

SALMO 22: DIOS ABANDONA Y SALVA AL POBRE*

Entre los salmos que mencionan a los pobres está también el que ha citado o recitado Jesús en la cruz. En el v. 25 se dice que Dios “no desdeña (*bzh*) ni desprecia (Pi. de *sqs*) la miseria del pobre (*’anút ’anî*), no se tapa la cara ante él, y cuando clama a Él, lo escucha”; y en el v. 17: “los humildes (*’anawîm*) comerán y se saciarán...”

Como confirmación de nuestra hipótesis¹ sobre la distinción entre *’anî* - pobre y *’anaw* - humilde, vemos que en el salmo el que se encuentra en la situación dolorosa descrita se define precisamente como *’anî*, mientras los *’anawîm* que se saciarán, se encuentran en paralelismo con “aquellos que buscan a Dios” (27bβ) y parecen ser los circunstantes interpelados con el “vosotros” en la alabanza hacia el final del salmo (27b).

La pobreza del orante en este salmo no es la pobreza económica. Se trata de la miseria extrema de cuya vida peligra por culpa de los enemigos pintados como bestias crueles.

Hechas estas observaciones introductorias, debemos precisar que el objeto de nuestra indagación sobre el Sal 22 es en general el dolor: queremos considerar el problema del dolor del Mesías en el cuadro del dolor del mundo actual, especialmente el de los pobres del tercer mundo.

Pero antes de llegar a esas consideraciones debemos hacer un trabajo que podríamos definir técnico-bíblico: un poco de crítica textual y literaria, un examen de la estructura general, la cuestión del mesianismo y de la exégesis cristiana y también la ambientación histórica del salmo.

*Este artículo fue presentado en una conferencia desarrollada durante la Semana Bíblica organizada en la ciudad de Paraná por el Movimiento Bíblico Arquidiocesano el 10 de setiembre de 1993.

Traducción: Alfonso Frank.

¹ E. CORTESE, *Pobres y humildes en los salmos: no confundir las cartas*, Teología (Buenos Aires) T. 24 N° 49 (1987) 95-106.

Critica textual y literaria

Por razones de brevedad nos detendremos, dentro de los problemas textuales, sólo lo necesario para justificar las opciones y el trabajo sucesivo: es decir, nos limitamos a los versos 17b.22b β y 30.

— 17b: Con la mayoría de los autores y las versiones antiguas leemos el verbo *krh* en perfecto, 3ª pl. en el verso 17b (= “han traspasado”; ¿o un participio plural, seguido en el v. 18 no por *‘asapper*, sino por *yesapperû*, “cuentan”?).

— En 22b β tenemos una sola palabra *‘anitanî*, que mantenemos sin correcciones (= me has respondido!), pero separándola de lo que precede y considerándola como introducción a todo lo que sigue.

— Corregimos, en cambio, el TM en el v. 30. De modo que no: “comieron y adoraron” (*‘ak^elû wayyistahawû*), sino “lo adorarán” (*‘ak lô...*). El resto del v. 30a y de la frase lo dejamos como está en el hebreo, traduciendo el sujeto *kol disnê ‘eres* con una proposición relativa: “todos aquellos que engordan tierra” (es decir, los muertos), en paralelismo con el sujeto que sigue “todos aquellos que descienden al polvo”, que no crea dificultad. En la segunda parte del versículo (30b) seguimos en parte a los LXX (y la lógica del discurso): de modo que no: “y su alma no vivió” (*lo ‘hiyya*), sino “y su alma (sólo que los LXX suponen un original *nafsî* en vez de *nafsô*) por Él vivirá (*lô hayya*). La frase en hebreo no va, en efecto, de acuerdo con el contexto y podría ser una corrección dogmática de los rabinos masoretas, “orientada contra la primitiva fe cristiana en la resurrección”² y, ¿por qué no?, contra la resurrección del mismo Jesucristo, que, como veremos, es leída por los primeros cristianos en la parte final del salmo, así como en la parte precedente se entendía su Pasión.

² H.J. FABRY, *Die Wirkungsgeschichte des Ps 22*, en: “Beiträge zur Psalmenforschung” (E. H. Schreiner) FB 60, Würzburg 1988, 279-317; el libro contiene las relaciones de un encuentro de exegetas católicos alemanes en Salzburg, en 1987.

Hablaremos más tarde de los elocuentes silencios de la Mishna acerca del Mesías.

Una confusión similar *lo'/lô* la encontramos en uno de los cantos del Siervo, 49, 5aß y parece ser otro desafortunado intento masorético (el texto de Qumram trae *lô!*) para evitar la clara distinción y la contraposición entre Siervo de Yahwé e Israel.

También las observaciones de crítica literaria parten de sólo dos puntos del salmo: los versos 16b y 27/28-32.

El 16b tiene esta nota curiosa: es la única frase en la cual se le culpa a Dios por los males que sufre el orante. En otros salmos esta protesta es normal, basta ver el *Sal* 88, que es quizás el más característico del género; veremos que nuestro *Sal* 22 trata de dar una respuesta a la escéptica pregunta acerca de si los muertos pueden gozar de los beneficios de Dios (vv. 11ss.). En 22,16b, por lo demás se habla de polvo-sepulcro, algo que es retomado en el v. 30aß ya mencionado. De modo que surge la sospecha que el 16b fue insertado por el mismo redactor que introdujo los vv. 27/28-32. Hoy en día son muchos ya los exegetas que sostienen que estos últimos versos son posteriores a la composición del salmo³.

La misma impresión se saca de las opiniones de exegetas de este siglo y del siglo pasado reseñadas esquemáticamente por Vanoni⁴. Vanoni demuestra en su estudio que 28ss. son colométricamente más largos que los que los preceden⁵. Por otra parte todos reconocen que a partir del v. 28 aparece el llamado "universalismo". Los beneficios obtenidos por el orante-sufriente son beneficios obtenidos en favor de todos los hombres y no sólo de Israel. Como prueba ulterior podemos agregar todavía un último argumento estilístico: mientras que en los versos precedentes de alabanza y gozo se emplean los imperativos, a partir del 28 (y de 27a) se emplean indicativos en 3ª persona plural. Una confirmación ulterior la tendríamos si a partir de 27/28 no

³ G. RAVASI, *Il libro dei salmi: Commento e attualizzazione*, Vol. I, Bologna 1981, 403. Véase también el reciente estudio de H. Irsigler, *Ps. 22: Endgestalt, Bedeutung und Funktion*, en la o.c. en nota 2, 193-239.

⁴ G. VANONI, *Ps. 22. Literarkritik*, en la o.c. en nota 2, 153-192; lo specchietto se encuentra en la p. 157ss.

⁵ O.C., 184.

fuera el mismo orante de antes el que habla e invita a Israel a la alabanza, sino la comunidad de los israelitas la que invita, a su vez, a todos los hombres⁶.

Estructura y contenido general

Dicho esto hay que echar una mirada al salmo en su conjunto para percibir su estructura general primitiva, que no fue alterada, a pesar de la inserción de los versículos 27/28-32, y que parece bastante clara. Estudios recientes, entre los cuales se cuenta el de Auffret⁷, no sólo no han modificado las cosas, sino que más bien las han profundizado⁸.

Esta estructura, además del gran paso de la lamentación a la alabanza, que divide el salmo en dos partes: 2-22 y 23-26/27, descansa prácticamente en el verbo "estar lejos", que se lee en los vv. 2,12 y 20.

Tenemos por lo tanto dos etapas en la lamentación. En la primera la descripción del mal es breve y está limitada al v. 7. Los otros elementos son más bien alusiones a los efectos del mal y los hallamos en 2s y 8s como marco. Pero un marco más característico está constituido por la evocación de los padres, cuya esperanza en la prueba fue atendida (5s), y de la madre que ha enseñado al orante la fe y la esperanza en Dios (10s). No pa-

⁶ La mayoría de los autores y los datos literarios señalados están por lo tanto contra la tesis sostenida en Friburgo, en 1989, por J. BECKER-EBEL, bajo la dirección de L. Ruppert, tesis que no hemos podido consultar. El autor parte del presupuesto que en el salmo todo es original, incluso los versos 28-32, y que se trata de una composición literaria, no cultural, post-exílica y quizás del post-exilio tardío. Otros presupuestos de J. Becker que no aceptamos son los que se refieren a los orígenes tardíos, post-exílicos, del mesianismo: E. CORTESE, *Salmo 72: Che Messia? Per quali poveri?* La XLI (1992) 41-60, véanse las pp. 50-55.

⁷ P. AUFFRET, *Ils loueront Jahve, ceux qui le cherchent*. Étude structurelle du Ps 22, *NRT* 109 (1987) 672-690 y 840-866.

⁸ Muy bien presentadas ya por ejemplo por H. Gese, *Ps 22 und das AT: der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls*, *ZTK* 65 (1968) 1-22.

rece razonable separar las dos evocaciones atribuyendo, por ejemplo, la de los padres a un redactor posterior.

En la segunda etapa (13-22) la descripción del mal es más amplia y fue observada por muchos⁹ la estructura concéntrica de los elementos metafóricos: toros - leones - perros: *parîm...rabbîm* (13) - '*aryê* (14) - *kelabîm* (17) // *keleb* (21) - '*aryê* - *ramîm* (22), elementos que quieren describir la "banda de malvados" (17aß) que rodean al orante.

Observamos que las dos partes concéntricas indicadas están separadas entre sí por la tercera de las tres frases "no estar lejos" (20) que señala la inminente conclusión de la lamentación.

Pero aquí el mal no está constituido solamente por la hostilidad. Se describe también el estado físico de la agonía: el sentir venir a menos (15), la sed (16a). Y finalmente la perforación de manos y pies y la última agresión o apropiación de los vestidos por parte de los enemigos (16b-19), que, como se ve, no son un mero marco hostil de espectadores pasivos, sino que están estrechamente ligados, como causa, al mal y a la agonía del orante.

De este modo tenemos hecha la descripción de la primera parte del salmo, es decir, la lamentación.

Pasemos ahora a la segunda, que subdividimos en tres secciones:

— 23-26: Ya hemos demostrado más arriba cómo los vv. 27/28-32 de la segunda parte son un agregado. Pero debemos demostrar todavía que los vv. 23 (y 22bß, visto más arriba) - 26 son parte de la primitiva redacción del salmo. Quien, por el contrario, considera también a estos versículos como un agregado lo hace por la dificultad creada por el brusco paso de la lamentación a la alabanza.

Un paso semejante se observa también en otros salmos. El problema, así como las diversas soluciones propuestas, son co-

⁹J. TRUBLET — J.N.ALETTI, *Approche poétique des Psaumes*, Paris 1983; Ravasi, o.c.; Auffret, o.c.; Insigler, o.c.

nocidos. Hay quien afirma que se trata de un salmo de acción de gracias, que reproduce en la primera parte, a modo de cita, la lamentación por el dolor ya pasado. Otros se esfuerzan por hallar lógico, así como es, este cambio de estado de ánimo del dolor a la alegría. Otros suponen que al final de la lamentación habría tenido lugar un rito particular, no mencionado en el texto, el cual habría concluido con un oráculo de salvación pronunciado por personal del templo¹⁰.

Posiblemente cada una de las tres soluciones tiene algo a su favor. Pero en general, y en el caso concreto, nosotros preferimos la última, remitiéndonos en particular a la prueba extrabíblica de tal praxis cultural, el oráculo después de la lamentación, descubierta en las tablillas de Ugarit¹¹.

Si es así, el paso de la lamentación a la alabanza ya no constituye un problema, tampoco está justificada, por lo demás, la dificultad que tiene algún autor, dispuesto a aceptar sólo algunas frases de 23-26 (o 23-32) susceptibles de ser interpretadas como promesa de acción de gracias, pero no aquellas que son ya verdadera acción de gracias, una verdadera alabanza. Oído el oráculo, no reproducido por regla general en el texto porque no debe ser recitado por el orante, éste expresa con volitivos¹² el deseo de dar gracias a Dios, más aún, ya lo alaba en espera de la gracia prometida.

Consideremos, por tanto, el contenido 1) de 23-26 y 2) de los sucesivos versículos agregados.

¹⁰ Duda por ej., K. Seybold, *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart 1986, 99; lo da por descontado Ravasi, *o.c.*, 52. Según L. Alonso Schökel — C. Carniti, *Los salmos I*, Estella (Navarra), 1992, p. 98, bastaría la simple reevocación de un dicho o de una promesa divina.

¹¹ D. MILLER Jr, *Prayer and Sacrifice in Ugarit and Israel*, en "Text and Context" (Fs. Fensham, E. Claassen), Sheffield 1988, JSOT SS.48, 139-159. Estos datos no son tenidos en cuenta por la tendencia actual que considera los salmos prevalentemente como una composición literaria, no cultural; véase, además de Becker ya citado, especialmente F. Stolz, *Psalmen im nachkultischen Raum*, Zürich 1983, ThSt 129; Ps. 22: alttestamentliches Reden vom Menschen und neutestamentliches Reden von Jesus, *STK 77* (1981) 129-148.

¹² ¿O futuros? La discusión en A. Deissler, "Mein Gott, warum hast du mich verlassen!" *Ps 22,2. Das Reden zu Gott und von Gott in den Psalmen am Beispiel von Ps 22*, en "Ich will euer Gott werden (E. Merklein - Zenger), Stuttgart 1981. SBS 100, 97-121.

1) El comienzo y el final de la primera alabanza están dirigidos directamente a Yahwe (23.26) por el salmista. En 24s se dirige en cambio a los israelitas que presencian el rito, exhortándoles a temer a Dios porque ha socorrido al miserable. Las motivaciones teológicas de esta alabanza no son muchas, especialmente si se comparan con las de la perícopa sucesiva.

2) —v. 27: Entre una y otra está el v. 27 que no sabemos bien con cuál de las dos partes relacionar. Estilísticamente parece que 27a debe unirse a lo que sigue, por el empleo de la 3ª pl; y 27b con lo que precede, por el empleo de la 2ª pl. Si se debe atender al TM y si esta disposición quiástica de la 3ª y 2ª pl. es intencional, tenemos aquí una excelente sutura de la parte final a la alabanza que precede. Es hermosa incluso teológicamente por la alusión a la comida, ante todo a la cultural, a la cual eran invitados los pobres (véase por ej., Dt 16,11) y por el preanuncio para todos de aquella vida (27b) que el coro final dirá que fue recuperada por el orante (30).

—28-32: En esta alabanza final agregada, en efecto, en vez del orante, parece que interviene un coro. Alguien podrá objetar que también aquí tenemos una persona individual que habla, la misma que actúa en la parte anterior del salmo. Posibles indicios de una 1ª pers. singular, es decir, la voz del salmista, serían la lectura que suponen los LXX *nafsî* en 30b, que hemos mencionado más arriba, pero donde hemos preferido la lectura del TM (*nafsô*), y *'adonay* al final del v.31, pero que puede significar simplemente "Señor" y no necesariamente "Señor mío"¹³.

De modo que en 28-32 podría tratarse de un coro final, agregado para extender el alcance del salmo a todas las naciones (28s), incluso a los muertos (30a): en fin, a una estirpe y a un pueblo nuevo (31s), hecho partícipe de los beneficios ya concedidos en la perícopa precedente a Israel, gracias a la intervención divina en favor del pobre agonizante (25). La proclamación central de la alabanza añadida consiste en que el alma del pobre sufriente fue salvada (30b) como él había pedido (21a).

¹³ F. ZORELL, *Lexikon*, voz "adôn".

Este salmo podría ser simplemente interpretado como una lamentación individual de un individuo cualquiera, pero nos preguntamos si este salmo puede ser interpretado como la oración del mesías sufriente, conforme al uso del NT (ver por ej. Mt 27,46 / Mc 15, 34). No podemos pretender que los judíos lo reconozcan mesiánico en ese sentido, pero ellos sostienen un mesianismo colectivo y sobre esa base podemos entrar en diálogo con ellos.

El Mesianismo del Sal 22

Si propusiéramos la cuestión del mesianismo del Sal 22 "sic et simpliciter" nos veríamos apabullados por un coro de respuestas negativas. Muchos en efecto piensan que el significado del salmo es simplemente el de la liberación de una gravísima dificultad por obra de Dios y en favor de un individuo cualquiera; efectivamente no se habla de rey ni de mesías. Al máximo se podría leer en los vv. 30s un vago mensaje de esperanza (escatológica) más allá de la muerte: también los muertos adorarán, "(también) el alma que no vive (así entienden 31b los rabinos, y no sólo ellos). Una descendencia le servirá...". El significado que dan al salmo los evangelios, que lo miran como paradigma de la narración de la Pasión de Jesús, estaría, según estas opiniones, totalmente carente de fundamento objetivo.

Por otra parte muchos de aquellos de quienes provienen estas respuestas son escépticos no sólo en cuanto a nuestro salmo, sino respecto de todos los textos mesiánicos del AT. Muchos sostienen que el mesianismo como tal es un fenómeno de poco relieve en el AT, si es que no es incluso una invención arbitraria de la Iglesia primitiva, sin fundamento en los textos. Ni el mismo Jesús histórico habría pensado en ello.

Pero mantengámonos en el AT. Ya Wellhausen había reparado en el hecho de que el término "mesías", es decir, ungido, no aparece en los profetas, en cuyos libros, con todo, encontramos los más decididos empujes a la esperanza.

Obviamente no se habla casi nunca del mesías en la Tora. Se habla en la obra deuteronomística, especialmente en Sm y Re y luego en los salmos.

Por lo general la mayoría de los estudiosos sostiene que la esperanza escatológica de los profetas nace después del exilio, época en la cual no existe ya la figura del rey que pueda sostener las esperanzas mesiánicas. Para el período preexílico, por tanto, los estudiosos más moderados admiten al máximo un "premesianismo". Pero quedan después perplejos ante el hecho de que después del exilio no existe más el soporte del rey davídico para suscitar las esperanzas mesiánicas. Estas surgirían en realidad en el siglo II¹⁴, cuando vuelve a aparecer en Israel la monarquía. Pero ésta no es una monarquía davídica, sino asmonea. Y de este modo se llega a la solución más radical: minimizar el fenómeno mesiánico en el judaísmo que precede inmediatamente la época de Jesús o que le es contemporáneo¹⁵.

A estas opiniones se les pueden oponer otras, al menos más probables. Es decir, se puede sostener que la espera de un rey, fundamentada en la promesa de Natán (2Sm 7), estaba viva tanto antes como después del exilio¹⁶; que la idea de un rey davídico al cual estaban ligadas las esperanzas de Israel no es para nada secundaria en la religión hebrea y que sin estas bases quedan sin explicación los fermentos y las esperas mesiánicas en la época de Jesús.

Tampoco debemos urgir el término "mesías". Aun cuando los profetas no lo hayan empleado, han expresado sin embargo la

¹⁴Véanse las páginas del artículo citado: Sal 72. *Che Messia? Per quali poveri?* (nota 6).

¹⁵Por ej., R. Horsley, *Gruppi giudaici palestinesi e i loro messia alla fine del periodo del secondo tempo*. Conc 29 (1993) 34-54.

¹⁶En el mismo fascículo del artículo anterior lo sostiene W. Beuken, *Israele aveva bisogno del messia?*, 20-33. Para A. Moenikes, *Messianismus im AT*, Z Rel u. Geistesg 40 (1988) 289-386, hay que distinguir un mesianismo "presente", preexílico, y uno futuro. Así más o menos también ya B. Lang, citado por E.J. Waschke, *Die Frage nach dem Messias im AT als Problem alttestamentlicher Theologie und biblischer Hermeneutik*, ThL 113 (1988) 332, nota 45. Mencionemos también R.E.Clemens, *The Messianic Hope in the OT*, JSOT 43 (1989) 3-19.

esperanza mesiánica con otros términos, como *nagid*, *naši*, *šemah*¹⁷.

Estos y otros autores del AT han hablado también de un “siervo de Yahwe”, de un “hijo del hombre”, de una personificación de la sabiduría, que sin ser explícitamente identificados con el mesías, expresan igualmente valores y cualidades que se pueden definir como mesiánicos. Por ello hay quien habla de mesianismo profético, apocalíptico, etc.

El hecho de que después del judaísmo contemporáneo del NT y de los Targumim el rabinismo haya ignorado el tema del mesianismo no es para nada una prueba de su poca relevancia. Como lo reconocen los mismos especialistas hebreos actuales, los silencios de la Mishna son más elocuentes que cualquier otro lenguaje. Reflejan la perplejidad de los rabinos ortodoxos en los primeros siglos del NT ante los testimonios y las polémicas cristianas, como lo acusan algunas alusiones del Talmud, que remontan a la misma época, si bien su redacción final es del período en el cual el Judaísmo ya ha tomado la debida distancia ante el problema en sí y la relación con los cristianos, volviendo a un mesianismo suyo propio¹⁸.

Pero ahora no queremos ocuparnos de estos problemas generales. Partamos simplemente de un hecho concreto: el uso del Sal 22 en los evangelios, en la historia de la Pasión¹⁹, y tratemos de demostrar que es legítima la hermenéutica practicada por el NT, al emplearlo como paradigma para la historia de la Pasión. Es decir, que el Sal 22 puede considerarse mesiánico, no por una arbitraria hermenéutica evangélica, sino debido a su significado objetivo.

¹⁷ WASCHKE, en o.c., explica cómo es que los profetas no han empleado la terminología mesiánica clásica: es porque no querían dar un aval, con sus mensajes de esperanza, a las pretensiones del rey oficial.

¹⁸ J. NEUSNER, *Quando il Giudaismo é diventato una religione messianica?*, Conc 29 (1993) 70-85; L. Landman, *Messianism in the Talmudic Era*, p. xxxii, R. Penna, *L'ambiente storico culturale delle Origini cristiane*, 3ª Ed., Bologna 1991, pp. 253-270.

¹⁹ L. ALONSO SCHÖKEL - C. CARNITI, *Salmos I* (nota 10) 393ss., citando Scheifler de EB 1965.

a) *Influjo de los cantos del Siervo sobre el Sal 22*

Irsigler²⁰ cita a Feuillet y a Gelin entre los autores que han reconocido un influjo del cuarto canto del Siervo sufriente (Is 52,13—53,12) sobre el Sal 22; sus trabajos tienen ya más de cuarenta años. Entre los estudios más recientes cita sólo a Deissler²¹, que al final admite el influjo de los cantos sobre el salmo, pero interpreta al Siervo de Yahwe en sentido colectivo. Pero veremos que, al menos entre los exegetas de la escuela escandinava, muchos toman en consideración los contactos entre los textos del Deutero-Isaías y el Sal 22.

Irsigler, en cambio, rechaza la dependencia específica del salmo respecto del canto del Siervo. Sería simplemente el tema común (*Themenverwandschaft*) el que lleva a las eventuales semejanzas de detalle.

Pero hablar de tema común es ya hacer una significativa concesión. Y es de observar que entre los pasos del salmo señalados por Feuillet como dependientes del canto del Siervo están también los vv. 3 y 25, que pertenecen al texto original y no a la perícopa final, que hemos considerado como agregados.

Detengámonos brevemente en los vv. 10s y 25.

— v. 10s: Frente a la conmovedora evocación de la educación religiosa materna, vale la pena traer a colación, como paralelo del segundo canto del Siervo, Is 49,1b: “Yahwe me ha llamado del seno materno, desde el seno de mi madre ha pronunciado mi nombre” (véase también el v. 5).

— v. 25: Como hemos observado, el v. 25 constituye la única motivación teológica de la alabanza primitiva: “Él no ha despreciado la aflicción del mísero, no le ha ocultado su rostro, sino que a su grito de auxilio lo ha escuchado”. Ahora bien, en el versículo hay tres expresiones (*bzh* - despreciar; *str panajw* - taparse el rostro; *’nh* - humillar/miseria) que hacen un sugestivo contrapunto a sus correspondientes en Is 53,3s.7. El Siervo es objeto de desprecio (se dice dos veces) y se tapan la cara

²⁰ O.C., 219, nota 40.

²¹ O.C., 219, nota 20.

delante de él. Se pensaba que era Dios quien lo había puesto en ese estado de miseria/humillación por sus culpas. (En realidad las culpas eran las nuestras y Dios las ha volcado sobre él 53,5s). Humillado no abrió su boca, como un cordero...

Si entre Is 52,13—53,12 y el Sal 22 hay un tema común, es precisamente el del Siervo-mesías sufriente y el v. 25 de nuestro salmo parece justamente una respuesta y un comentario a las afirmaciones de la composición poética. Después de las humillaciones y el desprecio sufrido por parte de los hombres, el sufriente del salmo ha sido objeto de la merecida acogida y atención por parte de Dios. Este versículo, así interpretado, adquiere un significado muy profundo. ¡No se trata solamente de la afirmación clásica sobre la atención que Dios dispensa al pobre!

Se podría también admitir que el salmo, en su forma original, no pretendía todavía hacer de contrapunto al canto del Siervo. La relación pudo haberse dado sucesivamente, con ocasión de las sucesivas “relecturas” de esta oración.

De todos modos las correlaciones entre los dos textos se hacen más estrechas y explícitas a partir del añadido de los vv. 28-32, como lo han demostrado los autores citados.

Nos limitamos por ahora a señalar dos puntos en común que nos parecen particularmente sugestivos. En nuestro salmo se hallan en los vv. 30s. La frase “su alma vivirá por él, una descendencia lo servirá”, así como la hemos corregido, corresponde significativamente a “Cuando se ofrezca a sí mismo en expiación verá una descendencia, durará por mucho” (Is 53,10). Y la frase “se narrará (Pi. de *spr*) por el Señor (es decir, como su prodigio extraordinario) a la generación que nacerá (referido al prodigio de la resurrección)” retoma el gran interrogante sobre la exaltación del Siervo que leemos en la introducción del canto: “verán un hecho jamás narrado” (pasivo de la misma forma del verbo *spr*) y comprenderán lo que jamás han oído. ¿Quién creará tales noticias?...” (Is 52,15 a 53,1).

Bastarían ya estos dos puntos de contacto para mostrar claramente que no tenemos solamente en común, eventualmente, el tema general de la lamentación y del sufrimiento, sino el

tema específico de un sufrimiento redentor, que triunfa sobre la muerte.

Muchos estarían dispuestos a conceder que aquí nos encontramos con el tema escatológico de la victoria sobre el mal y sobre la muerte. Pero no el tema mesiánico.

b) Características reales del personaje del Sal 22

Pero en base a las constatadas conexiones entre el Sal 22 e Is 52,13—53,12 se debería reconocer que el salmo es mesiánico, al menos en el sentido de aquel mesianismo profético que hemos mencionado. Algunos se dejan impresionar por el hecho de que, según la opinión quizás prevalente, la figura del Siervo debe ser entendida en sentido colectivo. Pero, teniendo presente tal valor colectivo, no se debería descartar el individual, que le es reconocido también por el Targum²².

Pero sobre todo no se debe separar demasiado la figura del Siervo de la del rey y del mesías. La reseña de H. Haag muestra que tales identificaciones son una opinión bastante difundida por cuanto respecta a los cantos del Deutero-Isaías²³.

En lo que respecta a nuestro salmo las características mesiánicas del pobre sufriente son aún más evidentes, como lo muestra el sorprendente influjo que tuvo sobre su perícopa final un texto en el que los exegetas todavía no han reparado: el Sal 72, que tiene características reales que nadie puede razonablemente poner en duda²⁴.

Exponemos el sorprendente paralelismo siguiendo el orden del Sal 22,28-32, integrándolo con ulteriores datos de los cantos del Siervo sufriente.

— Podemos comenzar por el v. 27. La instancia de la saciedad para los pobres corresponde a la de la abundancia de ali-

²² M. CIMOSA, voz *Mesianismo* en el Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, (Ed. Rossano, Ravasi, Girlanda), Milano 1988, 948. Sobre los cantos del Siervo véase la nota siguiente.

²³ H. HAAG, *Der Gottesknecht bei Deutero Jes.*, Darmstadt 1985, 153-156.

²⁴ Aparte de Becker...; véase la nota 6.

mento que tenemos en 72,16 (+Is 53,11). La atención a los pobres de este último salmo es enorme (vv. 2ss y 12ss). Es verdad que el mesías que los salva no está presentado allí como pobre, mientras sí lo es en 22,25. Pero nuestro Sal 22 parece hacer alusión a una misteriosa fusión de ambas pobrezas: la del mesías (25) y la de aquellos que son los beneficiarios (27). 22,27, finalmente, tiene otra instancia en común con 72,5.17a: la duración eterna (+Is 53,10 con el verbo *'rk* como en el Sal 72,5 LXX!).

— 22, 28a: los confines de la tierra (*'apsê-ha'àres*) recordarán y tornarán a Yahwe. En 72,8 la paz mesiánica llega precisamente hasta “los confines de la tierra”. Esta idea, con la misma expresión, cara sobre todo al Deutero-Is, la encontramos todavía en Is 49,6, véase también 52,10, poco antes del comienzo del cuarto canto del Siervo.

Aludimos también a la correspondencia entre “tornarán” y 72,10: los reyes extranjeros ofrecerán (Hi. del mismo verbo *sub*) tributos.

— 22, 28b y 29: La adoración (*yistahawû*) por parte de las familias o tribus de los gentiles (*goyim*) la encontramos también en 72,11, que tiene también el verbo *'bd*, empleado más abajo (22,31a) en nuestro salmo y en Is 49,7, apéndice del segundo canto del Siervo. Está en sintonía con el título mismo “siervo”, dado al mesías en los cantos que estamos considerando. Tenemos presente aquí también la adoración por parte de los muertos en 22,30, donde en paralelismo se usa también el verbo inclinarse (*kr'*) que aparece también en 72,9.

En cuanto a las familias (*mišp'hôt*) de los gentiles habría que tener presente los LXX en 72,17a, donde en paralelismo con los gentiles del primer estico, encontramos “lo bendecirán todas las familias de la tierra”. La frase depende de Gn 12²⁵ pero, llegada al Sal 72, pudo haber influenciado 22, 28b.

Los gentiles son todavía mencionados en 22,29 como objeto del “reino” de Yahwe, reino que no es mencionado en el Sal 72, pero allí es complementario al del mesías.

— 22, 30b: El milagroso vivir más allá de la muerte tiene uno de los paralelismos quizás mas sorprendentes en 72,15 (el

²⁵ BHS, aparato crítico.

mismo verbo *hyh*) especialmente si se tienen en cuenta las instancias de duración eterna de la vida (72, 5 y 17) recordadas más arriba a propósito del Sal 22,27 (+, para la idea, Is 53,11a!). Se ha de reparar también en el paralelismo, el múltiple uso de *nefes* en Is 53-10ss!

— 22, 31: Quizás se podría recordar también el uso común de *dôr* (72,5).

— 22,31: Pero son más importantes las recurrencias paralelas de los vocablos y de las ideas de justicia (= 72,1ss.7 + Is 53,11) y de obra divina (maravillosa: 72,18). Aquí las expresiones de los dos salmos se comentan mutuamente de forma admirable.

Como conclusión de este análisis, del cual resulta evidente el significado monárquico del Sal 22, al menos en su redacción final, queremos aludir a otros dos paralelos, en salmos cuyo sentido monárquico es indudable.

— Sal 18, 9: “me libró (*hlš*) porque me quiere (*hpš b^e*)”. La frase está citada en 22,9.

— El Sal 89, finalmente, después de la larga evocación de la promesa y de la alianza davídica, termina con una lamentación sobre el miserable estado del rey en la época de su composición, es decir, no antes del exilio.

Antes de la lamentación se recuerda repetidas veces la promesa de la descendencia (*zera*: 5,30.37). Ahora bien: a esto corresponde el Sal 22,24 y sobre todo 31 (+ Is 53,10 y también 6,13!).

Esta lamentación comienza en 89,39 y termina, al menos en lo que respecta al rey, en el v. 47ss: “¿Hasta cuándo, Señor, seguirás escondido, arderá como fuego tu ira?” (47). El yo que interviene después debería ser el del mismo salmista que, después de haber recordado la brevedad de la vida humana (48) plantea una trágica pregunta: “¿Qué viviente vivirá (verbo *hyh*, como arriba!) y no verá la muerte y su alma (*nefes*) escapará de los infiernos?” (49).

Es verdaderamente difícil negar que la redacción final del Sal 22 sea una respuesta a los dolorosos interrogantes del Sal 89!

Ambientación histórica del Sal 22

El Sal 89 no sólo confirma la tesis del valor monárquico y mesiánico del Sal 22, sino que nos ayuda también a ver cómo, cuándo y por qué fue compuesto y usado. El primero es una oración del culto exílico por el rey. Es obvio que en el exilio el antiguo culto monárquico haya sufrido varias modificaciones forzosas.

También el segundo podría haber surgido en el mismo período. 22,28-30, en cambio, tuvo que haber sido añadido en el post-exilio, si es verdad que se trata de agregados y que están influidos por el Deutero-Is y el Sal 72.

Pero aquí trataremos de precisar un poco más la ambientación (cultural) histórica de nuestro texto, teniendo en cuenta los cantos del Siervo, valorando críticamente la interpretación que de él da la escuela escandinava, especialmente Nyberg y Engnell²⁶.

Estos piensan en la fiesta del Año Nuevo, como era celebrada en Babilonia, y ven en la figura del Siervo del Deutero-Is y también en el pobre sufriente del Sal 22 los rasgos de un rey humillado (Nyberg).

La humillación del rey babilónico en la fiesta del Año Nuevo, hacia el final de la solemnidad, es escrita por Eaton²⁷: es despojado de sus insignias y abofeteado; se le tira de las orejas y se le hace postrar en tierra. Después de su apología o confesión negativa y después de los oráculos por el Año Nuevo, es nuevamente golpeado y la prosperidad agrícola dependerá de la cantidad de lágrimas que será capaz de llorar.

En general frente a esta hipótesis se asume todavía una actitud totalmente escéptica, porque la escuela escandinava ha generalizado y exagerado y ve por todas parte en el AT (y quién sabe si no hasta en el Nuevo) las huellas de aquella fiesta de Año Nuevo.

²⁶ HAAG, o.c., 160ss.

²⁷ J.H. EATON, *Kingship and the Psalms* 2ª ed., Sheffield 1986, 92; el texto en el que se basa figura en ANET, p. 334.

Pero hoy se comienza a ver más claro y se tiende a asumir una actitud más equilibrada. Podemos recordar a Van der Torn, que, defendiendo la originalidad israelita y la independencia de la fiesta de otoño pre-exílica del Año Nuevo en Israel, reconoce sin embargo muchos elementos paralelos a la del *akitu* babilónico. Entre estos elementos paralelos coloca la procesión y algunas expresiones de los Sal 68 y 132, que hablan del rey y de la promesa davídica²⁸.

Pero hace algunas reservas en lo tocante a la humillación del rey²⁹ que parecen exageradas. En la fiesta del *akitu* hay ceremonias y fórmulas que remontan al mito de la muerte del dios de la vegetación, Tammuz y otras que tocan a la humillación del rey. Que las primeras no tengan equivalente en el AT está bien. Que no hay rastros de las segundas puede ser verdadero para el período pre-exílico. Pero en las oraciones y ritos post-exílicos ha habido modificaciones obligadas. Entre éstas es probable que se haya producido aquella que alude a la humillación del rey, con la correspondiente oración por él. Las alusiones de Ez 8,14 a ritos realizados en el templo en honor de Tammuz, aun cuando esos ritos sean condenados, y las alusiones de Zac 12,10ss a la lamentación por el traspasado deberían animar a una consideración más favorable, si bien con reservas, de la hipótesis de la escuela escandinava.

Las reservas que hay que hacer son las siguientes: no se quiere llegar a decir que en el exilio y después de él haya habido en Israel una fiesta del *akitu* similar a la fiesta babilónica. Se quiere mostrar la posibilidad y probabilidad de que en las oraciones monárquicas de la época y en los oráculos del Deuteronomio sobre el Siervo de Yahwe, por influjo y como reacción a los ritos paganos vistos en Babilonia y constatando la situación miserable del rey davídico e incluso la desaparición de la monarquía, los fieles israelitas se vieron impulsados por esos ritos a orar y a reflexionar.

Una hipótesis de este tipo ayuda mucho a representarse el origen probable y la ambientación (ritual) histórica de los can-

²⁸ K. VAN DER TORN, *The Babilonian New Year Festival*, VTS 43 (1991), especialmente pp. 340ss.

²⁹ Pp. 342 y nota 44.

tos del Siervo sufriente y de nuestro Sal 22. Los exiliados que se reunían en tierra de exilio para orar, guiados e iluminados por profetas como el Deutero-Is y alentados por el hecho de que en el horizonte se perfilaba un poder persa cada vez más amenazante para los babilonios opresores, escuchaban y repetían profecías de consuelo, como las que hallamos en Is 40-55. Y objeto de su esperanza lo era también el rey; por ej., el exiliado Joaquín, que había sido compañero de muchos en el doloroso viaje al destierro a Babilonia, después de la primera conquista de Jerusalén (597). Incluso la obra deuteronomista termina con una espiral de esperanza monárquica: precisamente ese rey es "elevado" a la corte babilónica, después de las humillaciones precedentes (2R 25,27-30).

En aquellas modestas asambleas litúrgicas se seguían recitando también los salmos monárquicos pre-exílicos, se elevaban a Dios lamentaciones como la del Sal 89, que hemos considerado más arriba, se recurría para el rey también a las lamentaciones comunes, como la que Ezequías hizo suya (Is 38,9-20), antes de la intervención taumatúrgica de Isaías. En este contexto litúrgico, que se ha ido desarrollando gradualmente también después de la repatriación de los desterrados, es natural que se haya tomado el Sal 22 y se lo haya elaborado, dándole el color mesiánico que hemos puesto en evidencia.

Se podría sostener que ese salmo tenía ya un tinte mesiánico en su forma primitiva. Las alusiones al Siervo de Yahwe en 22,7 y 25, o al rey davídico y al Sal 18 en 22,9b alentarían una hipótesis de este tipo. En tal caso la composición del salmo no podría ser pre-exílica. Pero el tinte mesiánico y deuterisaiano pudo haber sido impreso en el salmo pre-exílico con añadidos y retoques, cuando se lo completó con los vv. 27/28-32. Estos versículos tuvieron la virtud de hacer que se leyeran bajo una nueva luz expresiones que ordinariamente se entendían como descripciones del sufrimiento y luego de la alegría de un individuo cualquiera, primero enfermo y luego curado. Es decir, los sufrimientos del Sal 22 se volvieron los sufrimientos del Mesías, sufrimientos mesiánicos redentores.

Hermenéutica Cristiana y Teología del Dolor en el Salmo 22

De modo que la interpretación dada al salmo en el NT no es arbitraria. No hace más que desarrollar el sentido mesiánico ya presente en el salmo. Como en los poemas de Isaías sobre el Siervo de Yahwe, aparece aquí la imagen de un Mesías que sufre en expiación por la salvación de todos, que vence a la muerte para sí mismo y para los demás³⁰.

Llama la atención que muchos exegetas, que en otra parte se declaran partidarios de las últimas hermenéuticas, como la de Gadamer y Ricoeur, nieguen aquí la legitimidad de tal interpretación cristiana. Aun cuando el texto no contuviera todos los rasgos mesiánicos que hemos indicado, la nueva hermenéutica, según la cual la comprensión de un texto no es nunca definitiva y debe dar lugar a una nueva verdad que corresponda a las exigencias vitales de la propia existencia y de la propia generación, la autoriza ampliamente³¹. Jesús se vuelve así el máximo intérprete del Sal 22. Y no sólo teorizando, como hacemos los exegetas, sino con su vida, su misión, muerte y resurrección. Así se queja ante Dios por dolores que no son sólo suyos, son los dolores de todo Israel y de todos los hombres. Él se sumerge en el sufrimiento porque quiere ser solidario con el dolor de todo el mundo.

Se debe tener presente, además, que el Sal 22 no es sólo la composición literaria de un poeta o de una comunidad cualquiera. Bastan los datos puestos de manifiesto en nuestro estudio para mostrar que es el resultado de toda la historia plurisecular de un pueblo, de sus reyes, de sus instituciones, de sus profetas; de toda la historia salvífica del AT. Jesús y el NT no hacen una mera hermenéutica teórica. Quieren contribuir a la actuación y culminación de aquella historia.

a) El dolor en el AT = o la comprensión imperfecta del valor del sufrimiento

Por todo lo que hemos dicho hasta aquí nos sentimos autorizados a partir del Sal 22 para hacer aquellas reflexiones

³⁰ Cf. SALVIFICI DOLORIS, cap. IV.

³¹ P. GRECH, en "Nuovo Diz. di Teologia Biblica" (nota 22), voz "Hermenéutica", 480ss.

cristianas sobre el problema del dolor que nos propusimos al comienzo. Dejamos, entonces, de lado el desarrollo del tema de la muerte personal expiatoria de Cristo. Sobre esto puede consultarse cualquier manual de cristología dogmática³². Por lo mismo dejamos de considerar incluso el tema de J. Moltmann sobre la teología de la cruz. En vez de esto atenderemos al sentido colectivo de la figura mesiánica y consideraremos el valor del sufrimiento del pueblo de Dios, comenzando por el AT.

Sin pretender dar aquí una síntesis de la doctrina del AT sobre el dolor y el mal, recordamos algunos aspectos que dan curso a nuestras consideraciones.

Con los esquemas tradicionales a disposición, esquemas que se suelen resumir con la fórmula de la doctrina de la retribución, Israel se sentía con frecuencia perplejo ante las situaciones dolorosas de la vida. Basta recordar el libro de Job o el del Qohelet.

Esta perplejidad se reflejaba también en los actos de solidaridad hacia el que sufre y esto puede explicar la falta de exhortaciones a auxiliar al enfermo en el AT. En realidad no encontramos en el AT tantas exhortaciones a la solidaridad hacia el enfermo o el que sufre, como aquellas hacia el pobre, el huérfano y la viuda. Era de todos modos ya una forma inculcada de solidaridad la recitación de las lamentaciones individuales o colectivas. Este tipo de salmos, que han llegado hasta nosotros y de los que formaba parte también el Sal 22 en su forma primitiva, eran recitados por todos, individual o colectivamente, y cada uno, aun cuando los recitaba como expresión de los dolores propios o de sus familiares, se sumaba simplemente al cúmulo de dolores que la fórmula recitada acarrea ya consigo. Agreguemos que el salmo era recitado probablemente muchas veces por los parientes del enfermo y no por él mismo.

La aparente disminución de la solidaridad hacia los enfermos y sufrientes se explica también por el hecho de que el clan ya de por sí se hacía cargo de sus enfermos, mucho más de lo

³² Cf. también SALVIFICI DOLORIS.

que lo hace nuestra sociedad moderna, donde especialmente en los países del Norte desapareció el entramado (net-work) social que respaldaba a cada miembro del clan, aldea o tribu.

Por otra parte remarcamos que el NT está ya libre de la rémora de la doctrina de la retribución terrena y hace de la asistencia a los enfermos una de sus principales instancias (véase por ej., Mt 9,35;10,2).

b) Perspectivas escatológicas en el sufrimiento cristiano = comprensión perfecta del valor del sufrimiento

Las perspectivas escatológicas ya en acto con la resurrección de Jesús dan más esperanza a las personas que sufren y a los moribundos y posibilitan el pleno desarrollo de los motivos de consolación expresados en la parte final del Sal 22. Ya nos encontramos en la perspectiva de las Bienaventuranzas: "Bienaventurados los pobres..., los que sufren..." (Mt 5,3s)³³.

Sólo agregamos que el Sal 22, entre otras cosas, es una de esas oraciones del AT que, por una parte, expresan más intensamente el tema del dolor y del mal y, por otra, manifiestan mayor serenidad frente a ello. No se dan en efecto, aquellas invectivas y esos deseos de venganza o de justicia contra los enemigos, que encontramos con frecuencia en otros salmos de este tipo. El cristiano que sufre, por tanto, halla en este salmo un instrumento maravilloso para su oración.

Es también conmovedor leer en 22, 5.10s el recuerdo de los padres y sobre todo de la madre en labios del moribundo. Es un recuerdo más bien habitual por parte del que se siente al final de su vida. Pero el aspecto más conmovedor es que con esas palabras Jesús recuerda explícitamente a su madre que estaba allí al pie de la cruz.

Pero, como hemos dicho, no son estos los aspectos que queremos desarrollar aquí; cada uno está en condiciones de llevar adelante este razonamiento. Aquí queremos desarrollar más bien el tema del sufrimiento redentor, o mejor dicho, de la solidaridad con el dolor del mundo.

³³ SALVIFICI DOLORIS, cap. V y VI.

Antes que nada debemos alertar acerca del riesgo a que están expuestas ciertas reflexiones espirituales: el de volverse menos sensibles al dolor ajeno por el hecho de dejarnos conmover relacionando el Sal 22 con la Pasión de Jesús o que creemos haber logrado la solución al problema del dolor.

Podemos hacernos paradójicamente más insensibles al dolor de los demás, al dolor de un pobre o de un enfermo, cuando, en vez de ayudarlo y curarlo, nos contentamos con recordarle el misterio de la muerte y resurrección del Señor que le da esperanza. También las presentes consideraciones sobre el dolor y sobre el Sal 22 se transformarían en una burla trágica al dolor de los enfermos y oprimidos si no condujeran a una mayor solidaridad para con ellos.

c) Valor redentor del sufrimiento: Auschwitz = el dolor redentor en los judíos, hoy

Como hemos visto, los cantos del Siervo sufriente, en los que se inspira el Sal 22, ponen ya de manifiesto el valor redentor de la vida, de los sufrimientos y la muerte del mesías. Si al significado individual de la figura del Siervo se debe añadir también el colectivo, entonces el valor redentor del sufrimiento de la comunidad está ya expuesto en el Sal 22 antes aun de su hermenéutica cristiana.

En el fondo este valor está ya presente de algún modo en la simple solidaridad humana. Entre los dolores del mundo, más allá de las enfermedades o del mal causado por los enemigos, ha estado siempre también el de una madre, que sin sufrir un mal personal, sufre terriblemente por el sufrimiento de su hijo. Si bien constatamos la intensificación del egoísmo, dentro y fuera de nosotros, sobre toda la faz de la tierra, debemos al mismo tiempo reconocer que gracias a la solidaridad humana ha progresado la misma ciencia, específicamente la medicina, que permite hoy por hoy hacer frente a la enfermedad de manera más efectiva.

La leyenda hebrea del Lamed-waw, es decir de los 36 justos que, en cada generación, deben con sus sufrimientos "absorber el dolor del mundo", es en el judaísmo una de las máximas

expresiones de la doctrina del valor expiatorio y redentor del dolor. De un dolor infringido muchas veces a los hebreos por los mismos cristianos, de aquel dolor tremendo causado en Auschwitz y que ha asumido sobre sí como redención Enri Levy, el personaje de la novela de A. Schwartz-Bart, donde este tema se halla maravillosamente desarrollado³⁴.

Tratemos de hablar aquí también de Auschwitz, no obstante la perplejidad experimentada particularmente por los teólogos cristianos³⁵.

Paradojalmente pareciera que nuestra perplejidad cristiana fuera reverso de la perplejidad que se nota en los judíos y en la Mishna frente a Cristo. Porque si es justo dar un significado colectivo de la figura del mesías y del mesías sufriente, nos deberíamos preguntar si los judíos en Auschwitz no han cumplido una gigantesca y trágica misión mesiánica³⁶. Y esto podría ser una señal de que estamos al final de la bimilenaria disputa en la que los judíos y cristianos han tratado de apropiarse la prerrogativa del mesianismo.

La shoa en efecto, ha generado de forma trágica a un pueblo nuevo, ha acelerado la nueva posesión de la tierra y, quizás, prepara una futura leadership salvífica de Israel. Una leadership para el rescate del mundo, especialmente del mundo árabe, con el apoyo del occidente cristiano: un nuevo diálogo y una nueva solidaridad intercontinental entre las tres religiones del libro, descendientes del mismo padre Abrahán, para la salvación del mundo del dos mil.

Es un poeta judío, sobreviviente de Auschwitz, E. Wiesel³⁷ quien ha inducido a los primeros teólogos cristianos a descubrir

³⁴ A. SCHWARTZ-BART, *L'ultimo dei giusti*, Milano 3ª ed., 1991. Estoy agradecido al Prof. A. Rofé, que en un diálogo sobre las eventuales analogías (mesiánicas) de los sufrimientos de Jesús y de los hebreos de Auschwitz me sugirió la lectura de esta novela.

³⁵ J. B. METZ, *Cristiani ed Ebrei dopo Auschwitz ed una riflessione sulla fine della religione borghese*, en "Al di là della religione borghese: Discorsi sul futuro del cristianesimo", Brescia 1981, 29-44; M. Serenthá, *Sofferenza umana. Itinerario di fede alla luce della Trinitá*, Milano 1993, 27ss. La perplejidad se ve también en los teólogos judíos: véase el trabajo de Remaud, p. 114, citado abajo.

³⁶ M. REMAUD, *Cristiani di fronte a Israele*, Brescia 1985, especialmente 37-63.

³⁷ E. WIESEL, *La notte*, Firenze 1980, 66s. Véase J. Moltmann, *El Dios Crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca 1977, 392s.

afinidades misteriosas entre los muertos del lager y la muerte de Cristo. Describe el lúgubre espectáculo de tres ahorcados, uno de ellos un niño. Este tiene una agonía más larga. Prorrumpe entonces la trágica pregunta: "¿Dónde está Dios?" Ante esta pregunta el poeta siente dentro de sí una respuesta: "¿Dónde está? Ahí, colgado en aquella horca". Así pues, el Sal 22, a la luz de esta misteriosa afinidad mesiánica entre el Crucificado y Auschwitz, adquiere hoy un significado todavía más profundo.

El Dolor del pueblo del Tercer Mundo Crucificado = El Dolor Redentor en los Cristianos, Hoy

Para ver la perspectiva católica general véase la nombrada Encíclica Salvifici Doloris, cap. VII: "El Buen Samaritano".

Las dos perspectivas presentadas hasta ahora, la cristiana y la judía, no se oponen. Se apoyan mutuamente para profundizar el sentido del Sal 22. Ambas son un poco parciales, por más que el horizonte de cada una sea ya bastante más amplio que el punto de vista más bien individualista al que solemos estar acostumbrados en la consideración del mal y del mismo salmo.

Consideremos ahora el aporte de la Teología de la Liberación (TL), en esta cuestión³⁸. La TL, por su parte, critica severamente la teología de la cruz de los teólogos occidentales por ser individualista, idealista y meta-histórica, fatalista: su "personalismo ascético o existencial y también las más sublimes interpretaciones globales tienen al máximo una función psicológica de terapia individual y, posiblemente sin saberlo, de justificación ideológica, al menos en el sentido de un nuevo fatalismo iluminista ante el gran sufrimiento de los pobres y de los oprimidos"³⁹.

³⁸ La reciente encíclica CENTESIMUS ANNUS, en el párrafo 26, dice que ya podemos valorar el aporte de la Teología de la Liberación, después de la caída del marxismo.

³⁹ J.J. LIMON, *Sufrimiento, muerte, cruz y martirio*, en: I. Ellacuría y J. Sobrino Edd., "Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación", II, 480.

Según la TL los teólogos occidentales serían incapaces de anunciar la salvación universal y la vocación a la solidaridad que la cruz de Cristo proclama. Así nace en la Iglesia un pesimismo respecto de la historia, un pesimismo que va secretamente de la mano con la nostalgia por una Iglesia que salva a los pobres con su poder más que con una muerte solidaria con ellos. La teología occidental haría consideraciones demasiado espirituales, no históricas sobre el dolor. En el fondo esa sería la actitud tradicional del cristianismo, que no presenta un mensaje concreto contra el dolor del mundo, luchando por erradicarlo, y en vez de sacrificarse en auxilio de quien sufre, termina por desentenderse apoyando tácitamente las fuerzas perversas que causan el dolor⁴⁰.

Estas críticas se entienden especialmente si se tiene presente que el dolor y la muerte que la TL toma en consideración son los de la masa de pobres y oprimidos, más que el dolor de quien es víctima de una enfermedad y de muerte natural.

Es realmente llamativa la coincidencia entre actitud de la TL respecto del dolor de los enfermos y la del AT que hemos mencionado más arriba. Los muertos y el sufrimiento naturales pasan a un segundo plano ante los de las víctimas de la opresión y del egoísmo de los demás.

La muerte del Siervo de Yahwe y la del orante del Sal 22, efectivamente, no son una muerte natural⁴¹.

Tampoco la muerte de Jesús es una muerte natural. Es la muerte de un crucificado, de un condenado injustamente, como lo subraya Sobrino⁴².

Esta muerte violenta y los correspondientes sufrimientos anteriores son, por decir, un plus de los males naturales y se entiende cómo el Mesías, que toma sobre sí los males del mundo, deba asumir también éstos. Ahora bien, equiparar los males

⁴⁰ Cf. nota anterior.

⁴¹ El tema del Siervo de Yahwe es muy tratado en la TL, por C. Mesters, *La mission du peuple qui souffre*, Paris 1984; por I. Ellacuría, *El pueblo crucificado*, en: "Conceptos fundamentales..." (nota 25), Vol. II, 189-216.

⁴² J. SOBRINO, *El Resucitado es el Crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo*, en "Jesús en América Latina". Su significado para la fe y la Cristología, Santander 1982, 235-250.

causados por el egoísmo y la opresión de los hombres con los males naturales diciendo que todos derivan del pecado, puede orientar hacia una respuesta más general, no parcial, como parece ser la de la TL, pero relega a la sombra este plus y, por otra parte, puede aplacar la normal solidaridad que debería remover en particular esta clase de mal.

Es conmovedor leer, después del martirio de I. Ellacuria, sus páginas en la obra citada, donde reivindica la necesidad de tener presente la Pasión de Cristo y su historicidad, a la luz de la pasión de los pobres del mundo, en la consideración de la resurrección de Jesús. Le confiere a sus sufrimientos un valor mesiánico y salvífico, como por otra parte hemos hecho con respecto a los judíos de Auschwitz⁴³.

Una lectura a-histórica de la Pasión, muerte y resurrección de Jesús, que la relegue más allá de la historia, como dice este mártir de El Salvador, haría perder significado a una prolongación de la vida y de la misión de Cristo hoy en el mundo. Sería una traición a su vida y su muerte.

Incluso una afirmación discutible, como aquella de que Jesús no era consciente de la necesidad de su muerte mesiánica violenta⁴⁴, parece ser dictada por el temor de que los cristianos asuman una actitud fatalista ante el dolor y la cruz, renunciando a luchar contra las opresiones. Más aún, parece que quisiera vencer de este modo los propios comprensibles temores del inminente martirio, convenciéndose ante todo a sí mismo de la necesidad de continuar la lucha sin dejarse atemorizar por las amenazas⁴⁵.

Cuando, al final, se pregunta quién sea en realidad el pueblo crucificado que merezca ser considerado mesías, Ellacuria recurre a la página de Mt 25,31-46, donde Jesús se identifica

⁴³ "Conceptos fundamentales", Vol. II, pp. 134ss.

⁴⁴ P. 200.

⁴⁵ Citando justamente nuestro Sal 22, se siente perplejo ante las palabras iniciales, que testificarían una sensación de abandono por parte de Dios y por tanto, una carencia en Jesús de fe y esperanza. Pero esas palabras terminan con los vv. 23-32, que hemos tomado en debida consideración más arriba y que esperamos él haya tenido modo de apreciar no obstante las amenazas recibidas y el martirio sufrido

con quien tiene hambre, sed, con quien está encarcelado... Tenemos que valorar mucho la conexión entre los sufrimientos de Cristo y el sufrimiento de los pobres que la TL postula. Pero este último pasaje es el que nos impulsa a ampliar las mismas reservas de Ellacuría respecto de una ecuación simplista de Jesús Crucificado con "el pueblo crucificado". Ellacuría pone ya en guardia contra una simplificación dualista, de tipo maniqueo, entre pueblo crucificado o tercer mundo y crucificados o mundo del progreso. Ahora bien, nos atrevemos a hacer dos observaciones: 1) de Mt 25,31-46 se debe más bien deducir que Jesús se identifica con los pobres, los hambrientos, los encarcelados... porque a esto lo ha conducido su extrema solidaridad salvífica. Él es el Mesías redentor y liberador y no los pobres. ¡Los pobres son los liberados! A él van unidos en la continuación de la misión mesiánica de solidaridad aquellos que dan de comer a los hambrientos, de beber a los sedientos, que visitan a los encarcelados. 2) No debemos olvidar que en la página de Mateo, de acuerdo a las instancias evangélicas recordadas más arriba, se menciona también a los enfermos. Sin duda una mejor lucha contra las opresiones reduciría el dominio de la enfermedad y de la muerte en el mundo, pero habría igualmente enfermedades y muerte que piden solidaridad. La solidaridad de la Madre Teresa de Calcuta, del Cottolengo de Don Orione, de Don Uva, etc. y no la solidaridad exigida por la TL.

Con todo esto no queremos ciertamente hacer polémica ni rechazar toda crítica de la TL, ni jactarnos de que somos nosotros, los que estamos bien, los salvadores mesiánicos de los pobres, y, por supuesto, negar que los pobres son los principales salvados por Jesucristo. Nuestra crítica se refiere sólo al pretendido valor salvífico del sufrimiento de los pobres.

No negamos de ningún modo la misión salvífica de los pobres del Tercer mundo con sus sufrimientos. Les reconocemos a los pobres un poder salvífico enorme. La misma instancia que nace de su situación dolorosa constituye un resorte que empuja la humanidad al progreso⁴⁶. Pero los sufrimientos de los pobres tienen valor salvífico cristiano en la medida en que los pobres

⁴⁶ Como lo reconoce el mismo Ellacuría, al comienzo de su estudio citando a C. Marx.

sepan llevar adelante su misión unidos a Cristo, con la debida disposición de espíritu. El espíritu de los pobres está notoriamente mucho más cerca de Dios y del mesías sufriente de lo que lo estamos nosotros. Ellos perciben el sentido cristiano del dolor; en esto conservan más fácilmente la esperanza. Por el contrario, el mundo del bienestar saca del problema del sufrimiento en el mundo un argumento para negar a Dios. Entonces son los pobres los que poseen aquel espíritu que bajó sobre Jesús en el Jordán, fortaleciéndolo para superar las tentaciones de Satanás, quien a la misión de Cristo propuso un camino de comodidad y de triunfo terrenal. Los pobres tienen la fuerza para aceptar expiatoriamente sus sufrimientos y así se unen a los sufrimientos expiatorios de Cristo. Al fin hay que reconocer que sobre todo en la vida y en la muerte de los mártires como el P. Ellacuria se realiza la misión de Cristo liberador.

Este reconocimiento está acompañado por la conciencia de nuestra lejanía de tal heroísmo, de nuestras debilidades y temores ante una misión semejante y de nuestros titubeos en proponer a otros un ideal tan grande como este.

Entonces, al final de nuestras consideraciones, ¿qué podemos decir?

Conscientes de nuestros límites nos atrevemos al menos a esperar que hayamos logrado proponer una lectura y una oración menos egocéntrica del Sal 22. Como cualquier hombre sufriente Jesús en el Sal 22 eleva la lamentación por sus sufrimientos. Pero, como hemos dicho, estos son también los sufrimientos de todos los hombres. Además de esto sus sufrimientos son el medio para liberarnos de los nuestros. También nosotros podemos rezar así el Sal 22, unidos a Cristo. Esta debe ser una oración más altruista, más realista y modesta, que debería generar una solidaridad más concreta con todos los que sufren, en unión a la solidaridad del Cristo crucificado. Una oración que surja de la conciencia de nuestra incapacidad para ser plenamente solidarios y del riesgo de estar más bien de parte de los crucificadores, aunque más no sea por nuestras connivencias con el mundo de los opresores.

Entonces el Sal 22, recitado con conciencia de nuestras culpas y de los deberes de solidaridad que nos impone el hecho de ser cristianos y continuadores de la misión de Cristo, podría acarrear por sí mismo, como Palabra de Dios, frutos inesperados.

ENZO CORTESE