

# Jesús, el pueblo y la teología (I)

---

José M. Castillo,  
Centro de Reflexión Teológica,  
San Salvador.

## El problema

En los evangelios sinópticos se afirma más de cincuenta veces<sup>1</sup> que el pueblo se acercaba a Jesús para escucharle. Lógicamente, lo más claro y lo más inmediato que los evangelios nos dicen de esta manera es que las enseñanzas de Jesús eran algo que la gente *entendía* y que a la gente le *interesaba*. Porque, obviamente, lo mismo en el siglo primero que ahora, el pueblo no se acerca insistentemente a escuchar al que dice cosas que no se entienden; o que se entienden, pero que no le importan a nadie.

Por otra parte, también parece lógico pensar que, si los evangelios insisten tantas veces y de tan diversas maneras en el interés del pueblo por lo que Jesús decía, es que ese dato era importante para las comunidades en que se elaboraron los evangelios. Y también era importante para el mensaje que aquellas comunidades nos quisieron transmitir a los creyentes en Jesús, que vivimos del mismo recuerdo del que vivieron aquellas comunidades.

Ahora bien, a mi manera de ver, lo que acabo de decir plantea a la Iglesia, en general, y a la teología, más en concreto, un problema de gran envergadura. Incluso me atrevería a decir que se trata de uno de los problemas más graves y más urgentes que (sobre todo, los teólogos) tenemos que afrontar en este momento. Es un hecho que hoy en día la mayor parte de la producción teológica no interesa a la mayor parte de la población, incluso entre las gentes que se consideran creyentes y practicantes. Es verdad que sobre este asunto no tenemos estadísticas fiables. Pero sabemos que las ediciones de los libros de teología son muy reducidas en número de ejemplares. Como sabemos que son escasos los

---

1. Exactamente ocho veces con el término *laós*: Lc 6, 17; 7, 1; 19, 48; 20, 1. 9. 45; 21. 38; 24, 19. Y cuarenta y ocho veces con *óchlos*: Mt 4, 25; 5, 1; 7, 28; 8, 1; 9, 8. 36; 11, 7; 12, 46; 13, 2. 34. 36; 14, 13. 14. 15; 15, 10. 32; 19, 2; 22, 33; 23, 1; Mc 2, 4. 13; 3, 9. 32; 4, 1; 6, 34; 7, 14. 17; 8, 34; 10, 1; 11, 18; 12, 37; Lc 4, 42; 5, 1. 3. 15. 19; 6, 17; 7, 24; 8, 4. 19; 9, 11. 12; 11, 27. 29; 12, 1. 54; 13, 17; 14, 25.

libros que alcanzan dos o tres ediciones, y no digamos nada de las revistas especializadas en asuntos teológicos. Casi todas son deficitarias. Y la pura verdad es que, incluso en los seminarios y centros de estudios religiosos, son pocas las personas que se leen las revistas que llegan a la biblioteca.

Pero el problema no es de "incomunicación". Lo que ocurre es que la "incomunicación", en la que hoy subsiste la mayor parte de la producción teológica, nos pone al descubierto dónde está el verdadero problema de la teología cristiana. El pueblo entendía a Jesús. Y se interesaba por lo que decía Jesús. El pueblo hoy no entiende casi nada de lo que se dice en los libros de teología. Ni al pueblo le interesa casi nada de lo que se dice en esos libros. No hay que ser un genio para darse cuenta de que esto nos viene a decir por lo menos una cosa: Jesús hizo "su teología" *pensando en el pueblo*, a partir de lo que vivía aquel pueblo, en respuesta a los problemas y necesidades de la gente. Los teólogos hacemos "nuestra teología" *pensando en unas verdades*, que tenemos que defender, matizar y explicar. Para Jesús, el quehacer teológico fue un problema de *relación a personas*. Para nosotros, los teólogos, el quehacer teológico es un problema de *relación a doctrinas*. Lo que Jesús tenía ante los ojos cuando se ponía a hablar de Dios era la *situación* del pueblo y, con frecuencia, el *sufriamiento* del pueblo. Lo que los teólogos tenemos ante los ojos, cuando nos ponemos a hablar de Dios, es un *saber* que hay que defender, incluso cuando ese "saber" se refiere a las injusticias que oprimen al pueblo. Dicho brevemente: Jesús hizo su teología pensando en el *pueblo*, mientras que los teólogos (con demasiada frecuencia) hacemos nuestra teología pensando en la *autoridad* (jerárquica o teológica) que va a enjuiciar lo que decimos o escribimos.

En definitiva, la hipótesis de trabajo, a partir de la cual quiero elaborar este estudio, es que el problema fundamental de la teología no está en *lo que enseña*, sino en *el método* que utiliza para elaborar lo que enseña. Aquí, me parece a mí, está el nudo de la cuestión.

Para explicar lo que quiero decir con todo esto, voy a dividir mi trabajo en dos partes. En la primera, estudiaré la relación de Jesús con el pueblo y cómo esa relación explica lo que Jesús dijo y por qué lo dijo. En la segunda parte, intentaré analizar (en la medida de lo posible) cuándo, cómo y por qué la teología se distanció del pueblo, con las consecuencias negativas que esto tuvo, sobre todo, para la teología misma.

## 1. Jesús y el pueblo

### 1.1. Vocabulario

El Nuevo Testamento utiliza cuatro términos para referirse al *pueblo*. El más frecuente es *óchlos* (pueblo, muchedumbre, gente), que aparece sólo en los

evangelios y en el libro de los Hechos: 175 veces<sup>2</sup>. En 162 ocasiones, los autores del Nuevo Testamento utilizan *éthnos* (multitud, pueblo, nación), que se encuentra 43 veces en Hechos y 54 en las cartas paulinas. Es importante recordar que este término aparece aproximadamente en 1000 pasajes de los LXX. De ahí que alrededor de 40 textos son citas del Antiguo Testamento<sup>3</sup>. El sustantivo *laós* (pueblo) se repite 141 veces en el Nuevo Testamento, de ellas 84 en Lucas (evangelio y Hechos), lo que indica obviamente que se trata de un concepto importante en la teología de este autor<sup>4</sup>. Finalmente, *dêmos* (pueblo, país) es un término secundario en el Nuevo Testamento, ya que se encuentra sólo en cuatro textos del libro de los Hechos (12, 22; 17, 5; 19, 30. 33)<sup>5</sup>. Así, pues, los términos que nos interesa analizar son *óchlos*, *éthnos* y *laós*.

Ante todo, es importante caer en la cuenta de que la exégesis y la teología han dedicado más atención a *laós* y *éthnos* que a *óchlos*<sup>6</sup>. Los temas teológicos del "pueblo de Dios" y de la relación de Israel y la Iglesia con los demás pueblos o "naciones" (gentiles) han acaparado el interés de los estudios bíblicos y de la teología, de manera que el asunto de las multitudes que se acercaban a Jesús para escucharle no ha parecido una cuestión importante a la mayor parte de los exegetas y teólogos.

2. En el Apocalipsis aparece cuatro veces (7, 9; 17, 15; 19, 1. 6). Pero, en esos textos, ya no se trata del *pueblo*, en el sentido que aquí se pretende analizar. En ellos se habla de la *muchedumbre* innumerable ante el trono de Dios. En Ap 17, 15 se refiere a *masas* en general. Para un análisis más amplio de este término, cfr. R. Meyer, P. Katz, *óchlos*: TWNT Vol. V, pp. 582 ss; H. Bietenhard, "Pueblo", en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, Salamanca, 1983, pp. 445-446.
3. Cfr. G. Bertram, K. L. Schmidt, *éthnos*: TWNT Vol. II, pp. 362ss; H. Bietenhard, "Pueblo", en *op. cit.*, pp. 438-442; M. Noth, "Gott, König, Volk im Alten Testament", *ZThK* 47, 1950, pp. 157 ss; J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart, 1959; *Id.*, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh, 1930; *Id.*, *Teología del Nuevo Testamento*, Vol. I. Salamanca, 1985, pp. 286-288.
4. Cfr. H. Strathmann, R. Meyer, *laós*: TWNT Vol. IV, pp. 29ss; K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. IV, Salamanca, 1978, pp. 240-242. 480-510; K. Rahner, "Pueblo de Dios", en *Sacramentum Mundi*, Vol. V, pp. 700-704. Entre las palabras características de la obra de Lucas, está precisamente *laós*. Cfr. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, Vol. I, Madrid, 1986, p. 188.
5. Relacionados con este término, están los verbos: *ekdêméō* (emigrar, estar exiliado) y *endêméō* (estar en casa, estar en la patria), que aparecen sólo tres veces en 2Cor 5, 6 ss.
6. Por ejemplo, es significativo que en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, de G. Kittel, se dediquen sólo ocho páginas a *óchlos* (Vol. V, pp. 582-590), mientras que *laós* ocupa veintiocho páginas (Vol. IV, pp. 29-57). La atención de la teología se ha centrado en el tema del *pueblo de Dios*. Cfr. K. Rahner, "Pueblo de Dios", en *Sacramentum Mundi*, Vol. V, pp. 700-704, con amplia bibliografía en col. 704. En el mismo sentido, J. Blinzler, "Volk Gottes", en *Lex. für Theol. und Kirche*, Vol. X, pp. 845-847. En el mismo volumen (col. 835-837), el artículo de G. Ernecke, "Volk", trata sólo los aspectos políticos y sociológicos del término. También resulta significativo que en el clásico *Diccionario de la Biblia*, de H. Haag (col. 1602), sólo se hace mención de *laós* y *éthnos*, ya que *óchlos* ni se menciona.

El sustantivo *éthnos* se puede traducir por "masa", "multitud"<sup>7</sup>, pero se suele entender como expresión propia de "nación". En el Nuevo Testamento, cuando se usa en plural (*éthne*), se aplica ciertamente a los "paganos" (Mt 4, 15; 20, 25; Lc 21, 24; Hech 4, 25; 7, 7; 13, 19; Rom 1, 5; Gal 3, 8; Ap 10, 11; 14, 8; 15, 3). En los escritos de Pablo, el término *éthne* se contraponen a los cristianos (1Cor 5, 1; 12, 2; *cfr.* 1Pe 2, 12), si bien hay casos en los que se refiere a los creyentes que provenían del paganismo (Rom 11, 23; Gal 2, 12; Ef 3, 1)<sup>8</sup>. En la teología de Pablo, tiene una significación destacada la vocación y la misión de este apóstol para anunciar el evangelio a los paganos (1Tes 2, 16), como llamamiento divino liberador de los legalismos judíos (Gal 1, 16; 2, 7-9; Rom 1, 5).

Por lo que respecta a *laós*, hay que hacer tres indicaciones. En primer lugar, en los evangelios se utiliza a veces esta palabra de manera que viene a ser equivalente de *óchlos*, por ejemplo: Lucas 7, 29 y 7, 24; Lucas 8, 45 y 8, 47; o también hay textos en los que un evangelista usa *laós* donde otro evangelio pone *óchlos* (Lc 19, 48 y Mc 11, 18; Lc 20, 45 y Mt 23, 1; etc). En segundo lugar, abundan los pasajes en los que *laós* se refiere al pueblo de Israel (Mt 2, 4; 21, 23; Lc 19, 47; Hech 4, 9; Rom 11, 1 s; 15, 10; etc). Finalmente, en la teología del Nuevo Testamento, como sabemos, se afirma que el título de Israel, como *laós* de Dios, pasó a la "Iglesia cristiana" (2Cor 6, 16; *cfr.* Lev 26, 12; Rom 9, 25; *cfr.* Os 1, 10; Tit 2, 14; 1Pe 2, 9)<sup>9</sup>.

La conclusión que parece deducirse con suficiente claridad de este breve análisis del vocabulario sobre el "pueblo" es que, si se trata de estudiar la relación de Jesús con la gente, con las multitudes, el término de referencia preferente ha de ser *óchlos*. Porque ésta es la palabra que los evangelios utilizan constantemente cuando hablan de este asunto. De hecho, este término se repite 50 veces en Mateo, 38 en Marcos, 41 en Lucas y 20 en Juan<sup>10</sup>. Y aunque es verdad que Lucas usa también, algunas veces, *laós* (como ya he dicho), es frecuente que, en este autor, tal palabra equivale a *óchlos*<sup>11</sup>. Por lo demás, la frecuencia de *laós* en la obra de Lucas parece explicarse por la teología de la "historia de la salvación" que desarrolla este autor<sup>12</sup>. Por lo tanto, hablar de la relación de

7. K. L. Schmidt, *éthnos*: TWNT Vol. II, p. 369.

8. *Cfr.* H. Bietenhard, *op. cit.*, p. 441.

9. *Cfr.* H. Bietenhard, *op. cit.*, pp. 444-445.

10. *Cfr.* H. Balz, *óchlos*, en H. Balz, G. Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. II, Salamanca, 1998, p. 604.

11. Concretamente, en los textos que hablan del pueblo (las multitudes), que escucha a Jesús, el *laós* de Lucas corresponde al *óchlos* de Mateo y Marcos en los siguientes textos: Lc 6, 17 = Mt 4, 25; Lc 7, 1 = Mt 8, 1 (equivalencia probable); Lc 19, 48 = Mc 11, 18; Lc 20, 45 = Mc 12-37.

12. Como es sabido, según la interpretación de H. Conzelmann, Lucas concibe su obra como expresión de la historia de la salvación, dividida en tres fases: 1) el tiempo de Israel; 2) el tiempo de Jesús; 3) el tiempo de la Iglesia perseguida hasta la parusía final. *Cfr.* una exposición y discusión de esta teoría, en J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, Vol. I, pp. 303-322. Ahora bien, de acuerdo con esta interpretación, la

Jesús con el pueblo equivale básicamente a hablar de la relación de Jesús con el *óchlos*<sup>13</sup>.

## 1.2. El "pueblo" en la sociedad en que vivió Jesús

Si los evangelistas prefirieron la palabra *óchlos* para referirse a las gentes que acudían a escuchar a Jesús y entre las que Jesús andaba, sin duda alguna eso no ocurrió por casualidad. Es claro que los redactores de los evangelios sabían muy bien lo que esa palabra significaba. De manera que ese significado constituye un elemento esencial del mensaje que los evangelios quisieron transmitir. Ahora bien, *óchlos* era el término con el que se designaba (en tiempos de Jesús) a la *muchedumbre del pueblo, el gentío*, es decir, los ciudadanos en general, en contraposición especialmente a los dirigentes, los nobles y la clase superior. Como se ha dicho muy bien, el *óchlos* era "la *masa* carente de orientación y caudillaje, la *plebe* carente de significado político e intelectual"<sup>14</sup>. Era lo que hoy llamamos el *populacho*<sup>15</sup>.

Y así consta en los evangelios. En efecto, *óchlos* es la multitud (Mt 4, 18; Lc 4, 42) que padece enfermedades y posesiones diabólicas (Mt 8, 16; Lc 4, 40-41), es decir, "dolencias" y "enfermedades" (Mt 8, 17; cfr. Is 53, 4). Las gentes que "andaban maltrechas y derrengadas como ovejas sin pastor" (Mt 9, 36; Mc 6, 34), personas que ni podían "vestirse con elegancia" (Mt 11, 7-8) ni permitirse "vivir en el lujo" (Lc 7, 24-25). Más concretamente, eran los pobres que no tenían qué comer y a los que Jesús alimenta (Mc 6, 45; Mt 14, 19; Lc 9, 11; Jn 6, 2. 5. 22. 24), de manera que "venían de lejos" y "en ayunas", con peligro de "desfallecer en el camino" (Mc 7, 2; Mt 15, 32). En definitiva, las multitudes que, según los relatos evangélicos, constituyeron "el trasfondo anónimo sobre el que se desarrolló la actividad de Jesús"<sup>16</sup>.

Ahora bien, como es bien sabido actualmente, la situación de estas gentes desde el *punto de vista socio-económico* era extremadamente dura y en no pocos casos incluso desesperada. No olvidemos que la actividad de Jesús según los sinópticos se desarrolló en Galilea, es decir, en una sociedad agraria del siglo primero. Y como acertadamente ha hecho notar G. E. Lenski, "hay un hecho que

---

teología de Lucas concede una especial importancia a Israel y a la Iglesia como "pueblo de Dios" (*laós tou Theou*). Cfr. J. Jervell, *The Divided People of God: The Restoration of Israel and Salvation for the Gentiles*, en *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, Mineápolis, 1972, pp. 41-47. Pues bien, en esta teología, es claro que encajaba mejor (al menos en ciertos casos) la palabra *laós* que el simple *óchlos*.

13. Una cuestión distinta sería analizar la postura de Jesús con respecto a los "otros pueblos" o a las "naciones" (*éthne*). Un resumen suficiente de esta problemática, en J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Vol. I, pp. 286-288.
14. R. Meyer: *TWNT* Vol. V, p. 582.
15. H. Bietenhard, *op. cit.*, pp. 445. Para más información, cfr. P. Zingg, *Das Wachsen der Kirche*, Göttingen, 1974, pp. 61-63. Más bibliografía, en *TWNT* Vol. X, p. 1208.
16. R. Meyer: *TWNT* Vol. V, p. 586.

se les queda grabado prácticamente a todos los observadores de las sociedades agrarias... Ese hecho es la *marcada desigualdad social*<sup>17</sup>. Esta desigualdad, explicada de una manera muy resumida, estaba marcada por el "abismo" que separaba a las clases superiores (dirigentes, gobernantes, sacerdotes, subalternos y comerciantes) con respecto a las clases inferiores, que eran la inmensa mayoría de la población. Concretamente, eran, ante todo, los *campesinos*, jornaleros o personas que poseían un pequeño terreno con el que no pasaban de una agricultura de mera subsistencia. En un estrato inferior, estaban los *artesanos*, gentes que se reclutaban entre las filas de los campesinos desposeídos y los hijos de éstos, carentes de derechos hereditarios. Sin duda Jesús perteneció a esta clase de personas<sup>18</sup>, que vivían por debajo del nivel de la mera subsistencia, es decir, pasaban hambre o carecían de medios muy básicos para llevar una vida soportable. Por último, estaba la clase de los *despreciables*<sup>19</sup>, o sea "aquellos a los que no vale la pena tomar en cuenta"<sup>20</sup>, que en circunstancias normales eran un cinco o un diez por ciento aproximadamente de la población. De esta gente dice Lenski que "estaba formada por una gran diversidad de individuos, entre los que cabría enumerar a los pequeños delincuentes y criminales, los mendigos, los subempleados itinerantes o sin trabajo fijo, y en general a cuantos se veían obligados a vivir de su ingenio o de la caridad pública"<sup>21</sup>. Está fuera de duda que cuando los evangelios hablan del *óchlos*, el "populacho", se refieren a estas clases inferiores. De ellas hay que decir, además, que eran los últimos, no sólo por su ínfima condición socio-económica, sino también por su situación cultural. Es verdad que F. Josefo asegura que los judíos se preocupaban por la educación de los niños "como el asunto más importante de toda nuestra existencia"<sup>22</sup>. Pero también es cierto que, por lo menos hasta los tiempos de la Misná, es decir, hasta el siglo II d. C., los judíos no tuvieron escuelas elementales<sup>23</sup>. En vida de Jesús, lo que sabemos del *óchlos* es que era

17. G. E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, New York, 1966, p. 210. Cfr. J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994, p. 80.

18. En Mc 6, 3, se dice que en Nazaret se conocía a Jesús como *tékton*, palabra que parece indicar el oficio de trabajador de la construcción, aunque hay testimonios del siglo II, que apuntan, más bien, en el sentido de obrero que hacía arados y yugos. Cfr. J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, Salamanca, 1986, p. 268.

19. En la clasificación de Lenski, entre los artesanos y los despreciables, se situaban los *impuros y degradados* (*op. cit.*, p. 281). Pero, en la sociedad judía del tiempo de Jesús, este grupo estaba caracterizado, más que por su situación socio-económica, por motivos propiamente religiosos, como en seguida explicaré.

20. J. D. Crossan, *op. cit.*, p. 82.

21. *Op. cit.*, p. 281.

22. C. Apion, I, 12 (60); *De Leg.*, 31 (210). Citado por E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Vol. II, Madrid, 1985, p. 543.

23. E. Schürer, *op. cit.*, p. 544.

gente que desconocía la Ley, como atestigua el evangelio de Juan (7, 49). O sea, ni sabían leer, ni parece que aprendieran de memoria la Torá<sup>24</sup>.

Desde el *punto de vista religioso*, sabemos que los israelitas, en tiempo de Jesús, se dividían en dos categorías de personas radicalmente contrapuestas. Se trataba, por una parte, del *haber*, el hombre puro, el intachable; por otra parte, el *'am-ha'ares*, el impuro, el contaminado<sup>25</sup>. La separación entre ambos grupos era tal que, por ejemplo, la escuela de Sammay decía: "No se han de vender aceitunas más que a un *haber*". A lo que añadía la escuela de Hillel: "También (se han de vender) a todos los que pagan los diezmos"<sup>26</sup>. Más aún, la incomunicación llegaba hasta el extremo de que "si la mujer de un *haber* deja que la mujer de un *'am-ha'ares* muele en el molino de su casa, si el molino se para, la casa queda impura"<sup>27</sup>. Todo esto quiere decir que todos los que, en aquella sociedad, no se sometían escrupulosamente hasta el último detalle de las mil interpretaciones, que los estudiosos de la Torá daban sobre cada punto de la Ley, eran tenidos por gente despreciable y se veían marginados y rechazados, hasta el extremo de no gozar de los mismos derechos que los ciudadanos considerados como "normales"<sup>28</sup>. Naturalmente, en la categoría de los impuros y despreciables, los *'amme-ha'ares*, se veían incluidos los incultos e ignorantes. En este sentido, Hillel decía: "Un hombre ignorante no puede ser piadoso"<sup>29</sup>. Y solía decir también: "A más estudio de la Torá, más vida; a más investigación, más sabiduría; a más consejo, más comportamiento razonable... Todo el que adquiere conocimiento de la Torá, adquiere vida para el mundo futuro"<sup>30</sup>. Ahora bien, estando así las cosas, se comprende que los sumos sacerdotes y los fariseos (Jn 7, 45) despreciaran al "pueblo" (*óchlos*) porque "no conoce la Ley y está maldito" (Jn 7, 49). Lo cual quiere decir que, para los dirigentes religiosos (*archóntes ek tôn pharisaíon*) (Jn 7, 48), *pobreza, ignorancia y maldición divina* eran tres cosas que iban inevitablemente juntas. Por eso, los estudiosos de los evangelios tienen toda la razón del mundo cuando nos hacen caer en la cuenta de que, en la

24. El objetivo de la educación, en aquella sociedad, era el aprendizaje de la Ley. Y aunque Schürer apunta que "parece, sin embargo, que ya en tiempos de Jesús proveía la comunidad a la educación de los jóvenes mediante la creación de escuelas" (*op. cit.*, pp. 543-544), es muy dudoso que tal educación alcanzara a los pobres. Ni hay seguridad de tales escuelas antes del siglo II, como afirma el mismo Schürer (*op. cit.*, p. 544).

25. Información sobre estos grupos en E. Schürer, *op. cit.*, pp. 503-506. Esta clasificación se daba ya en tiempo de Jesús, puesto que, en este sentido, se citan testimonios de la escuela de Hillel y de la de Sammay, que son ciertamente del tiempo de Jesús.

26. *Dem.* 6, 6. Citado por E. Schürer, *op. cit.*, p. 504.

27. *Toh.* 7, 4. Citado por E. Schürer, *op. cit.*, p. 505.

28. Esta cuestión ha sido ampliamente estudiada, como se sabe, en el excelente libro de J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977.

29. *Abot* 2, 6. Citado por E. Schürer, *op. cit.*, p. 539.

30. *Abot* 2, 7. Citado por E. Schürer, *op. Cit.*, p. 539.

sociedad del tiempo de Jesús, *óchlos* y *'am-ha'ares* eran palabras que incluían, de hecho, a las mismas personas<sup>31</sup>.

En resumen, cuando los evangelios nos dicen insistentemente que el "pueblo" (la "multitud") se acercaba a Jesús para escucharlo; cuando repiten, de distintas maneras, que Jesús acogía a aquellas gentes y les dedicaba su tiempo, su palabra y sus preocupaciones<sup>32</sup>, en realidad, lo que se nos dice es que Jesús entendió su misión, en este mundo, como un destino necesariamente vinculado a la situación, no sólo de los pobres, sino además (lo que es más fuerte) de los miserables, los ignorantes y los malditos por parte de la religión establecida. Más aún, todo esto quiere decir, en definitiva, que el mensaje de Jesús resulta un mensaje sencillamente ininteligible si se desvincula del hecho básico que los evangelios repiten una y otra vez, a saber: que quienes entendieron aquel mensaje, y se entusiasmaron con él, fueron precisamente las gentes de la más baja condición económica, cultural y religiosa.

### 1.3. ¿Quién acogió el mensaje de Jesús?

Lo primero que cualquiera se encuentra, al leer los evangelios sinópticos, lo más claro y lo que más se repite en ellos, es que la enseñanza y la actividad de Jesús encontraron inmediatamente una acogida, tan masiva y tan entusiasta, por parte de la "gente", que resulta llamativa la insistencia de los relatos evangélicos en este sentido. Obviamente, si tales relatos se organizaron y se redactaron destacando de manera tan repetida la acogida del "pueblo", sin duda alguna es que los evangelistas comprendieron que ese hecho es determinante a la hora de entender el mensaje de Jesús.

No estoy exagerando. El evangelio de Marcos, desde el primer relato sobre la actividad de Jesús (enseñanza en la sinagoga de Cafarnaún; Mc 1, 21-27), indica que "su fama se extendió inmediatamente por todas partes, llegando a

31. R. Meyer: *TWNT* Vol. V, pp. 588-590; H. Bietenhard, *op. cit.*, p. 446. De ahí que J. Jeremias, afirma: "Resumiendo, pues, podríamos afirmar que los seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima: los *'amme ha'arâç*, los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, según las convicciones de la época, la puerta de acceso a la salvación", *Teología del Nuevo Testamento*, Vol. I, 3, p. 137.

32. Los evangelios llegan a decir que a Jesús "se le conmovieron las entrañas" (Mc 6, 34; Mt 9, 36), ya que ése es el sentido exacto del verbo *splanchnísomai*, que viene de *splánchna* = vísceras. Es la actitud típica de la compasión mesiánica (Mc 1, 41; 6, 34; 8, 2; 9, 22; Mt 14, 14; 20, 34; Lc 7, 13). Se trata de la "emoción humana" que caracterizaba a Jesús. Lo mismo que el buen samaritano "sintió compasión" ante el sufrimiento del moribundo (Lc 10, 33) o el padre ante el hijo que se le había perdido (Lc 15, 20): "La actitud básica y decisiva de toda acción, que, por ser fundamentalmente humana, es esencialmente cristiana. Cfr H. Köster, *splanchnon*: *TWNT* Vol. VII, p. 553.

todo el territorio circundante de Galilea" (Mc 1, 28). Y enseguida, el mismo evangelio dice que, "cuando se puso el sol" (Mc 1, 32), "la ciudad entera estaba congregada a la puerta" (Mc 1, 33). Más aún, a la mañana siguiente, cuando aún era de madrugada (Mc 1, 35), Pedro acude a Jesús para decirle: "¡todo el mundo te busca!" (Mc 1, 37). Esto es sólo el comienzo. Porque las alusiones al gentío, que constantemente se agolpa en torno a Jesús, se repiten una y otra vez en los tres sinópticos hasta el relato mismo de la pasión, es decir, hasta el final de la vida de Jesús<sup>33</sup>. Quiero decir con esto que la acogida multitudinaria al mensaje de Jesús no fue cosa del primer momento. Ni se cortó o disminuyó, como algunos dicen, a partir de la llamada "crisis galilea". Como ha dicho acertadamente J. Sobrino, "la historicidad de la crisis galilea no puede consistir en el abandono de las multitudes, tal como lo pretende Ch. Dodd"<sup>34</sup>. Porque, según el excelente análisis de R. Aguirre, "el capítulo 6 de Juan no supone un giro en la actitud de la gente ni una disminución de su eco popular"<sup>35</sup>. Más bien, la acogida popular es lo que hace que Jesús resulte peligroso para los dirigentes religiosos de Israel. "De hecho, su entrada en Jerusalén tiene lugar entre la alegría de la gente (Mc 11, 8-10). Durante las discusiones de la última semana en el templo, las autoridades quieren detenerlo, pero el pueblo lo apoya y es su mejor protección (Mc 12, 12; 14, 2). En un texto de singular importancia histórica, referido al final del ministerio de Jesús, se afirma que, precisamente, el eco popular que suscita es lo que lo convierte en peligroso porque puede dar pie a la intervención de los romanos (Jn 11, 47-54). La detención se realizará aprovechando la noche y la oportunidad para encontrar a Jesús solo, gracias a la traición de uno de los suyos (Mc 14, 43-50 par)"<sup>36</sup>. Es indudable, por tanto, que la aceptación masiva del mensaje que presentaba Jesús se mantuvo del principio al fin<sup>37</sup>. Dicho de otra manera, desde el primer momento se produjo una profunda sintonía entre lo que Jesús expresaba (con sus palabras y sus hechos) y lo que el pueblo percibía y, sin duda, estaba esperando y necesitando.

Ahora bien, cuando aquí se habla de "acogida multitudinaria", de "aceptación masiva", en realidad, ¿de quién estamos hablando? O dicho de manera más directa: ¿quiénes fueron los que acogieron y aceptaron el mensaje de Jesús?

33. Mc 1, 45; 2, 2; 3, 7-8. 20. 32; 4, 1; 5, 21. 24. 31; 6, 31. 34. 56; 8, 1. 8; 9, 14; 10, 1. 46; 11, 8. 32; 12, 12; Mt 4, 24-25; 8, 1; 9, 8. 35-36; 12, 15. 46; 13, 2; 14, 13; 15, 30. 32. 39; 19, 2; 20, 29; 21, 8. 11. 46; 22, 33; Lc 4, 37. 42; 5, 1. 15. 19; 6, 17-19; 7, 11; 8, 19. 42; 9, 11-12. 37; 11, 29; 12, 1; 13, 17; 19, 2-4. 37. 48; 20, 19. 45.

34. J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, San Salvador, 1996 (3 ed.), p. 261.

35. R. Aguirre, "Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan", *Estudios Eclesiásticos* 218-219, 1980, p. 1068.

36. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, 51. Cfr. J. Sobrino, *op. cit.*, p. 261.

37. Cfr. R. Aguirre, "Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos", en *Estudios de Biblia y Oriente*, Salamanca, 1981, pp. 259-282.

Hay un dato inicial que resulta elocuente: en los primeros capítulos de su relato, cada uno de los sinópticos resume en un breve sumario el efecto que produjo lo que Jesús decía y hacía (Mc 3, 7-8; Mt 4, 23-25; Lc 6, 17-19)<sup>38</sup>. Lo que menos interesa en estos sumarios, me parece a mí, es precisar dónde estaba cada una de las regiones que se enumeran y lo que eso puede significar<sup>39</sup>. Lo que importa es saber lo que los evangelistas quieren decir, sobre el mensaje de Jesús, cuando detallan (incluso exageradamente) el efecto que tal mensaje produjo. Pues bien, lo más inmediato que obviamente quieren decir es que la enseñanza de Jesús<sup>40</sup> y su actividad, aliviando el sufrimiento humano<sup>41</sup>, eran cosas que *se entendían* y que *respondían a las carencias y necesidades* de los que escuchaban aquello y se beneficiaban de aquello. Esto es evidente. Pero la cuestión es: ¿quiénes eran, en concreto, los que “se abalanzaban sobre él para tocarlo” (Mc 3, 10), los que se apretaban junto a Jesús hasta “oprimirle” (Mc 3, 9), los que “hablaban de él por toda Siria” (Mt 4, 24)? La respuesta uniforme de los tres evangelios es clara y concreta: el *óchlos* (Mc 3, 9; Mt 4, 25; Lc 6, 17. 19). Es claro que esa palabra, en los tres sumarios, no es meramente *redaccional*, en el sentido de decir que allí había mucha o poca gente, sino que es un término estrictamente *teológico*, ya que indica, no sólo la “cantidad” de gente que acogía el mensaje, sino además (y sobre todo) la “calidad” de aquella gente, es decir, *qué clase de personas* fueron los que en seguida, antes que ningunos otros, entendieron lo que Jesús quería decir, los que se interesaron por aquello y los que aceptaron lo que decía y lo que hacía, hasta el entusiasmo más desbordante. Ahora bien, habría que estar ciegos para no darse cuenta de que los evangelios, al indicar que fue el *óchlos* el que “comprendió” y “aceptó” el mensaje de Jesús, en realidad, antes que de los *destinatarios*, de lo que están hablando es del *mensaje* mismo. Porque lo más obvio que ahí se dice es que Jesús expresaba y transmitía algo que entendían los pobres, los analfabetos y los miserables de aquella sociedad. Nunca se dice en los evangelios que los intelectuales (letrados), los observantes (fariseos), los hombres de la religión (sacerdotes), los ricos y los bien situados, social o políticamente, entendieran o aceptaran el mensaje. Este hecho, sin duda alguna, *viene a ser constitutivo del mensaje*. En esto, me parece a mí, está lo más fuerte y lo más profundo que afirman esos textos.

38. Por supuesto, no son éstos los únicos sumarios que se encuentran en los sinópticos. Hay otros más resumidos. Por ejemplo: Mt 4, 17; Mc 1, 14-15. 39; Lc 4, 14-15; etc. Si indico estos tres, es porque son, sin duda, los más amplios y destacados.

39. Véase, por ejemplo, J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, vol. I, pp. 155-157. *Id.*, *Das Matthäusevangelium*, Vol. I, Freiburg, 1986, pp. 108-109.

40. Mateo indica que “Jesús fue recorriendo Galilea entera, enseñando en la sinagogas de ellos, proclamando la buena noticia del reino” (Mt 4, 23). Y Lucas señala que “habían venido a escucharle” (Lc 6, 18).

41. Es lo más evidente que quieren indicar las repetidas afirmaciones de que curaba “todo achaque y enfermedad” (Mt 4, 23), las expulsiones de demonios (Mt 4, 24; Lc 6, 18; Mc 3, 11), el que “toda la gente trataba de tocarle porque salía de él una fuerza, y curaba a todos” (Lc 6, 19; Mc 3, 10).

Para convencerse de ello, ayudará tener presente que los tres sumarios están situados, por los autores respectivos, en momentos muy significativos y hasta determinantes de cada relato evangélico. En efecto, Mateo coloca su sumario inmediatamente antes del sermón del monte, indicando dos veces seguidas que los oyentes eran las "multitudes" (*óchloi polloí*: Mt 4, 25; 5, 1)<sup>42</sup>. Es verdad que el mismo Mateo añade que "se le acercaron sus discípulos" (*prosêlthan autô oi mathetaí*) (Mt 5, 1). Pero aquí ha de tenerse en cuenta que el verbo *prosêrchomai*, frecuente en Mateo, no tiene más alcance que el simple hecho de acercarse a alguien, de manera que lo mismo puede indicar proximidad humana que hostilidad<sup>43</sup>. Por otra parte, el mismo Mateo concluye así el sermón del monte: "Al terminar Jesús este discurso, las multitudes (*oi óchloi*) estaban impresionadas de su enseñanza, porque les enseñaba con autoridad, no como sus letrados" (Mt 7, 28-29). Y en seguida añade: "Al bajar del monte lo siguieron grandes multitudes de gente" (*óchloi polloí*). En definitiva, el sermón del monte, según el relato de Mateo, está enmarcado por el "pueblo": al comienzo, como oyente del mensaje; al final, como el destinatario que acoge ese mensaje. En otras palabras, por más desconcertante que parezca, según el evangelio de Mateo, fue el *óchlos*, el "populacho", el que se enteró del sermón del monte hasta quedar impresionado y el que aceptó tal enseñanza, como explicaré más adelante.

El sumario de Lucas (6, 17-19), lo mismo que el de Mateo, está situado inmediatamente antes de las bienaventuranzas (Lc 6, 20-26). En él se dice literalmente que estaban con Jesús "una gran muchedumbre de discípulos" (*óchlos polys mathetón*) (Lc 6, 17). Aquí *óchlos* tiene el sentido de "multitud" <sup>44</sup>. Y

---

42. No está demostrado, ni creo que resulte fácil demostrar, que, en Mateo, *laós* equivale a *óchlos*, de manera que ambas palabras sean intercambiables. Por eso me parece que hablar del "pueblo de Dios" (*Gottesvolk*), en el caso de Mt 5, 1, es más el efecto de la idea teológica de "pueblo de Dios" que el resultado de lo que da de sí la exégesis estricta del texto. En este sentido, no me parece del todo correcto el análisis que se hace de la introducción al sermón del monte. Cfr. por ejemplo, J. Gnllka. *Das Matthäusevangelium*. Vol. I, pp. 109-110.

43. De hecho, en el evangelio de Mateo, "se acercan" a Jesús, no sólo los discípulos, sino también: el diablo (4, 3), los ángeles (4, 11), un leproso (8, 2), un militar romano (8, 5), un escriba (8, 19), un magistrado (9, 18), una mujer enferma (9, 20), unos ciegos (9, 28), algunos fariseos y escribas (15, 1), mucha gente (15, 30), los fariseos (16, 1), un hombre (17, 14), unos fariseos (19, 3), un individuo (19, 16), la madre de los Zebedeos (20, 20), unos ciegos y cojos (21, 14), los sumos sacerdotes (21, 23), unos saduceos (22, 23), una mujer (26, 7), Judas cuando lo va a traicionar (26, 49), los que lo arrestaron (26, 50). Por tanto, el verbo indica, no sólo acercamiento, sino también hostilidad. Cfr. J. Schneider, *TWNT Vol. II*, pp. 682-683.

44. Como en Lc 5, 29: "una multitud de publicanos"; Jn 12, 17: "una multitud de judíos"; Hech 6, 7: "una multitud de sacerdotes". Menos en estos casos, *óchlos* indica siempre el "pueblo".

Lucas añade que "habían venido a escucharle" (Lc 6, 18) Como se ha dicho muy bien, en eso está "el principal énfasis del sumario": en la actitud de la multitud de discípulos para escuchar a Jesús<sup>45</sup>. Lucas inicia el relato de las bienaventuranzas con estas palabras: "Jesús, dirigiendo la mirada a sus discípulos, dijo" (Lc 6, 20). Parece, por tanto, que el discurso de las bienaventuranzas (Lc 6, 20-49) va dirigido específicamente a los discípulos<sup>46</sup>. Pero aquí es determinante tener presente que, cuando termina todo el sermón (Lc 6, 20-49), Lucas continúa así: "Cuando terminó todo este discurso (*pánta ta rémata*) que destinaba al pueblo" (*eís tas akoás tou laou*) (Lc 7, 1)<sup>47</sup>. Y no se olvide lo que ya antes indiqué, a saber: que *laós* equivale a *óchlos*, en el vocabulario de Lucas, concretamente en este caso, ya que enseguida dice que quien lo seguía era el "pueblo" (*óchlos*) (Lc 7, 9). Por lo tanto, también en el evangelio de Lucas, es el pueblo el que escucha el sermón de las bienaventuranzas. Y, como después explicaré, es el pueblo el que acoge y acepta ese mensaje.

Por último, el sumario de Marcos (3, 7-8) dice dos veces seguidas que acudió a Jesús "una enorme muchedumbre" (*poly plêthos*). La designación de la "muchedumbre" como *plêthos* no ocurre en Marcos nada más que en este caso<sup>48</sup>. Pero el texto califica enseguida a esa "muchedumbre" como *óchlos* (Mc 3, 9). De nuevo, pues, en la tradición sinóptica el sumario de lo que fue la predicación y la actividad de Jesús se centra en el "pueblo" y al "pueblo" se dirige. Pero en el evangelio de Marcos no es esto lo más significativo. Lo importante es que Marcos sitúa este sumario inmediatamente después de una larga sección (Mc 1, 21 - 3, 6) en la que cuenta los enfrentamientos y conflictos que provoca el anuncio del reino (Mc 1, 15): desde la confrontación con los letrados, con motivo de la expulsión de los demonios (Mc 1, 21-27), hasta la curación del manco en la sinagoga, que le cuesta a Jesús la condena a muerte (Mc 3, 1-6). Por lo tanto, al leer los tres primeros capítulos del evangelio de Marcos, encontramos lo siguiente: ante todo, un breve sumario, en el que se resume el proyecto de Jesús y su actividad, el anuncio de la "buena noticia", que era la proclamación del reino (Mc 1, 14-15); en segundo lugar, los conflictos

45. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, Vol. II, p. 585.

46. Así, concretamente, J. A. Fitzmyer, *op. cit.*, p. 591.

47. No entiendo cómo Fitzmyer traduce: "Cuando terminó su discurso ante la gente...". *Op. cit.*, 627. Es verdad que en griego la preposición *eís* puede equivaler a *én* (M. Zerwik, *Graecitas Biblica*, Roma 1966, n. 99, p. 33). Pero, si, en este caso, pone *akoé* = oído, oreja, es obvio que el texto se ha de traducir como "el discurso *para* que lo oyera el pueblo", es decir, el discurso *destinado* al pueblo.

48. En Lucas es frecuente: Lc 1, 10; 2, 13; 6, 17; 8, 37; 19, 37, 23, 1. 18, 27; Hech 2, 6; 4, 32; 5, 14, 16; 6, 1. 2. 5. 7; 7, 17; 9, 31; 14, 1. 4; 15, 12, 30; 17, 4; 19, 9; 21, 22, 36; 23, 7; 25, 24.

49. El verbo *érchomai* con *prós* es expresión típica, en Marcos, para expresar que una persona o un colectivo busca a Jesús: "acudían a él de todas partes" (Mc 1, 45; "toda la gente acudía a él" (Mc 2, 13; "dejen que los niños vengan a mí" (Mc 10, 14).

que eso provocó inmediatamente y que consistieron en una serie de enfrentamientos con los dirigentes religiosos (Mc 1, 21-3, 6); finalmente, la respuesta que todo eso tuvo, es decir, quién respondió al mensaje del reino de Dios, habida cuenta de los conflictos que ese mensaje trajo consigo (Mc 3, 7-12). Pues bien, la respuesta, al proyecto de Jesús (presentado de esa manera, con sus inevitables conflictos, etc), fue el entusiasmo del "pueblo", que "viene" (*érchomai prós*)<sup>49</sup> a Jesús (Mc 3, 8) y hasta se le "echa encima para tocarlo" (Mc 3, 9). El acento, pues, se pone en el entusiasmo popular, en la respuesta masiva de la gente, no precisamente en los "discípulos", que sólo se mencionan para decir que le prepararon una barca (Mc 3, 9)<sup>50</sup>.

¿Quién acogió el mensaje de Jesús? Si por "mensaje" entendemos esencialmente lo central que los evangelios presentan, a saber, el anuncio del reino (Mc 1, 15)<sup>51</sup>, cuya expresión nuclear es el sermón del monte<sup>52</sup>, los tres sinópticos están de acuerdo en destacar que quien acogió el mensaje fue el "pueblo" (*óchlos*). Y, por cierto, los mismos evangelios se encargan de hacer notar que aquellas gentes estaban "impresionadas" ante lo que Jesús decía (Mc 1, 22; Mt 7, 28) o que "estaban asombrados por su enseñanza" (Lc 4, 32).

#### 1.4. La respuesta del pueblo: el seguimiento

Yo no sé por qué, cuando se trata el tema del "seguimiento de Jesús" es frecuente hablar de este asunto como cosa que se refiere a personas escogidas o selectas, los que "lo dejan todo" con excepcional generosidad, como es el caso de quienes se consagran al ministerio apostólico o entran en la vida religiosa o quizá se dedican por entero a alguna forma de apostolado que conlleva y exige renunciaciones llamativas. Es claro que los que piensan o hablan de esa manera dan pruebas sobradas de no haber leído los evangelios, comprendiendo debidamente lo que en ellos se dice. Porque una de las cosas que más llaman la atención cuando se analizan las enseñanzas evangélicas sobre el "pueblo" es, precisamente, la relación que establecen entre el *óchlos* y el "seguimiento" de Jesús.

50. No entiendo, por eso, cómo se puede afirmar, al explicar este sumario, que "los discípulos son los destinatarios especiales de su actuación". J. Gnllka, *El evangelio según Marcos*, Vol. I, p. 157.

51. La confirmación bibliográfica más reciente esta muy bien recogida por J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, 121-184. La bibliografía más completa, hasta 1986, se encuentra en A. Lindemann, "Herrschaft Gottes/Reich Gottes. Nuevo Testamento", en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XV, Berlin-New York, 1986, pp. 215-218.

52. Aunque el sermón del monte, tal como se encuentra en Mateo, sea una "composición redaccional" del evangelista, es innegable que en él se nos ha transmitido el contenido esencial del mensaje de Jesús. Cfr. G. Barth, "Bergpredigt. Nuevo Testamento", en *Theologische Realenzyklopädie*, Vol. V, Berlin-New York, 1980, pp. 603-604, con amplia bibliografía en pp. 616-618. Información más reciente, en H. D. Betz, *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen, 1985; J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, Vol. I, pp. 111-114, que califica este sermón como "discurso programático", *op. cit.*, p. 115.

En efecto, lo más llamativo en este punto concreto no es que los evangelistas afirmen que el pueblo "seguía"<sup>53</sup> a Jesús<sup>54</sup>, sino, sobre todo, *dónde* y *cómo* se afirma eso en los evangelios. En este sentido, el evangelio de Mateo es el más elocuente. Porque no sólo sitúa a las "grandes multitudes" (*óchloi polloí*) al comienzo (Mt 4, 25) y al final (Mt 8, 1) de su "discurso programático"<sup>55</sup>, sino (lo que es más determinante) que afirma en ambos textos que tales multitudes "seguían" (*ekolouthesan*) a Jesús. Y es importante caer en la cuenta de que, en momentos tan decisivos de la redacción evangélica, no se habla del "seguimiento" en relación a los "discípulos", sino precisamente al "pueblo".

Lo que ocurre es que, con demasiada frecuencia, en los estudios (exegéticos, teológicos y espirituales) sobre el "seguimiento", se toma en consideración y se analiza el verbo "seguir" (*akolouthein*) cuando se refiere a los "discípulos" (por ejemplo Mt 4, 20-22 par), pero ni se hace caso del tema cuando el que "sigue" a Jesús es el "pueblo". Seguramente esto se debe a que se parte de una idea de "seguimiento" que resulta impensable como categoría y experiencia aplicable a la "gente", a la "multitud". Porque, efectivamente, no parece que se pueda decir de las gentes sin formación y sin más características que eso, ser el ¡pobre pueblo!, que tales gentes cumplieran las complicadas exigencias del "seguimiento de Jesús". Y, sin embargo, aquí precisamente está una de las claves para comprender lo que significa el seguimiento. Y, sobre todo, para entender lo que los evangelios nos quieren decir cuando hablan de la relación del pueblo con el mensaje de Jesús.

En efecto, si nos atenemos a lo que dicen los evangelios, el seguimiento de Jesús no fue una experiencia o una exigencia reservada sólo a un grupo de selectos, los "discípulos". En este sentido, no entiendo cómo se puede seguir defendiendo lo que, hace treinta años, escribió M. Hengel: "Jesús no llamó nunca al pueblo como totalidad a 'seguirle', sino siempre y únicamente a individuos escogidos, haciéndolos discípulos suyos"<sup>56</sup>. Expresamente en contra de

53. Utilizando el verbo *akolouthein*, que es, como sabemos, el término que se repite en los evangelios para hablar del seguimiento de Jesús. Cfr. G. Kittel, *akoloutheo*; TWNT Vol. I, pp. 210-216; J. M. Castillo, *El seguimiento de Jesús*, Salamanca, 1986, con bibliografía abundante; J. Sobrino, "Seguimiento de Jesús", en C. Floristán, J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de cristianismo*, Madrid, 1993, pp. 1289-1296.

54. Esto se dice repetidas veces: Mt 4, 25; 8, 1. 10; 9, 27 (dos ciegos); 12, 15; 14, 13; 19, 2; 20, 29. 34 (dos ciegos); 21, 9; 27, 55 (muchas mujeres); Mc 2, 15 (publicanos, pecadores y discípulos, cosa que gramaticalmente es correcta); 3, 7; 5, 24; 8, 34 (el "pueblo" y los "discípulos"); 10, 32 ("los que lo seguían", distintos de los discípulos). 52 (un ciego); 11, 9; 15, 41 (las mujeres); Lc 7, 9; 9, 11. 23 (lo dijo a "todos"); 18, 43 (un ciego); 23, 27 (*poly plethos toú laoú*, pero recuérdese que *laós*, en Lucas, se suele utilizar por *óchlos*); 49 (las mujeres); Jn 6, 2; 10, 27 (las ovejas "siguen" a Jesús).

55. J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, Vol. I, p. 115.

56. M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander, 1981, p. 88. La edición original alemana es de 1968.

esta afirmación está lo que dice el evangelio de Marcos: "Convocando a la multitud (*ton óchlon*) con sus discípulos, les dijo: si uno quiere venirse conmigo (*opíso mou eltheîn*), que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y me siga" (*kai akoloutheíto moi*) (Mc 3, 34). Aquí, pues, se dice expresamente que el *óchlos* fue invitado por Jesús a "seguirle". Y para que no quede duda en el texto paralelo de Lucas se indica que Jesús dijo estas palabras "a todos" (*pros pántas*) (Lc 9, 23). Como se ha dicho acertadamente, "es difícil restringir el significado de "todos" aplicándolo únicamente al grupo entero de los discípulos"<sup>57</sup>. Por otra parte, ya advirtió Bultmann que se puede decir, casi con toda seguridad, que esta frase es máxima auténtica de Jesús <sup>58</sup>. Por lo tanto, aquí tenemos un dicho del Jesús histórico, en el que llama al pueblo (y no sólo a los discípulos) a seguirle. Pero es que, además de estas palabras expresas y clarísimas del propio Jesús, están los numerosos textos, ya citados, en los que se afirma (utilizando el verbo *akolouthein*) que el pueblo (*óchlos*) "seguía" a Jesús.

Ahora bien, yo no entiendo (ni puedo entender) en virtud de qué principio exegético el mismo verbo ("seguir" = *akolouthein*) se interpreta en unos casos como el verbo que expresa el sentido teológico, el sentido fuerte y propio que se refiere a la relación más radical del "discípulo" con Jesús, mientras que en otros casos precisamente cuando se trata del "pueblo", de la "gente", ese mismo verbo ya no tiene el significado teológico propio y se reduce a una mera expresión narrativa, que habla de lo que la "multitud" hacía, que lo mismo podía ser "seguir a Jesús" (Mt 14, 13) que "sentarse en el suelo" (Mt 14, 19). Una vez más se confirma que con demasiada frecuencia, los teólogos y la teología, cuando se encuentran con el "pueblo", pasan de largo, como el que pasa ante una cosa que no tiene significado alguno para los asuntos que se refieren a Dios. O bien puede ser que la teología (por lo general) no sabe qué hacer cuando da con el "pueblo", el pueblo a secas, la gente que va por la calle, no el "pueblo de Dios", los "pueblos paganos" o cosas así, que le resultan familiares a cualquier teólogo de oficio.

Es verdad que Martin Hengel limita el "seguimiento" a los "discípulos" porque a su juicio se ha de excluir "la interpretación de un Jesús, "líder mesiánico" del pueblo, al estilo de un Judas Galileo o Teudas"<sup>59</sup>. En eso estamos de acuerdo. Jesús no fue un agitador político de ese estilo. Ni un líder populista, como después diré. Es más, a mí me parece que el estudio de Hengel da la clave para entender por qué los evangelios repiten, tantas veces, que el pueblo "seguía a Jesús". En efecto, este autor toma como punto de partida el análisis de un texto difícil, las palabras de Jesús a uno que quería seguirle: "Sígueme y deja que los

57. J.A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, Vol. III, p. 114.

58. Cfr. R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, Oxford, 1962, pp. 81-82, citado por J. A. Fitzmyer, *op. cit.*, p. 108.

59. M. Hengel, *op. cit.*, pp. 88-89.

muerdos entierren a sus muertos" (Mt 8, 22 par). Este texto, sin duda extravagante, viene a decir, a juicio de Hengel, que el seguimiento de Jesús está por encima de lo que para cualquier judío de aquel tiempo era lo más decisivo: la observancia de la Ley. Por influjo de los jasadin y de los fariseos el último servicio a los muertos había sido enaltecido a la cima de todas las buenas obras. En este sentido, se sabe que estaba en vigor aquello de Ber 3, 1a: "Aquel ante cuyos ojos yace un difunto está exento... de todos los mandamientos enunciados en la Torá". De ahí que la obligación de participar en un cortejo fúnebre podía, incluso, suplir el estudio de la Torá<sup>60</sup>. En definitiva, se trata de comprender que la respuesta de Jesús al presunto discípulo señala la inconmensurabilidad del seguimiento frente a todas las "jerarquías de valores" y categorías humanas<sup>61</sup>, lo que conlleva obviamente que el "seguimiento" equivale a la liberación radical de todas las ataduras, que únicamente puede prosperar precisamente "donde se resquebrajan formas antiguas"<sup>62</sup>. La conclusión final de Hengel es que "la única analogía propiamente dicha, en cuanto a la vocación de los discípulos, es la vocación del Dios de Israel a los profetas del Antiguo Testamento"<sup>63</sup>. Esto supone que la llamada al seguimiento no se hizo nada más que a los discípulos, de manera que sólo después de la resurrección de Jesús "seguimiento y discipulado empezaron a ser expresión absoluta de la existencia cristiana en la comunidad"<sup>64</sup>.

En el fondo, lo que todo este razonamiento nos viene a decir es que la relación ejemplar de Jesús con alguien y de alguien con Jesús es la relación que se puede comprender y definir solamente a partir del concepto de "discípulo". Es decir, el concepto de persona "escogida" y singularmente "llamada", como lo fueron los profetas del Antiguo Testamento, lo que es tanto como decir (aunque ni se piense en eso): se trata, a fin de cuentas, de personas "selectas". Sean muchos o sean pocos, quienes pretendan relacionarse a fondo y de verdad con Jesús, tienen que contar con esto. Y esto, en última instancia, es lo mismo que decir que el "pueblo", la "multitud", la "gente", tiene que resignarse a no sé qué cristianismo de segunda categoría. Si no me equivoco, esto sería sustituir un "elitismo" por otro: Jesús habría desautorizado el pretendido elitismo de escribas y fariseos, el elitismo de los "observantes"; pero, en definitiva, para poner en su lugar el elitismo del "discipulado", el de las contadas personas que pueden "renunciar a todo", "cargar con la cruz" y así seguir a Jesús hasta el heroísmo.

Sinceramente, yo no veo que este planteamiento cuadre con el conjunto de los relatos evangélicos. Por la sencilla razón de que todo esto no está de acuerdo

60. M. Hengel, *op. cit.*, 21, que cita a St. Billerbeck IV, 560 a. En este punto no había ninguna diferencia fundamental entre judíos y no judíos: "Enterrar a los muertos fue siempre para los hombres de la antigüedad una obligación humana y religiosa a un tiempo". E. Stommel: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2. 200, *op. cit.*, p. 23.

61. M. Hengel, *op. cit.*, pp. 18-19.

62. *Op. cit.*, p. 53.

63. *Op. cit.*, p. 128.

64. *Op. cit.*, p. 128.

con lo que los evangelios dicen cuando hablan del "pueblo" y la relación de éste con Jesús. Hay una cosa en la que M. Hengel tiene toda la razón del mundo: seguir a Jesús supone y exige romper con todas las "jerarquías de valores" y categorías humanas. Para un judío del siglo primero, esto suponía romper incluso con los preceptos de la Torá. De ahí, la extravagante exigencia de Jesús según Mateo 8, 21-22/ par. Lucas 9, 59-60. Pero, cuando se dice esto, no se suele tener en cuenta que el *óchlos*, los 'amme-ha'ares, de los que hablan constantemente los sinópticos, ni eran observantes de la Torá, ni participaban en las "jerarquías de valores", que propugnaban los escribas y fariseos, ni asumían las "categorías humanas" de los que buscaban los primeros puestos en las sinagogas y en los banquetes, los saludos solemnes por las calles y ser considerados como "maestros".

Al decir esto, creo que estamos tocando una de las cuestiones más decisivas a la hora de interpretar correctamente lo que los evangelios nos quieren indicar cuando hablan del seguimiento de Jesús. El punto clave está en que las "renuncias", que plantean los evangelios, cuando presentan las llamadas al "seguimiento", se han interpretado en clave *ascética*: aceptar la pobreza que conlleva la renuncia al dinero, liberarse de afectos familiares, abrazar la mortificación que supone cargar con la cruz, etc., etc. Y todo eso, porque quien es "llamado" al seguimiento, es "elegido", es el "preferido" por el Señor para ser su "discípulo" y vivir en la "intimidad", que sólo alcanzan los "escogidos". Estas cosas se han dicho y se siguen diciendo en seminarios, noviciados, campañas vocacionales o simplemente en meditaciones a cristianos "comprometidos". Porque en eso, ni más ni menos, consiste el "discipulado", que es lo nuclear en el cristianismo. Ahora bien, todo esto ha representado una de las alteraciones más profundas que se han introducido en la existencia cristiana, y más ampliamente en la comprensión del mensaje de Jesús. Porque el evangelio no es un mensaje para "selectos". Ni el discipulado se puede entender como un "elitismo", más o menos disimulado. Todo lo contrario: aceptar el seguimiento de Jesús es lo mismo que renunciar a todo posible elitismo, a toda posible selección preferencial, a toda distinción que nos destaque sobre los demás. Por más que esa selección provenga de una ascesis todo lo generosa que se quiera.

Me explico. Cuando Jesús invita, a quienes quieran seguirle, a que "carguen con su cruz" (Mc 8, 34; Mt 10, 38; 16, 24; Lc 9, 23; 14, 27), se refería obviamente a una imagen que debía estar presente en los habitantes de la Palestina dominada por Roma. Hacía mucho tiempo, en efecto, que los judíos conocían las ejecuciones en cruz, practicadas por el poder militar romano<sup>65</sup>. Ahora bien, lo que

65. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, Vol. II, p. 26. Por tanto, no parece aceptable la interpretación de los que dicen que lo de "cargar con la cruz" sería equivalente a "cargar con el yugo". Cfr. E. Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen Studien*, en W. Elster (ed.) (Homenaje a R. Bultmann en su 70 cumpleaños), Berlin, 1954, pp. 110-129, especialmente en p. 115. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, Vol. III, p. 112. La imagen del "yugo", en la literatura del tiempo, no tiene que ver nada con la

cualquier oyente de Jesús entendía, al oír hablar de "cargar con la cruz" no era precisamente algo que se pudiera relacionar con la ascética y, menos aún, con cualquier tipo de "selección" o "elitismo". Cargar con la cruz no era nada relacionado con la religión o la espiritualidad. Tampoco se refería a heroísmos o generosidades de ninguna clase. Era, ni más ni menos, que aceptar ser tenido por uno de tantos desgraciados a los que cualquier día las autoridades romanas podían crucificar. Cargar con la cruz, por tanto, significaba alinearse con los últimos, con el *óchlos*, los 'amne-ha'ares, la multitud sin nombre y sin cualificación alguna. No era constituirse en héroe o en ejemplo ni de generosidad ni de nada, sino despojarse de todo signo de distinción y pasar a ser uno de tantos, perderse entre las pobres gentes sobre las que podía caer la maldición que anunciaba Deuteronomio 21, 22s<sup>66</sup>. Por lo demás, es seguro que Pedro (Mt 16, 22; Mc 8, 32), y con él los demás discípulos (cfr. Mc 8, 33)<sup>67</sup>, no entendieron las palabras de Jesús sobre la cruz y por eso merecieron una seria reprensión. Y no entendieron aquello hasta el punto de que les "daba miedo preguntarle" sobre semejante asunto (Mc 9, 32).

Por lo que respecta a la familia, cuando Jesús exige renunciar a ella (Mc 2, 16-20 par; Mt 10, 37; Lc 14, 26-27), incluso cuando descalifica al que pretendía despedirse de sus parientes (Lc 9, 62), la respuesta más sencilla consiste en afirmar que Jesús pide la liberación más radical de cualquier atadura familiar, hasta el punto de abandonar, de hecho, a la familia. La cosa, sin embargo, no parece tan simple. Porque se puede dudar seriamente que los discípulos entendieran y pusieran en práctica las palabras de Jesús en ese sentido. En efecto, en el mismo capítulo primero de Marcos, pocos versículos después de la llamada de Simón al seguimiento (1, 16-18), se dice que Jesús fue a la casa de éste (1, 29), donde parece que pasó la noche (cfr. 1, 35)<sup>68</sup>, de manera que ya en Marcos 2, 1; 3, 20; 9, 33 se menciona su entrada "en casa" (*en oiko*) o "en la casa" (*en tē oikia*), como el lugar familiar que Jesús frecuenta en Cafarnaún<sup>69</sup>. No parece, pues, que Simón y su hermano Andrés, abandonasen el hogar. Y en cuanto a Santiago y Juan, es seguro que siguieron estrechamente vinculados a su madre,

---

cruz. Se refería al "yugo de la Torá", cuya aceptación era presentada como la condición para la venida del reino de Dios. Cfr. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, vol. I, p. 439. Y, sobre todo, L. Jacobs, "Herrschaft Gottes/Reich Gottes. III. Judentum", en *Theologische Realenzyklopädie*, Vol. XV, p. 192.

66. Precisamente se sabe que existía el mandamiento de dar sepultura, antes de la puesta del sol, a un crucificado. Las referencias que lo confirman, en M. Hengel, *op. cit.*, p. 86, nota 77. Como también se sabe de la impresión causada por las numerosas cruces levantadas por los romanos en la Palestina judía, *op. cit.*, p. 86.
67. Cfr. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, Vol. II, p. 18; J. Ernst, "Petrusbekenntnis-Leidensankündigung-Satanswort (Mk 8, 27-33)": *Cath* 32, 1978, pp. 46-73.
68. Cfr. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, Vol. I, p. 102.
69. J. Gnilka, *op. cit.*, Vol. II, p. 64.

hasta el extremo de que los intereses maternos, por enaltecer a sus hijos, provocaron división y conflicto en el grupo de discípulos (Mt 20, 20-24). En todo caso, ni Pedro ni los demás apóstoles practicaron el seguimiento de Jesús como desprendimiento real y concreto de ataduras familiares, ya que sabemos, por el testimonio de san Pablo, que todos ellos vivían casados y llevaban a sus mujeres en los viajes (1Cor 9, 5)<sup>70</sup>. Esto supuesto, la pregunta que hay que responder es por qué Jesús insiste, de manera tan radical, en la liberación de las ataduras familiares. Si no me equivoco, creo que aquí hay que decir algo semejante a lo que explica muy bien Martin Hengel al analizar el extraño texto de no pretender ni enterrar al propio padre. No se trataba de poner en cuestión el cuarto mandamiento. Se trataba de liberarse de las ataduras que imponía la Torá. Pues algo parecido sucede aquí. Sabemos, en efecto, la importancia religiosa que tenía para los judíos, la pertenencia a la familia. Porque de esa manera se aseguraba la pureza de origen de cada sujeto. De ahí, la importancia que tenían las genealogías familiares, también para los laicos<sup>71</sup>. Porque la constatación del origen puro de una familia mediante tradiciones y notas genealógicas no tenía sólo un valor teórico; esa constatación aseguraba a la familia en cuestión los derechos cívicos que poseían los israelitas de pleno derecho<sup>72</sup>. En definitiva, nos encontramos de nuevo con lo mismo. Seguir a Jesús no era primordialmente liberarse de ataduras afectivas o emocionales. Era algo mucho más radical, pero, al mismo tiempo, mucho más humano. Se trataba de romper con las ataduras que crea cualquier pretensión de "pureza familiar" o de "limpieza de sangre". O dicho de otra manera, se trataba de no pretender ser más o estar por encima del simple pueblo, contaminado por tantas "impurezas", ya fueran "religiosas" en tiempo de Jesús, ya sean de cualquier otro tipo en los tiempos que han venido más tarde.

Y en cuanto a la renuncia a los bienes, tan fuertemente destacada en el episodio del hombre rico (Mc 10, 17-22 par), es decisivo recordar, de nuevo, que no se trata de una exigencia *ascética*, ya que semejante cosa no encajaba ni en la mentalidad de Jesús, que se contraponía por su no ascetismo a Juan Bautista (Mt 11, 18-19; Lc 7, 33-34), ni en las ideas de sus oyentes, que ciertamente no coincidían con las de los esenios y monjes del desierto<sup>73</sup>. Tampoco se trataba,

70. Literalmente, el texto dice que los apóstoles llevaban consigo "una mujer cristiana" (*adelphēn gynaika*). El término *adelphos* significa inequívocamente lo mismo que "cristiano", concretamente en 1Cor 5, 11; 6, 5. 6. 8; 7, 12. 14. 15; 8, 11. 12. 13; 9, 5; 15, 6; 16, 11. 12. 20. Obviamente, llevar consigo una mujer cristiana no podía significar otra cosa que la propia esposa. De manera que las dudas, que se han planteado a este respecto, no pueden tener otra explicación que los prejuicios (injustificados exegéticamente) a causa de la práctica posterior del celibato eclesiástico.

71. Esto ha sido ampliamente probado por el excelente estudio de J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid, 1977, pp. 289-309.

72. J. Jeremias, *op. cit.*, pp. 309-310.

73. Por eso me parece fuera de lugar apelar a la renuncia a la propiedad, que practicaba la comunidad de Qumram. Y menos aún, a las posibles influencias o paralelismos con el helenismo, ya que, como veremos en la segunda parte de este trabajo, las

primordialmente, de practicar la beneficencia, ya que en el diálogo posterior de Jesús con los discípulos (Mc 10, 23-30 par) no se hace mención alguna de eso. La cuestión es mucho más simple y al mismo tiempo mucho más radical. El hombre rico al que invita Jesús al seguimiento, precisamente por eso, porque "tenía muchas posesiones" (Mc 10, 22 par), no pertenecía al "pueblo" (*óchlos*), es decir, no estaba entre la "multitud" sin nombre, sin bienes y sin dignidad alguna. Y lo que Jesús hace es invitarlo a que se baje de su pedestal de riqueza y distinción, para compartir con el pueblo pobre y simple su vida y su futuro. Pero, por lo visto, eso es lo que no entraba ni en su mentalidad ni en sus proyectos. Por eso, cuando Jesús afirma que "los que tienen dinero" (Mc 10, 23 par) no pueden entrar en el reino de Dios (Mc 10, 25 par), en realidad lo que está reafirmando es la gran enseñanza de la tradición sinóptica, según la cual el reino es de los pobres (Lc 6, 20), del miserable pueblo que oyó semejante anuncio (Lc 6, 17-19; Mt 4, 23-25). Como es igualmente cierto que en el banquete del reino no entran los instalados y los satisfechos, sino sólo los "despreciables" (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24), el *óchlos* en su expresión más radical.

El hecho es que el "seguimiento de Jesús" se ha interpretado y se ha vivido como un signo de privilegio y distinción. De ahí que se ha interpretado y se ha vivido como un cualificado elitismo. El elitismo de los más generosos y esforzados, de los que se consideran a sí mismos como los preferidos y, por eso, los más cercanos al ideal perfecto. Pero —también hay que decirlo— el elitismo de los que, por eso mismo, se consideran por encima de los demás, con las consiguientes pretensiones de ser "los primeros". Que semejante pretensión estuvo muy presente en los discípulos es cosa que sabemos por los evangelios. Y en seguida la voy a situar en su debido contexto. Lo importante ahora es caer en la cuenta de que, por todo lo que acabo de decir, se comprende que Jesús tenía que presentar las exigencias del "seguimiento", con radicalismo y crudeza, precisamente a los que no parecían estar dispuestos a ser uno más entre el pueblo, ya fuera por su apego a la religión y a la Torá, o bien por sus preocupaciones de pureza genealógica, o simplemente porque sus intereses económicos o deseos de sobresalir les cerraban la puerta de acceso al reino de Dios. A los demás, al pueblo sencillo, a la gente sin cultura y sin más aspiración que sobrevivir, no tenía que darles muchas explicaciones ni presentarles grandes exigencias. Aquellas pobres gentes, sólo por vivir como vivían, ya estaban en el camino que vino a trazar Jesús. Por eso, los evangelios repiten hasta la saciedad que "las multitudes seguían a Jesús". Y dicen eso con la mayor naturalidad del mundo. Porque efectivamente era así.

Lo que quiero decir con todo esto es que existía una "sintonía" y hasta una "connaturalidad" entre lo que Jesús decía y lo que el pueblo escuchaba y quería

---

renuncias de los cínicos y estoicos (cfr. M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, pp. 46-53) se sitúan exactamente en los antípodas de la mentalidad evagélica.

escuchar. Por eso, los evangelios insisten, una y otra vez, en que las multitudes se agolpaban junto a Jesús, no sólo porque las curaba de sus enfermedades, sino también porque se quedaban impresionadas de sus enseñanzas. El final del sermón del monte es elocuente en este sentido: "Al terminar Jesús este discurso, las multitudes estaban impresionadas de su enseñanza" (Mt 7, 28). Y añade el mismo Mateo: "Y al bajar del monte lo siguieron grandes multitudes de gente" (Mt 8, 1). Mientras que, al mismo tiempo, los evangelios repiten igualmente que los dirigentes religiosos se escandalizaban de lo que Jesús decía, y se indignaban hasta el punto de querer matarlo.

Por otra parte, al decir estas cosas, no estoy idealizando al pueblo. Me limito a hacer caer en la cuenta de lo que dicen los evangelios una y otra vez. Ni más ni menos.

### 1.5. La mutua solidaridad

Jesús tuvo dificultades, enfrentamientos y conflictos casi desde el comienzo mismo de su ministerio público, hasta que todo terminó, como sabemos, en la ejecución y la muerte. Ahora bien, lo sorprendente es que Jesús tuvo dificultades y problemas, no sólo con los dirigentes religiosos y políticos, como sabemos, sino también con los "discípulos", incluso con su misma familia. El único colectivo con el que jamás tuvo conflicto alguno fue precisamente el "pueblo" (*óchlos*). Sin duda alguna, el relato global de los evangelios sinópticos expresa con toda claridad, incluso con firmeza, que entre Jesús y el pueblo se produjo una mutua coincidencia, una sintonía profunda, cuyo resultado más patente fue la solidaridad incondicional de Jesús con él. Y también la solidaridad del pueblo en su relación con Jesús.

Que Jesús tuvo dificultades y conflictos *con los dirigentes religiosos*, es cosa que no vamos a descubrir aquí. En el relato de Marcos, desde el comienzo del capítulo segundo, la curación del paralítico, los que consideran a Jesús como un blasfemo son los letrados (Mc 2, 6-7). Desde entonces, los enfrentamientos de fariseos y letrados con Jesús se suceden constantemente en Galilea. A partir del primer anuncio de la pasión (Mc 8, 31 par) son los miembros del Sanedrín, sumos sacerdotes, senadores y letrados, los que son presentados por los evangelios como los que se enfrentan con Jesús hasta el desenlace final de la muerte violenta<sup>74</sup>. Sobre este punto no cabe duda razonable. Otra cuestión es el uso que hace el evangelio de Juan de la expresión "los judíos", que en unos casos se refiere a Israel en general (2, 6. 13; 4, 22; 6, 4, etc), mientras que, en numerosos

74. Con razón se ha dicho que "según el relato premarcano de la pasión, los motores principales de la muerte de Jesús fueron los sumos sacerdotes, fundamentalmente pertenecientes al grupo saduceo", X. Alegre, "Los responsables de la muerte de Jesús", *Revista Latinoamericana de Teología* 14, 1997, p. 167.

textos, se trata indudablemente de los dirigentes del pueblo (Jn 1, 19; 2, 18, 20; 5, 10, 15, 16, 18, etc)<sup>75</sup>.

Pero Jesús tuvo dificultades no sólo con los dirigentes religiosos. También las tuvo *con su propia familia*, que lo tomó por loco, precisamente a causa de su entrega al pueblo (Mc 3, 20-21). Y, sobre todo, sabemos que tuvo problemas serios y frecuentes *con los "discípulos"*. Primero, porque a veces no lo entendían (Mc 7, 18; Mt 15, 16), hasta protestar por las atenciones que se tenían con él (Mt 26, 8). Segundo, porque no comprendieron lo más importante, el sentido de su muerte, hasta el punto de darles miedo preguntar sobre este asunto (Mc 9, 32; Mt 17, 23; Lc 9, 45). Y aquí el conflicto llegó a tal extremo que Pedro se enfrentó con Jesús, lo que provocó la palabra más dura que salió de sus labios, ya que, al calificar a Pedro como "Satanás" (Mt 16, 23; Mc 8, 33), lo consideró como aquel que retuerce la verdad y habla la mentira<sup>76</sup>. Y por eso, porque los "discípulos" no entendieron la entrega de Jesús hasta dar la vida, cuando llegó la hora de la pasión, Judas lo traicionó (Mc 14, 10-11; Mt 26, 14-16; Lc 22, 3-6), Pedro renegó de su relación con él (Mc 14, 30, 66-72 par), todos fallaron (Mc 14, 27) y a la hora de la verdad lo abandonaron (Mc 14, 50). En tercer lugar, es determinante caer en la cuenta de que todo esto no ocurrió por casualidad. Todo esto sucedió porque aquellos hombres tenían pretensiones inconfesables. Quiero decir, aquellos hombres no entendieron que la solidaridad con el pueblo pudiera llegar hasta el fracaso y la muerte. Por la razón que sea<sup>77</sup>, los discípulos tenían pretensiones de situarse y subir. Y la prueba está en que discutían quién de ellos era el más importante (Mc 9, 33-34; Lc 9, 46) o quién tenía que ocupar el primer puesto (Lc 22, 24). En el fondo, lo que no les cabía en la cabeza es que el reino de Dios no era un proyecto para instalarse, subir y mandar (Mt 18, 1; Mc 10, 35-41; Mt 20, 20-24). Todo lo contrario. Jesús tuvo que decirles, una y otra vez, que si no cambiaban y se hacían como niños, es decir como los últimos de este mundo<sup>78</sup>, no podían entrar en el reino (Mt 18, 2-5; 19, 13-14; Mc 9, 36-

75. Con todo, como bien indica J. O. Tuní, en este mismo número de la revista, la expresión "los judíos" no quiere decir que el cristianismo joánico sea antijudío.

76. Así era considerado, en el cristianismo primitivo, el falso maestro (cfr. Rom 16, 17-20; 2Cor 11, 13-15; Hech 13, 10). J. Gnlika, *El evangelio según san Marcos*, Vol. II, p. 19.

77. Hay quienes piensan que, tanto la traición de Judas como las negaciones de Pedro, se explican por la tendencia al zelotismo que había en aquellos hombres. Esto no pasa de ser una mera hipótesis, entre otras razones, porque no sabemos con exactitud el significado y el tipo de organización que tenían los movimientos revolucionarios en Palestina en tiempo de Jesús. Una reciente exposición de este problema, en J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, pp. 251-270.

78. Como es sabido, el niño no era, en la cultura de aquel tiempo, un ejemplo de virtudes o un modelo de valores a imitar. Cuando Jesús habla de los niños, no habla de valores, sino de derechos. Porque el niño era justamente eso: un "don nadie", el ser que carecía de derechos y que hasta podía ser tirado a la basura o ser vendido como

37; 10, 13-15; Lc 9, 47-48; 18, 16-17). Más aún, a los que pretendieron ser los primeros en el reino les aseguró que "no sabían lo que pedían" (Mc 10, 38 par), porque el proyecto de Jesús es exactamente lo diametralmente opuesto a los que "dominan" y "se imponen con autoridad" (Mc 10, 42 par). La consecuencia de todo esto es que, por más extraño que parezca, el hecho es que, cuando los evangelios sinópticos <sup>79</sup> hablan de los discípulos en relación a la fe, siempre ponen en cuestión esta relación. De manera que, a veces, se llega a decir sencillamente que no tenían fe (Mc 4, 40) o que eran increyentes (*apistos*) (Mt 17, 17), ya que tenían una fe exigua (*oligopistía*) que en realidad era como un grano de mostaza, o sea, prácticamente nada (Mt 17, 20); en alguna ocasión Jesús les pregunta: "¿dónde está la fe de ustedes?" (Lc 8, 25). Pero lo más frecuente es que los evangelios califiquen a los discípulos como hombres de "poca fe" o de una fe escasisima (*oligopistoi*) (Mt 8, 26; 14, 31; 16, 8; Lc 12, 28, cf. v. 22)<sup>80</sup>. Y es que, si la fe (en los sinópticos) se relaciona directamente con el proyecto del reino (Mc 1, 15), al no poder comprender tal proyecto, los discípulos no podían creer en Jesús.

El contraste con todo lo que acabo de explicar es la relación de Jesús con el pueblo (*óchlos*). Concretando más: el "pueblo" y las "mujeres" son los dos colectivos con los que Jesús (de nuevo, según los sinópticos) nunca tuvo conflicto alguno<sup>81</sup>. Por lo que se refiere al pueblo, contamos con el dato global (ya mencionado) de la masiva y constante afluencia de las "multitudes" para escucharlo y estar con él. Obviamente, esto indica que aquellas gentes encontraban en Jesús una acogida y una aceptación que no encontraban en nadie más. Esta acogida no era simplemente expresión de respeto o interés "pastoral". Ni siquiera, básicamente, lo que estaba en juego era "ayudarlas". En Jesús había algo más profundo y, si se quiere, más elemental. Su relación con el pueblo era algo enteramente "visceral", en el sentido más estricto de la palabra. Los evangelios lo dicen utilizando el verbo *splanjnídsomai* (de *splanjna* = entrañas)<sup>82</sup>, que expresa la conmoción profunda que sentía Jesús a la vista de aquellas gentes desamparadas, "como ovejas sin pastor" (Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32, cfr. 20, 34;

---

esclavo, por más que, de hecho, eso no fuera corriente entre los judíos, si bien en el caso de la niña, se las vendía, si es que no habían cumplido los doce años. Cfr. W. J. Cotter, "The Children in the Market-place", *Novum Testamentum* 24, 1989, 289-304; *Id.*, "Children Sitting in the Agora", *Forum* 5/2, 63-82. Cfr. J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, p. 318.

79. Otra cosa es el planteamiento del evangelio de Juan, en cuya teología particular entra, desde el comienzo, la relación de los discípulos con la fe (Jn 2, 11).

80. Cfr. J. M. Castillo, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Bilbao, 1998, pp. 212-214, donde analizo más detalladamente este punto.

81. Documentación más detallada sobre la relación de Jesús con las mujeres, en J. M. Castillo, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, pp. 103-104.

82. Cfr. nota 32.

Mc 1, 41; 6, 34; 8, 2, *cf.* 9, 22). Lo de Jesús con el pueblo era una sintonía tan honda como el cariño que siente el padre ante el hijo extraviado (Lc 15, 20). Jesús nunca quiso dominar a la gente o mandar sobre el pueblo y, menos aún, manipularlo. De manera que cuando quisieron "hacerlo rey" (Jn 6, 15; *cf.* v. 2. 5), no consintió tal cosa y "se retiró al monte, él solo" (Jn 6, 15). Jesús no fue "populista". Porque incluso cuando el pueblo lo aclama al llegar a Jerusalén (Mt 21, 8. 9. 11; Lc 19, 39) no muestra pretensión alguna de aprovechar la situación y hacerse con el mando, sino todo lo contrario, se va al templo y allí realiza un acto provocativo (Mc 11, 15-18 par; Jn 2, 14-16), que, de hecho, resultó ser la acusación más fuerte que tuvieron las autoridades para matarlo (Mt 26, 61 par)<sup>83</sup>. Más aún, Jesús anunció tres veces que lo iban a matar (Mc 8, 31 par; 9, 31 par; 10, 33 par). Y Jesús lo sabía porque, como ya dijo acertadamente Joachim Jeremias, "el curso exterior de su ministerio tuvo que obligar a Jesús a contar con una muerte violenta"<sup>84</sup>. Precisamente por sus repetidos e insistentes comportamientos en solidaridad con el pueblo, con pobres, enfermos, endemoniados, pecadores y gentes marginales. No es exageración alguna afirmar que la solidaridad con el pueblo fue lo que llevó a Jesús a morir de manera violenta y humillante.

Pero los evangelios no hablan sólo de la solidaridad de Jesús con el pueblo. Tanto o más, se destaca la solidaridad del pueblo con Jesús. Seguramente, el dato más elocuente en este sentido está en que los evangelios muestran, no sólo el enfrentamiento de los dirigentes con Jesús, sino, al mismo tiempo, también el enfrentamiento de los dirigentes con el pueblo. En efecto, ya en el capítulo segundo de Marcos, cuando Jesús cura al paralítico (Mc 2, 1-12 par), el pueblo acude masivamente a Jesús (Mc 2, 4), mientras los letrados lo acusan de blasfemia (Mc 2, 6-7 par). Y el contraste resulta más elocuente si tenemos en cuenta que el relato termina diciendo que "todos se quedaron atónitos y alababan a Dios" (Mc 2, 12; Mt 9, 8). En consecuencia, "toda la multitud (*óchlos*) fue acudiendo a donde él estaba y se puso a enseñarles" (Mc 2, 13). El mismo contraste se repite en un episodio significativo: el rechazo por parte de Jesús de las tradiciones sobre la pureza ritual, un asunto de enorme importancia práctica para la vida del pueblo<sup>85</sup>. En este caso, frente a la acusación de fariseos y letrados (Mc 7, 5; Mt 15, 10), con los que tiene un fuerte enfrentamiento (Mc 7,

83. Como se ha dicho acertadamente, si bien no es probable que fuera la acción de Jesús en el templo la que provocara, por sí sola, el que lo mataran, sí debió contribuir a que arrestaran a Jesús. X. Alegre, *Los responsables de la muerte de Jesús*, p. 155.

84. *Teología del Nuevo Testamento*, Vol. I, p. 323.

85. Una buena presentación del problema, con bibliografía, en J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, Vol. I, pp. 325-326. Las consecuencias legales que todo esto comportaba están bien analizadas en J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, pp. 285-354.

6-13 par), Jesús "convoca a la multitud" (Mc 7, 14) y le expone su enseñanza sobre el tema. Cuando Jesús baja del monte de la transfiguración, el pueblo acude a él (Mc 9, 15), mientras que los letrados discuten con los discípulos (Mc 9, 14). De nuevo, el contraste entre los dirigentes y la multitud<sup>86</sup>. Al comienzo del capítulo 10 de Marcos se repite la misma contraposición: por una parte, el pueblo se reúne con Jesús y éste se pone a enseñarle (Mc 10, 1 par); enseguida se acercan unos fariseos con intención de ponerlo a prueba (Mc 10, 2 par). En el evangelio de Juan, la contraposición entre la actitud del pueblo (*óchlos*) y los dirigentes se hace notar con más fuerza. Por ejemplo, en la controversia que se produce con ocasión de la fiesta de las chozas mucha gente del pueblo cree en Jesús (Jn 7, 31) y eso es lo que provoca que los sumos sacerdotes y los fariseos manden guardias para detenerlo (Jn 7, 32). Pero sin duda alguna, a partir de la entrada de Jesús en Jerusalén, la tensión entre las autoridades y el pueblo se acentúa hasta el límite. Por el evangelio de Juan sabemos que los dirigentes religiosos se decidieron a matar a Jesús precisamente por el peligro que representaba para ellos la aceptación popular que obtenía (Jn 11, 47-48). Pues bien, estando así las cosas, se comprende que "los sumos sacerdotes y los letrados buscasen una manera de acabar con él", al tiempo que "la multitud estaba impresionada de su doctrina" (Mc 11, 18 par). Y en seguida se insiste en que "se le acercaron los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores" con preguntas insidiosas (Mc 11, 27 par), pero no se atreven a decir lo que piensan, porque el pueblo estaba de parte de Jesús (Mc 11, 31 par). Exactamente lo mismo se repite al concluir la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 12 par). Y Marcos termina esta larga serie de contraposiciones diciendo que "la multitud, que era grande, lo escuchaba disfrutando" (*edéos*) (Mc 12, 37), precisamente cuando Jesús pone de manifiesto la contradicción de la doctrina de los letrados (Mc 12, 35-36).

Pero aquí se plantea una duda: ¿no tuvo el "pueblo" (*óchlos*) una participación activa en el prendimiento (Mc 14, 43 par) y en la condena de Jesús (Mc 15, 15)? De manera global, se puede responder, como bien indica X. Alegre que, según el relato premarcano de la pasión —y en principio parece responder a la historia—, los motores principales de la muerte de Jesús fueron los "sumos sacerdotes", fundamentalmente pertenecientes al grupo saduceo. Pues son ellos sobre todo los que se sentían profundamente inquietos y cuestionados en su autoridad y modo de "dirigir" al pueblo por la actividad y enseñanza de Jesús<sup>87</sup>. Este juicio de conjunto se ve confirmado por la indicación de Marcos según la

86. En Mc 9, 19, se dice que Jesús reaccionó diciendo: "¿Generación sin fe! ¿Hasta cuándo tendré que soportarlos?". Pero, en el relato paralelo de Mateo, se explica que la falta de fe no estaba en el pueblo, sino en los discípulos, que fueron los que no pudieron expulsar al demonio (Mt 17, 20).

87. "Los responsables de la muerte de Jesús", p. 167.

cual fueron los sumos sacerdotes los que incitaron a la "multitud" a pedir la muerte de Jesús (Mc 15, 11. 15 par). Lo cual, según parece, pudo caer bien entre buena parte del pueblo de Jerusalén, que vivía del templo<sup>88</sup>, cuyo funcionamiento había sido cuestionado seriamente por Jesús. Por lo demás, aquí parece oportuno recordar cómo concluye Lucas el relato de la muerte de Jesús: "Todas las multitudes (*pántes óchloi*)... viendo lo que había ocurrido, fueron regresando a la ciudad, dándose golpes de pecho" (Lc 23, 48). El "pueblo", en definitiva, no estuvo de acuerdo con la ejecución de Jesús. Y se arrepintió de haber asistido al macabro espectáculo. Al menos, ésa es la interpretación que recogió la tradición de Lucas, lo que corresponde a los "efectos" de la muerte de Cristo, sobre todo, el perdón de los pecados y la paz, tal como presenta todo eso el evangelio de Lucas<sup>89</sup>.

Pero la solidaridad del pueblo con Jesús llegó más lejos. Llegó hasta el extremo de que tal solidaridad defendió eficazmente a Jesús de una muerte más temprana. Quiero decir: a Jesús no lo mataron antes precisamente porque las autoridades se dieron cuenta de que atentar contra Jesús habría sido lo mismo que atentar contra el pueblo. Hasta ese punto se vio la identificación del pueblo con Jesús. Por eso, los textos evangélicos insisten en que los dirigentes "tenían miedo" de la posible reacción del pueblo (Mc 12, 12; Mt 21, 26. 46; *cfr.* Jn 7, 45-48)<sup>90</sup>. Incluso Herodes no se atrevió con Jesús por la misma razón (Mt 14, 5). Es significativo que quienes detentaban el poder no temieron a los discípulos. Ni jamás se habla de la posible reacción de éstos. Todo lo contrario: uno de tales discípulos lo vendió a los sumos sacerdotes. Y otro, cuando llegó la hora de la verdad, hasta se puso a "echar maldiciones y jurar", en el sentido de que ni conocía a Jesús, ni tenía que ver nada con él (Mc 14, 71 par).

Está claro: la solidaridad con el pueblo (pobres, enfermos, pecadores, marginados sociales...) llevó a Jesús a hacer y decir cosas, que le acarrearón la muerte violenta. Esto está dicho en cualquier estudio serio sobre el Jesús histórico y en la mayor parte de las cristologías actuales bien documentadas. Pero también es claro que el pueblo comprendió perfectamente lo que representaba la conducta y la enseñanza de Jesús. Y el pueblo respondió con una solidaridad tan honda que, en el relato evangélico, aparece como el gran colectivo que entendió el mensaje de Jesús y se identificó con él, hasta ser su defensor más firme frente a quienes, desde muy pronto, quisieron quitarle la vida y extinguir su memoria.

---

88. *Cfr. Ibid.*, p. 168.

89. Para todo este asunto, *cfr.* J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas*, Vol. I, pp. 375-379.

90. Aunque propiamente, en el evangelio de Juan, a Jesús no lo matan antes porque no había llegado su "hora" (Jn 7, 30). Lo que, como es sabido, corresponde a la teología del cuarto evangelio.

## 1.6. Conclusión

Cualquier persona entendida en teología sabe que lo que llamamos genéricamente la "vida cristiana" se ha entendido en la Iglesia a partir del concepto de "discípulo" de Jesús. La conclusión final del citado estudio de Martin Hengel lo expresa muy bien: "Seguimiento y discipulado empezaron a ser expresión absoluta de la existencia cristiana en la comunidad pospascual, perseverando en la idea de que todos los creyentes estaban puestos al mismo tiempo al servicio del Cristo de Dios"<sup>91</sup>. Si estoy en lo cierto, esto quiere decir que el "ser creyente" se interpreta a partir del "discipulado", con las exigencias que, desde el evangelio, eso lleva consigo. Ahora bien, todo esto significa, entre otras cosas, que la fe se entiende a partir de los "discípulos", no a partir del "pueblo". Lo cual, a su vez, quiere decir que la "teología" se entiende también desde el "discipulado", es decir, desde el grupo de "escogidos", los "llamados", los "predilectos", etc.

Y, sin embargo, si algo ha quedado claro en este trabajo, es que según el relato sinóptico el colectivo que entendió a Jesús y sintonizó con él hasta el final no fueron los discípulos, sino el pueblo sencillo, la gente ignorante y mal vista por los entendidos, los observantes y los "hombres de autoridad". Sé perfectamente que sólo con los sinópticos en la mano no podemos hacer ni una teología completa de la fe, ni, por tanto, una reflexión total sobre el ser mismo de la teología cristiana. Pero también es cierto que cualquier reflexión sobre la fe y sobre la teología no puede prescindir en modo alguno de lo que dicen los sinópticos.

Ahora bien, desde este punto de vista está claro que Jesús presentó su mensaje de manera que fue comprendido por el pueblo, interesó al pueblo y sintonizó con los problemas y aspiraciones del pueblo. Con esto quiero decir que Jesús no coincidió con los hombres "religiosos" de su tiempo; ni con los "piadosos" y "observantes"; como tampoco coincidió siempre con sus mismos "discípulos". Jesús comunicó "algo" que, con quien vino a coincidir fue precisamente con los desvalidos e ignorantes. Y coincidió con ellos, primordialmente, no porque quería ayudarlos, sino por algo previo a toda ayuda: porque les quería. Un día, hace tiempo, alguien me preguntó: "¿usted me quiere *ayudar* o usted me *quiere*?". No supe qué responder. En la vida, hay mucha gente dispuesta a "ayudar". Pero hay pocas personas dispuestas a "querer". No olvidemos que la relación de "ayuda" es asimétrica: el que ayuda está en un plano superior al que es ayudado. Por otra parte, la relación de ayuda es una relación que domina el que la presta (puedo ayudar hasta donde quiera). Mientras que la relación de cariño es una relación en la que no se sabe hasta dónde puede llevar. A Jesús, de hecho, lo llevó hasta la muerte.

91. *Seguimiento y carisma*, p. 128.

¿Qué quiero decir con todo esto? A mi manera de ver, lo que Jesús comunicó no fue *básicamente* un "saber". Lo que Jesús comunicó fueron unas "convicciones determinantes de la vida". Y hay que decir que, si se dan tales convicciones, hay fe y hay teología. Al terminar el sermón del monte, "las multitudes estaban impresionadas de su enseñanza" (Mt 7, 28). ¿Qué había "enseñado" Jesús? Si se piensa despacio, lo que enseñó fue todo un conjunto de *convicciones determinantes de una manera de vivir*.

Las convicciones determinantes de la vida no se integran (no las integramos), en nuestras pautas de conducta, por vía del "conocimiento". Porque tales convicciones no son un "saber" que se puede asimilar por el estudio o se puede encontrar en los libros. Las convicciones determinantes de la vida se integran en nosotros por el camino de la "sintonía" con los seres humanos. Y aquí está, me parece a mí, el secreto de todo lo que, en el fondo, nos dicen los evangelios sobre la cercanía de Jesús a las multitudes. Y la respuesta de éstas a su "mensaje". Aquellas gentes sintonizaron profundamente con lo que Jesús vino a "revelar". El Dios de Jesús, la salvación de Jesús, la esperanza de Jesús, solamente resultan integrables desde la solidaridad con los últimos de este mundo. Y entonces, resulta comprensible aquello de que el Padre del cielo "ha escondido estas cosas a los sabios y entendidos", mientras que "se las ha revelado a la gente sencilla" (Mt 11, 25 par), exactamente a los *népioi*, o sea, a los que no tienen nada que decir en este mundo.

En definitiva, sólo a partir de la relación de Jesús con el pueblo, se puede empezar a comprender lo que es la fe cristiana y su inteligibilidad (*fides quaerens intellectum*), es decir, la teología.

¿Por qué esto dejó de ser así relativamente pronto? Es lo que intentaré explicar en la segunda parte de este trabajo.