceremonias culturales era indispensable el cambio de moneda. Sin embargo, la oposición no debió ser tan categórica, porque la comunidad cristiana primitiva no se mostró adversa a la práctica de los sacrificios, sino que participó del culto celebrado en el templo de Jerusalén. Es decir que en este punto no llegamos a ver del todo claro. Lo más que podemos decir es que Jesús no se pronunció a favor de las observancias culturales y que muy probablemente se mostró reservado frente al culto sacrificial.³¹

Ch. Perrot, en cambio, asume una posición menos dubitativa.³² Lo primero que es preciso señalar es que cuando fueron redactados los evangelios el problema del templo había perdido actualidad. La antigua institución cultural ya había dejado de ser peligrosa. Por eso los evangelistas procuran atenuar la dureza de la polémica anticultural, insistiendo de distintas formas en las consecuencias positivas del comportamiento de Jesús. Así, por ejemplo, Mc 13 hace coincidir la destrucción del templo con la venida

³⁰ R. Girard, o.c., pág. 211.

³¹ H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, pág. 90.

³² Ch. Perrot, o.c., págs. 119-120. El autor se refiere aquí a la obra fundamental de L. Gaston, *No Stone on Another*. Leiden, 1970.

[29] del Hijo del hombre. Juan, por su parte, reinterpreta el anuncio de Jesús refiriéndolo a la muerte y resurrección de Cristo (Jn 2, 21).

No obstante esto, las fuentes evangélicas permiten afirmar algo más. Al volcar las mesas de los cambistas y de los vendedores de palomas, Jesús *ataca directamente el lugar de los sacrificios*. Llamar a esto “purificación” del templo es minimizar la vigorosa protesta de Jesús. Él no era uno de los sacerdotes zelotas que después del año 66 quisieron efectivamente purificar el templo. Su acción fue mucho más lejos, porque impedía de hecho que los peregrinos pudieran comprar las víctimas necesarias para los sacrificios. Por eso es preciso afirmar que lo que aquí se cuestiona es precisamente el lugar de los sacrificios cruentos. En este aspecto, el relato de Juan tiene todavía más relieve: “... hizo un azote y echó a todos del templo con las ovejas y los bueyes” (Jn 2, 15). La conclusión que se impone es entonces clara; el lugar de oración sigue siendo válido; el de los sacrificios cruentos queda en entredicho.

Pero todavía hay algo más: en Mc 11,16 se desliza un detalle sorprendente: “... y no consentía que nadie transportara objetos atravesando el templo”. En general se suele decir que de esta manera Jesús impedía cruzar los atrios del templo para abreviar el camino. Pero sería muy extraño que en esta cuestión Jesús haya asumido el papel de un escriba puntilloso. El sentido del texto es en realidad mucho más sencillo: la palabra “objeto” o “vaso” designa habitualmente los materiales destinados al culto. Un tratado entero de la Mishná (*M. Kelim*) se ocupa especialmente de esos “objetos”. Zac 14, 21 habla ya de ellos y los vincula con los mercaderes del templo, que al final tendrán que desaparecer. Por consiguiente, es preciso concluir que Jesús, con su acción en el atrio de los paganos interrumpe al menos por un momento la marcha del culto sacrificial.³³

Entre la indiferencia y el rechazo hay algo más que una diversidad de matiz. La simple indiferencia no implica necesariamente un rechazo; éste, en cambio, presupone una condena y una devaluación. ¿Es posible encontrar un criterio que nos permita discernir con más claridad cuál fue la actitud de Jesús con respecto a los sacrificios cruentos?

³³ Ch. Perrot, o.c., pág. 120

[30]

Para zanjar esta cuestión es preciso insistir una vez más en lo que es el centro de gravedad de la predicación de Jesús. Hoy está fuera de duda que el tema central de su mensaje fue el anuncio del Reino de Dios. Este anuncio es inseparable de una determinada visión sobre el fin de la historia: el mundo presente debe desaparecer para dar lugar a una realidad diferente, designada como reinado de Dios. Jesús espera y promete un “mundo-otro”. Se trata de una transformación total, de una auténtica “nueva creación”. Cuando llegue ese nuevo orden de cosas, Dios mismo derribará a los poderosos de su trono y dará a los pobres y oprimidos la alegría y el consuelo. De allí la impaciencia escatológica de Jesús, sus declaraciones sobre el Hijo del hombre y la radicalidad de la decisión que reclama de *todo* Israel (incluidos los sacerdotes de Jerusalén). En ese orden de cosas enteramente nuevo, ya no queda lugar para el ritual de los sacrificios que se ofrecían en el antiguo templo.

R. Girard podría objetar que esta conclusión es demasiado débil. En ella se habla de la abolición de los sacrificios, pero se pasa por alto el aporte decisivo (y también el más original) de la revelación evangélica: la denuncia formal y explícita que hace Jesús de todo el aparato sacrificial de las religiones antiguas. Pero no se puede responder a esta objeción sin proponer antes una consideración más amplia sobre la esencia del sacrificio y sobre su función en la vida social.

(Continuará: Revista Bíblica 48 (1986) 65-87)