

Aportes Teológicos

Revista de la Escuela de Ciencias Teológicas

Universidad Bíblica Latinoamericana

No. 15 – Año 2024

Jesús de Nazaret:
¿del hombre al mito?



Martin Hoffmann



Jesús de Nazaret:
¿del hombre al mito?

Martin Hoffmann

Aportes Teológicos
No. 15 — Año 2024
Universidad Bíblica Latinoamericana



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: libreria@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Esta obra está bajo una licencia
de Creative Commons



Editorial SEBILA
Escuela de Teología
Revista Aportes Teológicos
No. 15 — Año 2024

ISSN 2215-4477

Producción: Escuela de Ciencias Teológicas, UBL
Director Aportes Teológicos: Héctor Laporta Velásquez
Diagramación: Luis Carlos Álvarez Mejías

San José, Costa Rica
Julio 2024

Índice

Presentación	7
Jesús de Nazaret: ¿del hombre al mito?	9
Prólogo	11
1. El Jesús recordado	12
1.1 ¿Quién es Jesucristo para nosotros hoy?	12
1.2 La mitologización como recurso lingüístico	14
1.3 El cuádruple Jesús	16
2. Jesús, el representante del Reino de Dios	20
2.1 El Reino de Dios en el Antiguo Testamento	21
2.2 El Reinado de Dios en Jesús	24
2.3 Persona y mito: el bautismo de Jesús	27
2.4 Las parábolas de Jesús: la llegada del Reinado de Dios	29
2.5 Las curaciones, signos del Reinado de Dios	31
2.6 La expulsión de los demonios: la lucha contra la posesión	32
2.7 Las celebraciones de la comida de Jesús: la anticipación del Reino de Dios	34

3. Jesús en conflicto	36
3.1 Jesús en los conflictos económicos	38
3.2 Jesús en los conflictos políticos	47
3.3 Jesús en los conflictos religiosos	54
3.4 Jesús en los conflictos sociales	60
4. Jesús, el no violento	67
4.1 La tercera vía de no violencia de Jesús	67
4.2 Los tipos de violencia	68
4.3 Las dimensiones de la no violencia	70
5. Jesús, el crucificado	78
5.1 El acceso a la cruz	78
5.2 Las interpretaciones neotestamentarias	79
5.3 La doctrina de la satisfacción	86
5.4 La cruz, signo de amor	90
6. Jesús, el Resucitado	96
6.1 El acceso a la resurrección	96
6.2 Antecedentes del Antiguo Testamento	97
6.3 Interpretaciones de la resurrección	101
6.4 La tumba vacía	109
7. Jesús, el proclamado	111
7.1 La mitificación progresiva de Jesucristo	111

7.2 Los títulos de Jesús en su contexto	113
7.3 El camino hacia el dogma cristológico	117
7.4 La interpretación relacional	122
Bibliografía	125



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

La Cristología es una parte central en la Teología Cristiana. Así lo confirman los primeros concilios ecuménicos de Nicea (325 E.C.), Constantinopla (381 E.C.) y de Calcedonia (451 E. C.) en este último se ratifican que las dos naturalezas de Jesús, tanto divina como humana están unificadas.

Sin embargo, las cristologías mayormente se han dividido en las que parten desde arriba y las que parten desde abajo. Las cristologías desde arriba son las que su énfasis está en Jesús como el Verbo encarnado que nos muestran el evangelio de Juan y el Apóstol Pablo; mientras que las cristologías desde abajo son las que su énfasis parte del Jesús histórico que se basan en los evangelios.

Las cristologías contemporáneas con el fin de buscar ser más aceptables y creíbles en el mundo moderno se han concentrado mayormente en cristologías antropológicas. Algunas con mayor rigor como la cristología de Edward Schillebeeckx que desarrolla un detallado análisis bíblico y otras como en América Latina, tanto Jon Sobrino como Leonardo Boff quienes toman como punto de partida al Jesús histórico para así comprender mejor la pluralidad de factores de la vida, misión y destino de Jesucristo.

Los riesgos que corren estos énfasis antropológicos es de reducir a Jesucristo a modelos ideales y valores únicamente humanos

y con ello relativizar aspectos relevantes de la cristología como son la encarnación (*kenosis*) y la muerte/resurrección. Al respecto, cabe señalar que en las últimas décadas se han desarrollado cristologías fundamentalistas que idealizan a Jesús como “súper-hombre” cantando a un Jesús poderoso, vencedor, guerrero o hablar de un bello y dulce Jesús utilizando literalmente ciertos adjetivos bíblicos como nuevas expresiones docetistas.

El presente ensayo del Prof. Martin Hoffmann “*Jesús de Nazaret - ¿del hombre al mito?*” es un importante esfuerzo por desarrollar una cristología que toma en cuenta los distintos puntos de referencia: el Jesús histórico/el Cristo de la fe; acercamientos: cosmológicos, antropológicos, escatológicos, dialecticos; estilos: históricos versus ideales, ontológicos versus prácticos con el fin de otorgarnos una mirada cristológica a través de un caleidoscopio.

8 |

Instrumento valioso para que como Iglesias y comunidades de fe evitemos reducir nuestras cristologías y podamos discernir la fresca la presencia del Dios encarnado que desenmascara todas las miradas rígidas, absolutas e ideales del Dios que camina a nuestro lado y bajo su Gracia no acaba de sorprendernos.

Héctor Laporta
Director Aportes Teológicos

Jesús de Nazaret: ¿del hombre al mito?

Martin Hoffmann

| 9

Resumen: ¿Quién era Jesús de Nazaret? ¿Un hombre con un impacto extraordinario, el Mesías esperado o Dios caminando sobre la tierra? En este texto, el autor explora la cuestión de cómo los recuerdos históricos y las declaraciones de fe se entrelazan en la persona de Jesús y cómo un hombre se convierte en mito. El Jesús recordado se convierte en la clave de la comprensión de la fe cristiana. Aparece como representante del Reinado de Dios. Reinado que toma forma en las palabras y acciones de Jesús, en su muerte y resurrección. El texto pone especial énfasis en las acciones y actitudes de Jesús, especialmente en su propuesta para la resolución de conflictos y en su práctica de la no violencia. De este modo, Jesús se convierte también en un indicador de una nueva forma de vida para nuestro tiempo, en el horizonte del Reino de Dios.

Palabras claves: Jesucristo, Reinado de Dios, conflictos, no violencia, dogma cristológico.

Jesus of Nazareth: ¿from man to myth?

Abstract: Who was Jesus of Nazareth: a man of extraordinary impact, the awaited Messiah, or God walking the earth? The author explores the question of how historical memories and statements of faith intertwine in the person of Jesus and how a man becomes myth. The remembered Jesus becomes the key to understanding. He appears as the representative of the kingdom of God, which takes shape in Jesus' words and actions, in his death and resurrection. Special emphasis is placed on his conflict resolution and his practice of non-violence. In this way, Jesus also becomes a pointer to a new way of life for our time on the horizon of the kingdom of God.

10 |

Keywords: Jesus of Nazareth, kingdom of God, conflicts, non-violence, christological dogma.

Prólogo

El presente texto surgió, básicamente, de los contenidos de un curso que impartí en la Universidad Bíblica Latinoamericana de San José, Costa Rica, en otoño de 2022. Para completar estos contenidos, añadí los capítulos “Jesús en los conflictos” y “Jesús, el no violento”.

La pregunta principal que nos ocupó en el curso se refleja en el título: Jesús de Nazaret - ¿de hombre a mito? ¿Fue el caso que el Jesús terrenal vivió como un ser humano normal, aunque con un carisma extraordinario, y sólo posteriormente - es decir, después de la experiencia de la Pascua - fue elevado a la categoría de persona divina? ¿O experimentaron sus seguidores a un Dios encarnado en la tierra desde el principio de su ministerio? Estas preguntas tienen mucha relevancia teológica, pues en teología se suele distinguir entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. ¿Es plausible esta distinción?

| 11

Una segunda cuestión que se plantea como un hilo conductor es: ¿qué papel desempeña el discurso sobre el Reino de Dios en las palabras y acciones de Jesús? ¿Es un anuncio, como en el caso de los profetas que le precedieron, o se realiza ya en su persona?

En cualquier caso, las respuestas a estas preguntas podrían ser un medio para poder explicar cómo y por qué la persona de Jesús de Nazaret pudo convertirse en el fundamento y el centro de la fe cristiana.

En todo esto, no puede tratarse sólo de una constatación histórica, sino de lo que este Jesús de Nazaret significa hoy para nosotros, para nuestros pensamientos, sentimientos y comportamientos.

Por eso, especialmente en los capítulos sobre Jesús crucificado y resucitado, intento dar una interpretación personal en lugar de informar sobre la multitud de opiniones de los investigadores.

Espero que este texto, sus contenidos y opiniones, logren el objetivo teológico y pastoral de constituirse en una guía para una vida con sentido.

Las citas bíblicas y las abreviaturas de los libros bíblicos siguen la Nueva Versión Internacional (NVI) de la Biblia, 1999.

1. El Jesús recordado

12 |

1.1 ¿Quién es Jesucristo para nosotros hoy?

Las respuestas a esta pregunta suelen ser muy diferentes y muy personales: “Jesús es el Hijo de Dios”, “nuestro Salvador”, “el Mesías”, “un profeta”, “el Señor del cielo y de la tierra”, “el gobernante del mundo”, “un fundador de la religión”, “un gran hermano”, “una persona impresionante”, “un modelo en la fe y en la vida”, “el buen pastor”, “un rabino judío”, “rey”, “revolucionario”, “amigo”.

Lo sorprendente de estas respuestas es la amplia gama de denominaciones que recibe este hombre, Jesús de Nazaret. Se mezclan los recuerdos de la vida y obra de Jesús, tal como los recogen los autores bíblicos, con los títulos de honor que los primeros testigos y la Iglesia primitiva otorgaron a Jesús. Un tipo de respuesta hace hincapié en el lado humano de Jesús: hermano, hombre, modelo, amigo,

revolucionario, rabino, fundador de la religión. El otro tipo de respuesta hace hincapié en el significado sobrehumano de esta persona: Hijo de Dios, Redentor, Mesías, Señor, Gobernante del Mundo.

El efecto de la persona de Jesús sobre los demás fue obviamente muy diferente desde el principio y, por tanto, también fue controvertido. Hubo opiniones divergentes sobre la persona de Jesús. La Iglesia primitiva tuvo que aceptarlo. En contra de sus críticos de la religión madre judía, de los cultos de misterio helenísticos, pero también de la filosofía helenística, la Iglesia tuvo que formular claramente quién era este Jesús que estaba en el centro de la fe cristiana. Así surgió el Credo de Nicea y Constantinopla en el siglo IV y, más tarde, el llamado Credo de los Apóstoles, que es más breve y que se utiliza hoy en la mayoría de las iglesias cristianas. Estos credos se dividen en tres artículos de fe, los cuales se refieren a Dios, el Creador, a Jesucristo, el Hijo y al Espíritu Santo. El segundo artículo sobre Jesucristo dice:

| 13

(Creo) en Jesucristo, su único Hijo, Señor nuestro;
 que fue concebido del Espíritu Santo,
 nació de la virgen María,
 padeció bajo el poder de Poncio Pilatos;
 fue crucificado, muerto y sepultado;
 descendió a los infiernos;
 al tercer día resucitó de entre los muertos;
 subió al cielo, y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso;
 y desde allí vendrá al fin del mundo a juzgar a los vivos y a los muertos.

El Credo resume el significado de Jesús para la fe cristiana. Contiene pocas afirmaciones sobre su persona, su forma de vida, su mensaje, sus obras o incluso el trasfondo histórico y social de su

época. Para los estándares actuales, todo lo que se puede registrar históricamente es que se llamaba Jesús y su madre era María, que sufrió bajo Poncio Pilato, fue crucificado y enterrado. Eso es todo lo que sabemos. Sólo se puede conjeturar por qué la Iglesia primitiva se limitó a estos breves aspectos clave de su vida en el Credo. Los Evangelios, con sus descripciones de la vida de Jesús, eran conocidos por todos, lo cual hacía posible concentrarse en su controvertido significado. Por tanto, las afirmaciones que subrayan la importancia de Jesús para la fe cristiana dominan claramente este Credo: Jesús, el Hijo unigénito de Dios, el Señor, engendrado del Espíritu Santo, descendido al reino de la muerte, resucitado, ascendido al cielo y venidero de nuevo para el juicio. Este fue el consenso que encontró la Iglesia primitiva para establecer la unidad entre sí. Sin embargo, siguieron otros debates sobre la comprensión de la persona de Jesús, especialmente en su relación con Dios. Finalmente culminaron en la fórmula confesional del Concilio de Calcedonia en 451: *Jesucristo es una persona en dos naturalezas, verdadero Dios y verdadero hombre.*

14 |

1.2 La mitologización como recurso lingüístico

Esta evolución hacia un Credo y un dogma muestra claramente una tendencia a mitificar al hombre Jesús. Mitificar no significa inventar algo, ni tampoco significa afirmar algo falso. Los mitos pertenecen al lenguaje poético. Expresan en imágenes y símbolos algo que ha sido subjetivamente reconocido y experimentado como verdadero. Los mitos religiosos son relatos de los dioses que explican cosas y acontecimientos incomprensibles, relacionados con la intervención divina. Mucho de lo que la gente experimentó con Jesús era incomprensible o sobrenatural según la com-

preensión humana: su mensaje del Reinado de Dios que amanece, su discurso sobre el amor a los enemigos y la no violencia, sus curaciones, el exorcismo de demonios, su trato con los marginados de la sociedad, su sufrimiento sin resistencia y su voluntad de perdonar. ¿Cómo podía ser posible todo esto para una persona “normal”? Tenía que haber algo más, es decir, una relación especial con Dios. Esto llevó a la creación de mitos.¹ El Credo de los Apóstoles menciona algunos de ellos:

- La encarnación de Dios en un ser humano (Fil 2,7; Jn 1,14),
- El nacimiento de Jesús por una virgen (Mt 1,18-25; Lc 1,14-38),
- Su descenso a los infiernos (1 P 3,19s.),
- Su ascensión al cielo (Lc 24,50-53; Hch 1, 9-11),
- Su entronización junto a Dios (Ro 8,34; Mc 12,36),
- Su regreso en el futuro (Mc 13,24-27; 1 Ts 5,6).

Estos mitos se narran con el telón de fondo de la visión del mundo de la época en tres niveles: la tierra, el inframundo y el cielo.

Al mismo tiempo, sin embargo, la evidencia bíblica muestra que esta creación de mitos no sólo comenzó en la Iglesia primitiva, sino ya en las cartas y evangelios del siglo I. Aparentemente, desde el principio no hubo otra forma mejor para expresar el significado de Jesús que en lenguaje poético. Esto habla a favor del efecto arrollador e irracional que el mensaje y las acciones de Jesús tuvieron en sus seguidores. El Credo y la fórmula de compromiso

¹ Véase la presentación de Gerd Theißen, *Glaubenssätze: Ein kritischer Katechismus*, Sonderausgabe (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018), 206ss.

de Calcedonia sólo formulan el mínimo común denominador de esta experiencia.

Esto nos lleva a la siguiente conclusión crítica:

No se puede hacer una separación tajante entre un
Jesús histórico y un Cristo dogmático

¿Por qué? Porque no podemos hablar de un Jesús supuestamente histórico independientemente de su impacto, que se describe en imágenes, símbolos y mitos. Esto ha caracterizado la representación de Jesús en los escritos bíblicos desde el principio. La formulación del dogma cristológico (verdadero hombre - verdadero Dios) en la Iglesia primitiva no fue una invención posterior, sino la quintaesencia de las experiencias de los cristianos en el lenguaje conceptual y en el interés apologético (defensa del cristianismo).

16 |

1.3 El cuádruple Jesús

Por tanto, se sugiere otra distinción, que contempla a Jesús desde una perspectiva cuádruple.²

(1) El Jesús real

Jesús, tal como era, pensaba y vivía realmente, ya no nos resulta comprensible. Él mismo no dejó ningún registro escrito, y mucho

² Cf. Rafael Aguirre Monasterio, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes* (Estella, Navarra, España: Verbo Divino, 2015), 96–123.

menos notas autobiográficas. Los testimonios sobre Jesús que tenemos en el Nuevo Testamento se caracterizan ya por la fe en él.

(2) *El Jesús histórico*

Aparte de la breve información de que vivió en Palestina bajo el dominio del Imperio Romano, fue ejecutado bajo Poncio Pilato y que, sin embargo, encontró seguidores que reclamaban su resurrección, no se puede establecer mucho más por medios históricos clásicos.

La historiografía antigua se centraba sobre todo en los hechos de gobernantes y poderosos y, por tanto, no tenía ningún interés en un predicador itinerante de Galilea.

Sólo existen unas pocas referencias a un Jesús o Cristo en testimonios no cristianos. El historiador romano *Tácito* relata en sus *Annales* (XV,44) de los años 115-117 d.C. el incendio de Roma en tiempos del emperador Nerón y la persecución que emprendió contra los cristianos: “Cristo, de quien deriva su nombre, fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato en tiempos del emperador Tiberio.”

Por la misma época, el procónsul de Bitinia, *Plinio el Joven*, escribió una carta al emperador Trajano sobre los *Christiani*. En ella relata que los cristianos tenían la costumbre de reunirse antes del amanecer y entonar una canción en la que invocaban a Cristo como a un dios (*Epistulae* XX,96,7).

Por último, otro historiador, *Suetonio* (65-135 d.C.), menciona en su biografía del emperador Claudio (*Vida de los doce césares*, Claudio

25) las disputas entre los judíos de Roma a causa de un tal *Chrestus*. Claudio había expulsado de Roma a los judíos que hacían mucho ruido a causa de *Chrestus*. Quién era este *Chrestus* y si es idéntico a Jesucristo no está claro a partir de esa breve referencia.

En la literatura judía de la época sólo existen unas breves referencias. El historiador *Josefo* menciona a Jesús en su *Antiquitates Judaicae* (20,200) en relación con la ejecución de su hermano Santiago. El sumo sacerdote Anás convocó a “una sesión del tribunal del Sanedrín y mandó apedrear hasta la muerte al hermano de Jesús, el llamado Cristo, Santiago por su nombre, y a algunos otros a los que acusó de infringir la ley.”

18 | Los testimonios rabínicos sólo mencionan que un tal Yeshua practicaba la brujería, que tenía cinco discípulos y que fue ejecutado en la víspera de la fiesta de Pascua.

Por tanto, sólo cabe afirmar que ni el mundo romano en general ni el entorno judío inmediato mostraron gran interés por la persona de Jesús.

(3) *El Cristo dogmático*

El Cristo del dogma es aquel del que la Iglesia da testimonio en sus fórmulas confesionales. Este dogma puede ser captado como un producto humano. Su origen e interés pueden comprenderse y también escrutarse. Dice algo sobre el efecto que tuvo Jesús en su entorno y en sus seguidores. Algunos rasgos del Jesús real han desembocado sin duda en este dogma. Sin embargo, no hay que confundir el efecto de una persona con la persona misma.

Incluso el rechazo de un Cristo dogmático -como en la teología de la liberación o la teología feminista- no nos lleva de vuelta a un Jesús real.

(4) *El Jesús narrado*

Lo que podemos aprender sobre Jesús sólo puede deducirse de los relatos e informes escritos del Nuevo Testamento. Son testimonios de fe, no registros históricos. Reflejan los recuerdos y las experiencias que la gente tuvo con Jesús. El Jesús narrado es, por tanto, el “Jesús recordado”.³ Los recuerdos están siempre sujetos a condiciones subjetivas (¿qué impresión me causa alguien?) y a circunstancias colectivas (bagaje cultural y tradicional y modelos de interpretación). Esto también se refleja en los textos del Nuevo Testamento sobre Jesús. Por ejemplo, los evangelistas Mateo, Marcos, Lucas y Juan pintan cuadros muy diferentes de Jesús y también -como veremos- utilizan distintos modelos de interpretación para la muerte de Jesús, como el cordero sacrificial o el Logos victorioso.

| 19

Por último, debemos tomar en serio el hecho de que los textos bíblicos sobre Jesús sólo se escribieron entre unos 20 y 60 años después de su muerte, es decir, en un período que va desde las primeras cartas de Pablo hasta el último libro de la Biblia, el Apocalipsis. Antes de eso, los recuerdos sobre Jesús se transmitían oralmente. Por tanto, es de esperar que en torno al núcleo históri-

3 El término „Jesús recordado“ fue introducido por el estudioso británico del Nuevo Testamento James Dunn en su libro *Jesus Remembered*, Christianity in the Making (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2019). Con este término Dunn quiso indicar que la impresión que Jesús dejó en sus seguidores, incluso antes de la Pascua, fue decisiva para su recuerdo. De ahí surgieron sus relatos sobre Jesús.

co de los hechos se hayan formado numerosos adornos e incluso leyendas. Sin embargo, éstas no deben interpretarse como falsas, ya que ponen de manifiesto el significado que tuvieron los encuentros con Jesús para los testigos presenciales. Una interpretación mítica o legendaria suele captar mejor la verdad de un acontecimiento que una disección histórica.

Así pues, si queremos acceder a la persona de Jesús, los relatos del Nuevo Testamento son el medio adecuado precisamente por su carácter de testimonios. Registran recuerdos de Jesús y los conectan con la impresión que su mensaje y su vida causaron en quienes le rodeaban. Este efecto es lo importante, porque el Jesús narrado también nos ha llegado a nosotros.

20 | A continuación, exploraremos la impresión que nos ha dejado el mensaje de Jesús, su vida y su destino.

2. Jesús, el representante del Reino de Dios

Jesús de Nazaret hizo su primera aparición pública en torno a los 30 años. Al principio formó parte del grupo de discípulos de Juan el Bautista (Mc 1,14), y después reunió a discípulos a su alrededor, entre ellos algunos antiguos discípulos de Juan (Jn 1,36s.). No tardó en llamar la atención. Los Evangelios hablan de curaciones milagrosas y de la expulsión de demonios. Estos hechos hacían que la gente corriera hacia él. En el centro de su actividad, sin embargo, estaba el anuncio del reino de Dios. Al hacerlo, Jesús retomó un tema central de la fe judía.

2.1 El Reino de Dios en el Antiguo Testamento

El Reino de Dios, o más exactamente, el Reinado de Dios⁴, corre como un hilo a través de la historia del pueblo de Israel y de su Dios.

(1) Tras la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto por Moisés, el pueblo entona un cántico de alabanza a Dios, el cual dice: “El Señor será rey por los siglos de los siglos” (Éx 15,18). Israel contrasta la dictadura del faraón en Egipto con *la realeza de Dios*. Él es quien gobierna en Israel, ya no el Faraón. El tono de crítica al gobierno está ligado desde el principio al concepto del Reinado de Dios. A diferencia de los pueblos de su entorno, Israel vive sin rey durante unos 200 años. Sólo Dios gobierna a su pueblo, mediado por jueces y sacerdotes. La Ley de Moisés se dirige, pues, a una sociedad alternativa. En el fondo, es una legislación social que da a las viudas, los huérfanos y los refugiados su lugar en la sociedad y que pretende alcanzar la justicia social. Más tarde, Israel adopta la forma monárquica de gobierno de las naciones vecinas, aunque contra la resistencia de críticos y profetas. La idolatría y la injusticia social desenmascaran rápidamente la monarquía como puro dominio del poder. En el exilio babilónico, la creencia en el gobierno de Dios parece haberse agotado definitivamente. Los pueblos sometidos adoptan normalmente los dioses de los vencedores. No así Israel, quien aferra a la antigua promesa del profeta Natán a David:

4 El término *Reinado de Dios* expresa con más fuerza el aspecto presente del Reino de Dios, mientras que *Reino de Dios* subraya más la dimensión futurista. La distinción es importante para comprender el símbolo del Reino de Dios no sólo como una visión de un futuro perfecto. Cf. en particular: Antonio González Fernández, *El Mesías de Dios: Ensayo de cristología* (Maliaño, Cantabria, España: Sal Terrae, 2022).

Cuando tu vida llegue a su fin y vayas a descansar entre tus antepasados, yo pondré en el trono a uno de tus propios descendientes, y afirmaré su reino. Será él quien construya una casa en mi honor, y yo afirmaré su trono real para siempre. Yo seré su padre, y él será mi hijo (2 S 7,12-14).

(2) Surge así la esperanza de un *nuevo rey David*, que conducirá a Israel a la victoria sobre sus enemigos y a una nueva edad de oro (Sal 89,20-24). Se anhela una teocracia lograda por medios políticos y militares. Esta es la forma particularista y nacionalista del Reino de Dios.

(3) Sin embargo, en la predicación de los profetas también emerge un *rasgo universal del Reino de Dios*. Por un lado, la caída política se interpreta como castigo de Dios. Así, el profeta Sofonías espera “el día de Yahvé”, “el día de la ira” (Sof 1), que pedirá cuentas a los gobernantes, sacerdotes, comerciantes y ricos injustos. Por otra parte, el Reino de Dios brilla como una *gran visión de esperanza para todos los pueblos*: Dios demostrará ser Señor de toda la historia y la creación. El profeta Isaías pinta el cuadro de un banquete celestial (25,6-9):

Sobre este monte, el SEÑOR Todopoderoso preparará para todos los pueblos un banquete de manjares especiales, un banquete de vinos añejos, de manjares especiales y de selectos vinos añejos. Sobre este monte rasgará el velo que cubre a todos los pueblos, el manto que envuelve a todas las naciones. Devorará a la muerte para siempre; el SEÑOR omnipotente enjugará las lágrimas de todo rostro, y quitará de toda la tierra el opróbio de su pueblo. El SEÑOR mismo lo ha dicho. En aquel día se dirá: “¡Sí, éste es nuestro Dios; en él confiamos, y él nos salvó! ¡Éste

es el SEÑOR, en él hemos confiado; regocijémonos y alegrémonos en su salvación!”

En esta esperanza se entrelazan los dos aspectos de la espera particular y universal de la salvación. Isaías lo describe con especial claridad en su visión de la peregrinación de las naciones a Sión (2,2-5):

En los últimos días, el monte de la casa del SEÑOR será establecido como el más alto de los montes; se alzará por encima de las colinas, y hacia él confluirán todas las naciones. Muchos pueblos vendrán y dirán: «¡Vengan, subamos al monte del SEÑOR, a la casa del Dios de Jacob!, para que nos enseñe sus caminos y andemos por sus sendas.» Porque de Sión saldrá la enseñanza, de Jerusalén la palabra del SEÑOR. Él juzgará entre las naciones y será árbitro de muchos pueblos. Convertirán sus espadas en arados y sus lanzas en hoces. No levantará espada nación contra nación, y nunca más se adiestrarán para la guerra. ¡Ven, pueblo de Jacob, y caminemos a la luz del SEÑOR!

(4) Por último, la esperanza del Reino de Dios en tiempos de opresión política adquiere otra particularidad. Después de toda la decepción política, los textos apocalípticos (como Dn 1-12, Is 24-27 y Ez 38-39) ponen su esperanza en una demolición completa de este viejo mundo y en la *creación de “un cielo nuevo y una tierra nueva”* (Is 65,17). Fustigan a las potencias mundiales de la época como imperios bestiales y las contraponen al dominio humano. Los símbolos del dominio cambian en consecuencia: ya no son el león, el oso, la pantera y un monstruo indefinido los que representan el poder y el dominio, sino el Hijo del Hombre:

En esa visión nocturna, vi que alguien con aspecto humano venía entre las nubes del cielo. Se acercó al venerable Anciano y fue llevado a su presencia, y se le dio autoridad, poder y majestad. ¡Todos los pueblos, naciones y lenguas lo adoraron! ¡Su dominio es un dominio eterno, que no pasará, y su reino jamás será destruido! (Dn 7,13-14).

2.2 El Reinado de Dios en Jesús

Estos diferentes aspectos del mensaje del Reino de Dios estaban de trasfondo en los oyentes de Jesús cuando él mismo habló del Reino de Dios que se aproxima. En él se superponen tres dimensiones: en primer lugar, el Reinado de Dios como experiencia presente, como liberación, jurisprudencia justa o integración social; en segundo lugar, el Reino de Dios como visión de esperanza de un mundo de paz y justicia; y en tercer lugar, el Reinado de Dios como autoridad crítica frente a las relaciones de poder de facto. En este sentido, la proclamación del Reino de Dios por parte de Jesús no era nada nuevo. Sin embargo, lo que era nuevo y, para muchos, escandaloso, era que Jesús se viera a sí mismo en el papel del Hijo del Hombre mencionado en Daniel, tal como lo describe Lucas (4,16-21):

Fue a Nazaret, donde se había criado, y un sábado entró en la sinagoga, como era su costumbre. Se levantó para hacer la lectura, y le entregaron el libro del profeta Isaías. Al desenrollarlo, encontró el lugar donde está escrito: «El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres. Me ha enviado a proclamar libertad a los cautivos y dar vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a

pregonar el año del favor del Señor.» Luego enrolló el libro, se lo devolvió al ayudante y se sentó. Todos los que estaban en la sinagoga lo miraban detenidamente, y él comenzó a hablarles: «Hoy se cumple esta Escritura en presencia de ustedes.»

Es la persona misma de Jesús en quien confluyen las tres dimensiones del concepto del Reinado de Dios:

El aspecto actual queda claro cuando Jesús proclama: “Se ha cumplido el tiempo —decía—. El reino de Dios está cerca. ¡Arrepiéntanse y crean las buenas nuevas!” (Mc 1,15). Esto lo corrobora con sus acciones, que están en consonancia con la espera del Reino de Dios. Cuando Juan el Bautista le pregunta desde la cárcel si él es el que ha de venir, responde:

Vayan y cuéntenle a Juan lo que están viendo y oyendo: Los ciegos ven, los cojos andan, los que tienen lepra son sanados, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncian las buenas nuevas. Dichoso el que no tropieza por causa mía. (Mt 11,4-6).

Obviamente, esto provocó oposición, porque los fariseos preguntaron cuándo vendría el Reino de Dios. Jesús respondió: “La venida del reino de Dios no se puede someter a cálculos. No van a decir: ‘¡Mírenlo acá! ¡Mírenlo allá!’ Dense cuenta de que el Reino de Dios está entre ustedes” (Lc 17,20-21). El Reinado de Dios se caracteriza evidentemente por la calidad de las relaciones y del comportamiento y, por tanto, no es una cantidad determinable empíricamente.

El aspecto futurista se percibe cuando Jesús compara el Reinado de Dios con el gran banquete de un señor feudal al que invita (Lc

14,15-24) o con la celebración de una boda que se espera (Mt 25,1-13).

El aspecto crítico de estas historias es inequívoco. Predicar el evangelio de la liberación a los pobres no interesaba ni interesa a quienes detentan el poder, e invitar a la gente de la calle a una fiesta no se ajusta a la práctica habitual. Todas estas actividades tienen un carácter subversivo que dice: el Reinado de Dios se opone a los gobernantes de este mundo, los socava y subvierte e impulsa su transformación.

Ahora bien, uno podría descartar rápidamente el carácter futuro del Reino de Dios como una mera ilusión destinada a reconfortarnos, pero Jesús vincula estrechamente sus formas futura y presente, de manera particularmente clara en la *parábola del grano de mostaza*:

El Reino de los cielos es como un grano de mostaza que un hombre sembró en su campo. Aunque es la más pequeña de todas las semillas, cuando crece es la más grande de las hortalizas y se convierte en árbol, de modo que vienen las aves y anidan en sus ramas (Mt 13,31-32).

La esperanza en el gran árbol nos motiva a sembrar el grano de mostaza aquí y ahora. Sin fe en las posibilidades de Dios, la realidad fáctica se convierte en la realidad última. El más allá se convierte en el poder de este mundo. Con este vínculo, Jesús cambia la actitud básica de los creyentes: Preparar el camino para el Reinado de Dios se convierte en su característica central, en lugar de la entrega y la espera.

2.3 Persona y mito: el bautismo de Jesús

Con todo ello, los Evangelios presentan a Jesús como un hombre que entronca con la tradición profética y apocalíptica, pero que la ve cumplida en su propia persona. Jesús, el hombre, y al mismo tiempo un mito desde el principio. Hoy nos encontramos a Jesús de la misma manera, así lo vivieron también sus contemporáneos: unos con admiración y veneración, otros con rechazo frontal debido a esta enorme pretensión. Entonces, ¿cómo explican los Evangelios este papel especial de Jesús? Los evangelistas están de acuerdo en que la representación del Reinado de Dios por una persona humana no es posible a través de su propia fuerza humana, sino sólo a través de una relación especial con Dios. Sin embargo, describen esta relación utilizando modelos explicativos diferentes. Mateo y Lucas utilizan el modelo del nacimiento divino: “concebido por el Espíritu Santo”. Juan considera que la comunión entre Dios y Jesucristo ya existía en el momento de la creación: “En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y Dios era el Verbo” (Jn 1,1). Juan identifica la palabra de la creación (en griego: *logos*) con Jesús. La explicación del Evangelio más antiguo, el de Marcos, es probablemente la más fácil de entender. Describe el bautismo de Jesús por Juan el Bautista como la adopción de Jesús por parte de Dios. Declara a Jesús hijo suyo y lo dota de su espíritu. Se trata también de una narración mitológica que utiliza los símbolos de un cielo abierto, una voz y la concesión del Espíritu para hacer tangible lo indescriptible:

| 27

En esos días llegó Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. En seguida, al subir del agua, Jesús vio que el cielo se abría y que el Espíritu bajaba sobre él como una paloma. También se oyó una voz del cielo que decía: «Tú eres mi Hijo amado; estoy muy complacido contigo.» (Mc 1,9-11).

Si basamos nuestro conocimiento de Jesús en los relatos bíblicos, porque no tenemos otros, debemos aceptar el hecho de que Jesús es descrito en ellos desde el principio como un ser humano dotado del espíritu de Dios y que representa el Reinado de Dios en este mundo. Por eso los Evangelios le atribuyen los diversos títulos de honor conocidos en la tradición judía: el Hijo del Hombre de los últimos tiempos, el Hijo de Dios y el Mesías (en griego: *Cristo*). Un ejemplo de ello lo encontramos en la llamada confesión de Pedro:

Jesús y sus discípulos salieron hacia las aldeas de Cesarea de Filipo. En el camino les preguntó: ¿Quién dice la gente que soy yo? Unos dicen que Juan el Bautista, otros que Elías, y otros que uno de los profetas, contestaron. Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo? Tú eres el Cristo, afirmó Pedro. Jesús les ordenó que no hablaran a nadie acerca de él (Mc 8, 27-30).

28 |

Aunque tales títulos, como el de Cristo, sean adscripciones, no deben descartarse sin más como invenciones o proyecciones humanas. Más bien formulan en lenguaje poético la impresión que Jesús dejó en muchos de los que se encontraron con él. La impresión fue que el Reino de Dios, que estamos esperando, se parece a lo que experimentamos en las palabras y acciones de Jesús. El padre de la Iglesia Orígenes resumió esta impresión en la fórmula “Jesucristo, el Reino de Dios en persona”. A continuación, podemos preguntarnos cómo era realmente el Reinado de Dios en su persona y qué reacciones provocaba. Esto se ilustra con cuatro ejemplos: las parábolas de Jesús, las curaciones, la expulsión de demonios y las celebraciones de sus comidas.

2.4 Las parábolas de Jesús: la llegada del Reinado de Dios

Como hemos visto, el mensaje central de la predicación de Jesús era el anuncio del inminente Reino de Dios, lo cual se expresa más claramente en sus parábolas. Sin embargo, Jesús no habla sólo de un acontecimiento futuro, la llegada de un reino, sino de su incipiente presencia aquí y ahora. El término “Reinado de Dios” es más apropiado que el de “Reino de Dios”, pues describe mejor su carácter dinámico y actual.⁵ Sin embargo, en ninguna parte define Jesús el Reinado de Dios explícitamente en términos conceptuales. Nunca desarrolla un “programa de gobierno” para este Reinado ni establece una nueva ley religiosa. Al contrario, lo describe con imágenes, símbolos y procesos que toma de su mundo cotidiano. De este modo, por un lado hace que el Reinado de Dios sea muy fácil de entender y, por otro, los relatos, especialmente los que se encuentran en las parábolas, nos invitan a identificarnos con personas y acontecimientos y a dejar que nos cambien. Esta peculiaridad de las parábolas se pone especialmente de relieve en recientes investigaciones sobre las parábolas.

| 29

En la interpretación clásica de las parábolas, se distinguía entre una mitad de su contenido que era figurada y una mitad que era real.⁶ Por ejemplo, *la perla preciosa*, por la que un mercader da todas sus posesiones, era la mitad figurada de la parábola, mientras que el Reino de Dios era la mitad real. Todo el esfuerzo merece la pena por esto: ése era el mensaje. Sin embargo, esto reduce la parábola a una comparación elaborada entre dos objetos. Ahora bien, esto

5 Antonio González, *El evangelio de la paz y el reinado de Dios*, Colección FTL 28 (Buenos Aires: Kairos, 2008), 49s.

6 Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2a ed., vol. I/II (Tübingen: Mohr, 1910).

que acabamos de comentar no nos aclara lo que la narración de la parábola provoca en los oyentes, por ello vale la pena que abordemos este aspecto con mayor precisión.

Según teorías recientes⁷, cuando Jesús cuenta las parábolas del Reino de Dios, se dirige a la gente con imágenes de su mundo y su realidad, pero al mismo tiempo la implica en un movimiento que rompe y cambia su antigua visión del mundo. Con las parábolas, les ofrece nuevas interpretaciones de la vida y nuevas posibilidades de comportamiento. En este sentido, las parábolas son algo más que el anuncio de un acontecimiento futuro. Cambian la realidad aquí y ahora. En el proceso de la narración, el Reino de Dios penetra desde el futuro en el presente. En la narración de las parábolas, el Reino de Dios comienza ya a realizarse cuando las personas se dejan trasladar de lo viejo a lo nuevo.

30 |

Esto puede verse en *la parábola del gran banquete* (Lc 14,15-24). Al leer o escuchar la parábola, nos identificamos automáticamente con el dueño de la casa que invita a la gente a su banquete, pero luego se siente completamente decepcionado por las negativas de los invitados. Al final, decide invitar a los sin techo y a los pobres porque quiere que su casa esté llena. Esta identificación ya cambia algo en los oyentes aquí y ahora, pues les permite ir más allá de las expectativas tradicionales y les conduce a estar de acuerdo con el comportamiento del dueño de la casa, quien trasciende las fronteras sociales. Este cambio es lo que le importa a Jesús. Debe

7 Paul Ricœur y Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Sonderheft Evangelische Theologie (München: Kaiser, 1974); Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, 4a ed. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990); Luise Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu*, 4a ed. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015).

producirse en el presente. La parábola no pretende dar información sobre un acontecimiento futuro, sino permitir que el Reino de Dios tome forma ahora.

2.5 Las curaciones, signos del Reinado de Dios

El evangelista Marcos resume el ministerio de Jesús en el llamado Summarium de la siguiente manera:

Al atardecer, cuando ya se ponía el sol, la gente le llevó a Jesús todos los enfermos y endemoniados ... Jesús sanó a muchos que padecían de diversas enfermedades. También expulsó a muchos demonios (Mc 1,32.34).

| 31

Por tanto, Jesús realizó simbólicamente el Reino de Dios en sus milagros. Los milagros relatados en las tradiciones más antiguas son exorcismos o curaciones. Lo que es importante para nuestra comprensión actual es la diferencia que los milagros tienen con una comprensión racional-moderna: los milagros no consisten en romper las leyes de la naturaleza, lo que parece casi imposible para una conciencia racional. Más bien, la gente de la Antigüedad vivía con una visión holística del mundo en la que los acontecimientos se atribuían a causas muy diversas que de ningún modo se comprendían solamente de forma racional. Esto se refleja también en los términos del Nuevo Testamento para referirse a los milagros: suelen denominarse signos (griego: *semeia*) o poderes (griego: *dynamis*). Los milagros son, por tanto, acontecimientos en los que poderes y fuerzas extraordinarias, divinas, se manifiestan de forma sanadora y liberadora. Las curaciones suelen implicar conexiones psicosomáticas que Jesús resuelve.

Esto queda claro, por ejemplo, en la *curación de una mujer con hemorragia* (Mc 5,25-34). Aquí no sólo intervienen aspectos médicos, sino también sociales y religiosos. La enfermedad de la mujer significa también para ella impureza cultural, de modo que ya no puede participar en rituales religiosos. Esto también la empuja al aislamiento social y perturba su vida matrimonial. El hecho de tocar supersticiosamente el manto de Jesús muestra su alejamiento de la fe tradicional. Pero Jesús no teme dejarse tocar por ella, incluso siendo mujer. Para ella, la curación significa algo más que la restauración física. Es renacimiento, reintegración social y rehabilitación religiosa. Ella lo vive como un milagro en el sentido de que participa de los “poderes” de Jesús. En otras palabras, experimenta algo del espíritu de Dios. La nueva vida prometida en el Reinado de Dios se realiza ya en su persona. Así es la vida en el Reinado de Dios: una vida integrada física, social, religiosa y de género.

32 |

2.6 La expulsión de los demonios: la lucha contra la posesión

La transición de las curaciones al exorcismo de demonios es fluida. Como en el mundo antiguo no había explicaciones científicas para enfermedades mentales como las neurosis, las psicosis, la depresión o los traumas, ni se comprendían las correlaciones psicosomáticas y no se podían explicar las causas de síntomas físicos como los ataques epilépticos, se atribuían a seres o fuerzas sobrehumanas, como los demonios. Cuando Jesús expulsaba demonios, se trataba evidentemente de una intervención terapéutica contra fuerzas intrínsecas o extrínsecas que poseían a una persona. Así lo describe Marcos:

De repente, en la sinagoga, un hombre que estaba poseído por un espíritu maligno gritó: ¿Por qué te entrometes, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Yo sé quién eres tú: ¡el Santo de Dios! —¡Cállate! —lo reprendió Jesús—. ¡Sal de ese hombre! Entonces el espíritu maligno sacudió al hombre violentamente y salió de él dando un alarido. (Mc 1,23-26).

Cuando los textos bíblicos hablan de posesión, debemos pensar también, en un sentido más amplio, en la codicia de poder, dinero y prestigio, lo cual puede desgarrar a una persona y a toda una sociedad. Los exorcismos de Jesús muestran su lado combativo frente a los poderes hostiles a la vida. La obra de Jesús representa el gobierno misericordioso de Dios, que en los exorcismos se encuentra con su opuesto, el antirreino, y lo vence. Jesús subraya: Pero si yo expulsé los espíritus malignos con el dedo de Dios, entonces ha llegado a vosotros el Reino de Dios (Lc 11,20). Interpretar estos exorcismos de demonios en general como una lucha contra poderes hostiles a la vida también lo sugiere la misión que Jesús encomienda a sus discípulos:

Reunió a sus doce discípulos y les dio autoridad para expulsar a los espíritus malignos y sanar toda enfermedad y toda dolencia ... Vayan más bien a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel. Dondequiera que vayan, prediquen este mensaje: “El reino de los cielos está cerca.” Sanen a los enfermos, resuciten a los muertos, limpien de su enfermedad a los que tienen lepra, expulsen a los demonios. (Mt 10,1.6-8).

Así como Jesús practicó el Reinado de Dios en sus acciones, el poder liberador de la fe y la esperanza en sus seguidores debería cambiar las condiciones que ya son hostiles a la vida.

2.7 Las celebraciones de la comida de Jesús: la anticipación del Reino de Dios

La práctica del Reino de Dios por parte de Jesús se hace especialmente vívida en las comidas comunitarias que celebraba con una gran variedad de personas. Esto tenía lugar en el contexto de la comida comunitaria judía. Al principio, el padre de familia bendice el pan y lo parte para todos. A continuación se bendice el vino. Al compartir los alimentos, la comunidad se constituye y se pone en presencia de Dios a través de los ritos religiosos. Jesús incluyó en esta comunidad a los miembros más diversos de la sociedad. Come con sus seguidores, con personas marginadas de la sociedad, estafadores, prostitutas, recaudadores de impuestos, e incluso se deja invitar a las casas de los fariseos. Es fácil imaginar que en estas comidas se hablaba y discutía mucho, pero también se celebraba mucho. En las celebraciones de las comidas comunitarias, Jesús supera las fronteras cúlticas (limpio-impuro) y sociales. De este modo, estas comidas se convierten realmente en celebraciones de comidas, celebraciones anticipatorias de la fiesta de la alegría en el Reino de Dios - actos simbólicos anticipatorios. Por eso, no es de extrañar que los críticos de Jesús le acusaran de “glotón y bebedor de vino” (Mt 11,19).

Los relatos de la *alimentación de los 5.000* (Mc 6,30-44) o *de las 4.000 personas* (Mc 8,1-10) también hablan de esta conexión entre comida y comunión. El milagro en estos relatos no reside tanto en la transformación de cinco panes y dos peces en una cantidad suficiente, sino en la experiencia de una nueva comunidad a través del compartir de lo poco. Si se lee como un relato histórico, la historia parece absurda. Pero cuando se cuestiona su núcleo, resplandece una verdad sencilla. El pueblo, dividido en grupos manejables,

se convierte en una nueva comunidad a través del reparto de lo disponible, en la que cada uno tiene lo suficiente. Es una contraimagen y una contraexperiencia de la pobreza, la discriminación y la desclasificación que vivían muchas personas en la Palestina de la época. Es la anticipación del banquete de Dios.

Las celebraciones de la comida de Jesús, con su establecimiento de una nueva comunidad de fe, conducen en última instancia a la comida que Jesús celebró con sus discípulos antes de su muerte. Tanto si se trataba de una comida pascual según el relato de Marcos, como de una *comida de despedida* en vísperas de la Pascua según Juan, lo decisivo es que Jesús celebró esta comida con sus antiguos ritos judíos, es decir, en el horizonte de la presencia de Dios, pero que basó las antiguas acciones simbólicas en una nueva palabra simbólica. El pan partido se convierte ahora en signo profético del sacrificio de su persona, el vino en símbolo de su sangre derramada, de su sacrificio en la cruz. En el futuro, la comunidad de los creyentes se basará en la visualización de este acontecimiento. De ahí que esta Última Cena llevara más tarde los nombres de “celebración conmemorativa”, “celebración de acción de gracias” (Eucaristía), “Cena del Señor” o simplemente “Santa Cena”. En cualquier caso, anticipa la consumación de la comunión en el Reino de Dios.

Toda la práctica de Jesús debe entenderse en este sentido anticipatorio.

3. Jesús en conflicto

El mensaje de Jesús y la práctica del Reino de Dios condujeron inevitablemente al conflicto. Todo el viaje de Jesús, desde su bautismo en Galilea hasta Jerusalén, el centro del poder, tiene una clara estructura de conflicto.

36 |

En primer lugar, está *el conflicto interior de Jesús*. Según los relatos de los Evangelios, Jesús no fue plenamente consciente desde el principio de quién era, cuál era su misión y cuál sería su destino. El Espíritu que le llena en el bautismo le hace caer en la tentación (Mc 1,12-13). ¿Cómo iba a realizar el Reino de Dios? ¿Mediante el dominio económico (convertir las piedras en pan, Mt 4,3), mediante el poder religioso (mandar a los ángeles, Mt 4,5-6) o político (poseer todos los reinos del mundo, Mt 4,8-9)? Jesús resiste a estas tentaciones ateniéndose a las palabras de la Escritura, la Biblia hebrea. Su retirada al desierto sirvió también para la autorreflexión y la lucha contra la tentación de abandonar su camino. Finalmente, la tentación le alcanza antes de su arresto en el huerto de Getsemaní (Mc 14,32-42). Humanamente comprensible, busca una salida para escapar del inminente final. El camino de Jesús hacia la cruz se describe como un proceso de realización interior. Una y otra vez, también encuentra irritaciones y dudas a lo largo del camino. En Nazaret, es rechazado y sus acciones fracasan (Mc 6,1-6), más tarde incluso abandona Galilea y se traslada con sus discípulos a las aldeas cercanas a Cesarea de Filipo (Mc 8,27). No es casualidad que precisamente allí, tras la crisis galilea, pregunte a sus discípulos quién cree la gente que es él (Mc 8, 27-30). Entonces se da cuenta de que, como figura mesiánica del Hijo del Hombre, no puede evitar el enfrentamiento con “los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas” (Mc 8,31) y que este conflic-

to le llevará inevitablemente al sufrimiento. Así que tenemos que darnos cuenta de lo siguiente: Es evidente que Jesús fue creciendo paso a paso en el papel de representante del Reinado de Dios.

Además de los conflictos interiores, no se libró de *los conflictos con sus propios seguidores*. Reprendió a Pedro, que quería apartarle de su camino de sufrimiento: “¡ Aléjate de mí, Satanás! Porque no quieres decir lo divino, sino lo humano” (Mc 8,33). La disputa entre los discípulos sobre cuál de ellos era el más grande (Mc 9,33-37 y Mc 10,35-45) muestra también los conflictos dentro de su círculo. Jesús tiene que posicionarse, y lo hace rechazando la estructura jerárquica habitual. “Si alguien quiere ser el primero, debe ser el último de todos y el servidor de todos.” Al parecer, su concepción del Reinado de Dios no era evidente ni siquiera para sus discípulos y, de hecho, era contraria a sus propias ideas. Cuando uno de los discípulos golpea con su espada durante el arresto de Jesús, tiene que prohibirle que se resista por la fuerza: “Pon tu espada en su sitio. Porque el que tome la espada, a espada perecerá” (Mt 26,52). Jesús rompe así la idea del reinado de Dios que se afirma militantemente.

La representación de un tipo completamente distinto de gobierno divino fue, por tanto, una fuerte provocación para muchos, pero no para las personas que lo experimentaron como saludable y liberador, sino sobre todo para los representantes de las relaciones de poder, las estructuras sociales y las tradiciones religiosas existentes. Carlos Bravo Gallardo ha analizado estos conflictos en un perspicaz libro titulado “Jesús, hombre en conflicto”, basado en el Evangelio de Marcos.⁸ En él analiza los conflictos de Jesús con

⁸ Carlos Bravo Gallardo, *Jesús, hombre en conflicto: el relato de Marcos en América Latina*, 2a ed. (Coyoacán, México: Centro de Reflexión Teológica, 1996), especialmente 255-276.

tres autoridades sociales de su tiempo: la económica, la política y la ideológico-religiosa. Tras años de investigación socio-anropológica, hay que añadir la instancia social. Veámoslos en detalle:

3.1 Jesús en los conflictos económicos

(1) *Crítica a los ricos*

La defensa que Jesús hace de los pobres en la sociedad palestina es un tema recurrente en los Evangelios, así como también lo son sus acusaciones contra los ricos. Lucas lo formula con especial claridad en las bienaventuranzas y los ayes del *discurso de Jesús en el campo*:

38 |

Dichosos ustedes los pobres, porque el reino de Dios les pertenece. Dichosos ustedes que ahora pasan hambre, porque serán saciados... Pero ¡ay de ustedes los ricos, porque ya han recibido su consuelo! ¡Ay de ustedes los que ahora están saciados, porque sabrán lo que es pasar hambre! (Lc 6,20-26).

Evidentemente, Jesús se refiere aquí a la pobreza material real, es decir, a la carencia y necesidad existenciales que padecen los pobres, mientras que Mateo, al igual que la historia interpretativa posterior, suaviza esta idea y habla de los “pobres en espíritu” (Mt 5,3). Sin embargo, historias como la de *la ofrenda de la viuda* apuntalan la actitud de Jesús:

Jesús se detuvo a observar y vio a los ricos que echaban sus ofrendas en las alcancías del templo. También vio a una viu-

da pobre que echaba dos moneditas de cobre. —Les aseguro —dijo— que esta viuda pobre ha echado más que todos los demás. Todos ellos dieron sus ofrendas de lo que les sobraba; pero ella, de su pobreza, echó todo lo que tenía para su sustento (Lc 21,1-4).

En el encuentro de Jesús con el *joven rico*, el conflicto con los ricos llega a su punto culminante (Lc 18,18-27). Cuando el rico pregunta qué debe hacer para heredar el reino de Dios, Jesús le responde con la segunda tabla de los diez mandamientos, es decir, con el cumplimiento de la Torá. Jesús rebate la afirmación del hombre rico de que ha cumplido todos estos mandamientos desde su juventud con: “Todavía te falta una cosa: vende todo lo que tienes y repártelo entre los pobres, y tendrás tesoro en el cielo. Luego ven y sígueme” (v. 22). Entonces el rico se entristeció, porque era muy rico. Ciertamente, la respuesta de Jesús no pretendía endurecer los diez mandamientos, como si el rico hubiera hecho demasiado poco hasta entonces y aún tuviera que cumplir una última condición. Más bien, lo que se cuestiona es la actitud básica del rico. Su corazón no está con sus semejantes, sino con su propio ego. Cumple las condiciones para ganarse el Reino de Dios para sí mismo, sin contar con los demás. Debe fracasar porque el Reino de Dios se llama *shalom*, bienestar integral para todos. Por eso la historia termina con el suspiro de Jesús: “¡Qué difícil es para los ricos entrar en el reino de Dios! Porque es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios” (v. 25). Sin embargo, deja abierta una última posibilidad: “Lo que es imposible para los hombres, es posible para Dios” (v. 27). ¿Por qué es posible? Porque Dios no insiste en el cumplimiento de los mandamientos, sino que quiere cambiar la actitud básica de una persona, su corazón.

La riqueza no consiste sólo en ser rico, sino en querer serlo siempre. Esto lleva a Jesús a una fuerte disputa con los fariseos y escribas. Le criticaban porque sus discípulos no habían observado las leyes de pureza al comer. Jesús da la vuelta a la acusación y les reprocha:

¡Qué buena manera tienen ustedes de dejar a un lado los mandamientos de Dios para mantener sus propias tradiciones! Por ejemplo, Moisés dijo: “Honra a tu padre y a tu madre”, y: “El que maldiga a su padre o a su madre será condenado a muerte”. Ustedes, en cambio, enseñan que un hijo puede decirle a su padre o a su madre: “Cualquier ayuda que pudiera haberte dado es corbán” (es decir, ofrenda dedicada a Dios). En ese caso, el tal hijo ya no está obligado a hacer nada por su padre ni por su madre. Así, por la tradición que se transmiten entre ustedes, anulan la palabra de Dios. Y hacen muchas cosas parecidas (Mc 7,9-13).

40 |

Korban hace referencia al sacrificio ofrecido a Dios y era la primera palabra de un voto. Con esta fórmula, uno podía hacer del templo el único heredero de sus bienes. Los bienes que se consagraban a Dios con *korban* ya no podían venderse. De este modo, un hijo podía eludir su deber de cuidar a sus padres ancianos.

En su Cristología, el teólogo de la liberación Jon Sobrino destaca tres características básicas de la riqueza desde la perspectiva de Jesús.⁹

Por una parte, la riqueza es mala para los propios ricos porque los deshumaniza. Les ata el corazón a los tesoros (Lc 12,34; Mt 6,21).

⁹ *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 5a. ed, Colección Estructuras y procesos. Serie Religión (Madrid: Trotta, 2010), 224–28.

De este modo, se pierden la verdadera vida, la cual no consiste en la acumulación de bienes y el aumento de las ganancias (*parábola del labrador rico*, Lc 12,16-21), sino en la perspectiva del Reinado de Dios en un reparto equitativo de los bienes.

En segundo lugar, existe una relación causal entre pobreza y riqueza. Los ricos son ricos porque los pobres son pobres y, a la inversa, una de las razones de la pobreza reside en la riqueza de los ricos. Por tanto, Jesús no se limita a yuxtaponer ricos y pobres, sino que los contrapone. En la *parábola del rico y el pobre Lázaro* (Lc 16, 19-31), la suerte del pobre depende del rico: Le hubiera gustado saciar su hambre con lo que caía de la mesa del rico (v. 21), pero siguió siendo pobre porque el rico no le dio nada. En el juicio anunciado, la dependencia se invierte. Ahora el rico pide ayuda al pobre. María ya canta esta inversión en el Reino de Dios en el *Magnificat*: “A los hambrientos los colmó de bienes, y a los ricos los despidió con las manos vacías” (Lc 1,53).

| 41

Al fin y al cabo, Jesús no sólo presenta la riqueza en relación con los pobres, sino que también la ve en relación con Dios. Ustedes no pueden servir a la vez a Dios y a las riquezas. (Lc 16,13b). La riqueza se opone activamente a Dios. Por eso Jesús la llama señor: “Ningún sirviente puede servir a dos patronos. Menospreciará a uno y amará al otro, o querrá mucho a uno y despreciará al otro” (Lc 16,13a). La riqueza actúa como un ídolo. Se vuelve contra Dios, somete a las personas, las hace dependientes y deshumaniza a quienes se rinden a su culto. Exige sin piedad sacrificios para mantenerse.

Con esta crítica, Jesús se sitúa en la línea de las *acusaciones profanas* contra los que oprimen a los pobres y destruyen a los miserables de la tierra (Am 8,4). El culto es un mero disfraz de la injusticia.

“Aleja de mí el bullicio de tus canciones; no quiero oír la música de tus cítaras. ¡Pero que fluya el derecho como las aguas, y la justicia como arroyo inagotable!” (Am 5,23-24). El Reino de Dios, que Jesús representa, se realiza en la justicia y la rectitud, sobre todo en el plano económico.

(2) *Crítica a la estructura social y económica*

Sin embargo, lo que Sobrino ha analizado tan acertadamente debe completarse con otro aspecto. En su crítica a la riqueza, Jesús no se centra sólo en la actitud individual de los ricos, sino también en *las condiciones estructurales* de la injusticia económica. En sus parábolas, habla a menudo de un rey, de grandes terratenientes, de propietarios de viñedos, de mayordomos, de recaudadores de impuestos, de jornaleros y de esclavos. En estas parábolas retoma la estructura social de la Palestina de la época.¹⁰

El Imperio Romano gobernaba Palestina desde el año 63 a.C. Por lo tanto, el emperador romano estaba a la cabeza de las autoridades políticas. Estaba representado en Palestina por una élite imperial, los llamados prefectos o, a partir del 44 d.C., los procuradores. Sin embargo, a medida que los romanos concedían a los pueblos sometidos una autonomía limitada, surgían también élites locales, que en el caso de Palestina estaban diferenciadas: por un lado estaban los herodianos, príncipes clientes por gracia de Roma, que gobernaban los territorios de Judea, Samaria, Idumea, Galilea y Perea, así como la orilla oriental. Sin embargo, entre el

¹⁰ Las reflexiones que siguen se basan en Gerd Theissen, *El Movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores* (Salamanca: Sígueme, 2005).

26 y el 36 d.C., Judea y Samaria cayeron en manos del prefecto romano Poncio Pilato. Esto explica por qué él fue el responsable de la sentencia en el juicio de Jesús, pero también por qué Herodes Antipas, el gobernante de la región natal de Jesús, Galilea, fue interrogado al mismo tiempo. En el otro lado estaban la aristocracia del templo y el sumo sacerdote como representantes de la autonomía religiosa.

La mayoría de la población estaba formada por arrendatarios y jornaleros o por pequeños agricultores, pescadores y artesanos libres. Dependían de las familias de los herodianos o de la aristocracia del templo. Entre ambas clases se situaban los criados, soldados, funcionarios, recaudadores de impuestos y escribas. En lo más bajo de la sociedad se encontraban los desarraigados sociales que habían quedado fuera de la vida normal por incapacidad, enfermedad o deudas. Estos últimos constituían una parte importante de la población de Palestina en la época de Jesús. Diversos movimientos de la población judía criticaban la riqueza y las injustas relaciones de propiedad: la comunidad de Qumrán cultivaba una vida comunitaria y una comunidad de producción en cierto retraimiento de la sociedad. Los zelotes eran combatientes de la resistencia contra la ocupación romana y sus colaboradores. Tenían su centro en Galilea, la región natal de Jesús. El movimiento en torno al propio Jesús criticaba las condiciones sociales injustas, pero se negaba a emprender una resistencia violenta.

Varias parábolas de Jesús describen con nitidez esta estructura social en Palestina y la confrontan con el Reino de Dios.¹¹ La *parábola*

11 Véase también Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu*; Guido Mahecha, “Parábolas en clave latinoamericana (y algo irre-verente)”, *Aportes Bíblicos*, núm. 7 (el 15 de septiembre de 2008): 7–50; Guido Mahecha, “Las parábolas en lectura alternativa:

de los talentos confiados (Mt 25,14-30), por ejemplo, habla de un terrateniente que, como muchos en aquella época, vivía en una ciudad y tenía sus bienes en la tierra cuidados por administradores. Durante una visita, pide cuentas a los administradores. Lo único que cuenta es el aumento de bienes y dinero. Dos mayordomos son capaces de demostrarlo y son alabados. El tercer mayordomo se defiende con duras críticas:

Señor — explicó —, yo sabía que usted es un hombre duro, que cosecha donde no ha sembrado y recoge donde no ha esparcido. Así que tuve miedo, y fui y escondí su dinero en la tierra. Mire, aquí tiene lo que es suyo (vv. 24-25).

44 |

La respuesta del terrateniente revela las circunstancias y su propio interés:

¡Siervo malvado y perezoso! ¡Siervo malo y perezoso! ¿Así que sabías que cosecho donde no he sembrado y recojo donde no he esparcido? Pues debías haber depositado mi dinero en el banco, para que a mi regreso lo hubiera recibido con intereses. Quítenle las mil monedas y dáselas al que tiene las diez mil (vv. 26-28).

Entonces, el tercer siervo es “expulsado” al paro y a la desposesión. Sería un malentendido entender a este terrateniente, que sólo está interesado en aumentar el capital, como una parábola de Dios. Más bien, su forma de entender la justicia y el rendimiento es contraria al Reino de Dios, el cual tiene características completamente diferentes.

Parte 2”, *Vida y Pensamiento* 27, núm. 2 (el 15 de diciembre de 2007): 140–50, para esta interpretación de las parábolas, que cuenta con las antiparábolas.

Lo anterior lo podemos constatar en *la parábola de los obreros de la viña* (Mt 20,1-16). En ella, la justicia no se mide por el rendimiento. El último jornalero contratado, que sólo ha trabajado una hora, recibe el mismo salario que los demás. La justicia de Dios no es una justicia aplicada según el rendimiento, sino una misericordia otorgada. El viñador de esta parábola se enfrenta al terrateniente de la primera parábola. Por eso hay que entenderla como una antiparábola. Si surge incompreensión o incluso indignación en los oyentes ante la dureza del terrateniente, entonces Jesús ha logrado su objetivo con su parábola. Hay que cuestionar las injustas relaciones de propiedad existentes e iniciar un cambio de actitud.

Las parábolas que hablan del fraude y la violencia también corresponden a este tipo de parábola. Jesús elogia al *administrador deshonesto* (Lc 16,1-9) que falsifica los pagarés de su patrón después de ser despedido. No es posible que la parábola pretenda ser una instrucción moral. Más bien revela la práctica del endeudamiento y el cobro despiadado de las deudas que imperaba en aquella época - y no sólo entonces. El hecho de que también pueda hacerse amigo de las “injustas riquezas” (v. 9) apunta en una dirección completamente distinta.

| 45

La práctica de la servidumbre por deudas y los métodos de cobro se expresan muy claramente en *la parábola del siervo escandaloso* (Mt 18,21-35). Un esclavo, aparentemente encargado de la administración financiera, debe a un rey la enorme suma de 10.000 talentos. “Como él no tenía con qué pagar, el señor mandó que lo vendieran a él, a su esposa y a sus hijos, y todo lo que tenía, para así saldar la deuda” (v. 25). A petición suya, el rey cancela la deuda. Pero el mayordomo va y manda meter en la cárcel a un criado que dependía de él, al parecer un submayordomo, por una suma mucho menor de 100 denarios. Cuando se informa de ello al rey, éste reacciona con dureza. “Y enojado, su señor

lo entregó a los carceleros para que lo torturaran hasta que pagara todo lo que debía” (v. 34). Esta antiparábola pretende también comparar esta práctica brutal de la deuda con el Reino de Dios y apartarla de él. No se trata de explicar que es lo mismo con el Reinado de Dios.

En *la parábola de los viñadores* (Mc 12,1-12), Jesús describe una desastrosa historia de violencia. El dueño de una viña intenta cobrar el alquiler a través de sus esclavos y, finalmente, de su hijo, pero encuentra la resistencia de los jornaleros. Matan a sus cobradores. Él reacciona con contra-violencia, mata a los empleados y da la viña en alquiler a otros. Esta es la descripción de la tensa y explosiva situación económica y social de Palestina. La parábola nos mueve a aborrecer la violencia de ambos bandos. Este es probablemente su propósito y, por esa razón, no es adecuada como comparación con Dios mismo, ya que el gobierno de Dios tiene otros contornos. Por ejemplo, en la parábola *del hijo pródigo* (Lc 15,11-32), el gobierno de Dios se manifiesta en forma de misericordia, perdón y generosidad.

46 |

Así pues, lo que Jesús denuncia es el aumento despiadado del capital por parte de las clases adineradas, la expropiación de tierras a los pequeños agricultores, la explotación mediante salarios bajos (jornaleros), la esclavitud por deudas y la colaboración con el poder ocupante (recaudadores de impuestos). Con su preocupación por la salud, la alimentación y la propiedad, Jesús está claramente del lado de los pobres. Su denuncia descarnada de las condiciones económicas y sociales le granjeó la enemistad de las élites locales de Palestina y de sus secuaces, funcionarios, recaudadores de impuestos y terratenientes que se beneficiaban de ellas. Sus actos simbólicos, como la *alimentación de los 5.000* (Mc 6,30-44) y la *purificación del templo* (Mc 11,15-18), intensificaron su rechazo y oposición.

3.2 Jesús en los conflictos políticos

Al igual que en el ámbito económico, el mensaje de Jesús y la realización del Reino de Dios también tuvieron que suscitar controversias en el ámbito político. Un gobierno que no se basaba en el poder y la violencia, sino en la solidaridad, el cuidado y la participación -como hemos visto en las parábolas- era algo ridículo o algo subversivo y, por tanto, peligroso en el marco de las relaciones de poder del Imperio romano y su clientela en Palestina. Cualquier sospechoso de cuestionar la situación política era rápidamente considerado un rebelde político. La política romana consistía en cortar de raíz cualquier rebelión. Como entre los discípulos de Jesús había antiguos zelotes como Simón el Zelote y probablemente también Judas Tadeo y Judas Iscariote, se sospechaba que el movimiento de Jesús podía ser un nuevo grupo de resistencia. Sin embargo, las controversias de Jesús se desarrollaron sin violencia. Pero sí hubo conflictos con la élite imperial de Palestina, así como con Poncio Pilato, el representante del poder estatal, y con la aristocracia del templo y el sumo sacerdote, quien estaba del lado de la élite religiosa local. Esto puede verse con especial claridad en la cuestión de la negativa a pagar impuestos, en la limpieza del templo y en el diálogo con el prefecto Pilato.

| 47

(1) La cuestión del impuesto imperial

Marcos relata que Jesús es interpelado por algunos fariseos y seguidores de Herodes para que se pronuncie sobre el pago de impuestos al emperador:

Luego enviaron a Jesús algunos de los fariseos y de los herodianos para tenderle una trampa con sus mismas palabras. Al llegar

le dijeron: Maestro, sabemos que eres un hombre íntegro. No te dejas influir por nadie porque no te fijas en las apariencias, sino que de verdad enseñas el camino de Dios. ¿Está permitido pagar impuestos al César o no? ¿Debemos pagar o no? Pero Jesús, sabiendo que fingían, les replicó: —¿Por qué me tienden trampas? Tráiganme una moneda romana para verla. Le llevaron la moneda, y él les preguntó: —¿De quién son esta imagen y esta inscripción? —Del César —contestaron. —Denle, pues, al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Y se quedaron admirados de él (Mc 12,13-17).

48 | La pregunta a Jesús tiene lugar en el contexto político de que Judea y Samaria quedaron bajo el protectorado romano tras la muerte del hijo de Herodes, Arquelao, en el año 6 d.C.. Esto significaba que en Judea, a diferencia de Galilea, se debía pagar el impuesto imperial. Para ello, el legado de la provincia superior de Siria ordenó un censo como base para la recaudación del impuesto. El impuesto consistía en el impuesto sobre la tierra, que debía pagarse con el rendimiento de la cosecha, y el impuesto de capitación para cada adulto con ingresos. Eso suscitó resistencia. El movimiento zelote se levantó en armas contra los ocupantes romanos. Esto condujo finalmente a la Guerra Judía de los años 66-70 d.C., que terminó con una derrota devastadora para los judíos y la destrucción del templo de Jerusalén. En su resistencia, los zelotes también llamaron a negarse a pagar impuestos, porque según la visión judía, Israel, la tierra y el pueblo pertenecían sólo a Dios. El impuesto, en cambio, documentaba la pretensión de poder del emperador. Por tanto, los judíos creyentes se veían obligados a discutir a qué señor querían reconocer. En este contexto, la pregunta de los fariseos y herodianos a Jesús parece una pregunta capciosa. Si aceptaba el pago de impuestos, demostraba ser un colaborador de los romanos; si lo rechazaba, era considerado

un seguidor de los zelotes y un terrorista a los ojos de los gobernantes romanos. Es evidente que los interrogadores esperan que Jesús diga claramente no al impuesto, porque alaban explícitamente su enseñanza según la voluntad de Dios. Por tanto, un “no” de Jesús les habría facilitado acusarle ante las autoridades romanas.¹²

A primera vista, la respuesta de Jesús “Denle, pues, al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” parece equivaler a una separación pacífica de los dos ámbitos del Estado y la religión. Según esto, el Estado sería responsable del orden externo y la religión del lado espiritual de la humanidad. Así es como se entiende la respuesta de Jesús en la historia de la interpretación hasta nuestros días. Sin embargo, Jesús pide a sus oponentes que le muestren un denario. Esto apunta en otra dirección. El denario era la moneda fiscal romana. Mostraba la imagen y el nombre del emperador con la inscripción: TI(BERIUS) CAESAR DIVI AUG(USTI) F(ILII) AUGUSTUS (Tiberio César, hijo del divino Augusto, Augusto). En el reverso de la moneda figuraba PONTIF(EX) MAXIM(US) (el sacerdote supremo). El emperador aparecía como gobernante divino y honorable - para los judíos esto estaba en contradicción directa con el primer mandamiento. Involucrarse con el sistema monetario romano era, por tanto, sospechoso de idolatría.¹³ Haciendo que le muestren un denario,

12 Cf. Klaus Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum* (München: Kaiser, 1986), 76–80.

13 Cf. Hermann Stenger, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...!“ *Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit* (Frankfurt am Main: Athenäum, 1988), 12. Ver también: Uwe Wegner, “Jesus und die kaiserlichen Steuern: Mc 12,13-17”, en *Kontexte der Schrift: Band II: Kultur, Politik, Religion, Sprache. Wolfgang Stegemann zum 60. Geburtstag*, ed. Christian Strecker (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 161–70. Sobre toda la sección: Ekkerhard Stegemann y Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo los inicios en el judaísmo y las*

Jesús demuestra que sus desafiantes hacía tiempo que se habían integrado en este sistema. Por tanto, su pregunta recae sobre ellos. De este modo, Jesús elude la pregunta capciosa. Su respuesta no es un claro sí o no. No aporta una solución al problema, sino que es una indicación del problema. Se pregunta: ¿Hasta qué punto los representantes de la élite religiosa ya han llegado a un acuerdo con el sistema imperial? Vista así, su respuesta “Denle, pues, al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” no puede entenderse como una simple y personalizada división del trabajo. Sin embargo, tampoco es un llamamiento oculto a negarse a pagar impuestos. Jesús sabía muy bien la brutalidad con la que el Imperio Romano aplastaría tal movimiento. El ejemplo de la campaña de rechazo al pago de impuestos del maestro Judas Galilaios en torno al año 6 d.C. estaba sin duda ante sus ojos.¹⁴

50 |

Es más probable que la respuesta de Jesús se entienda como un cuestionamiento del sistema. Las élites políticas y religiosas locales cooperan dentro de él. El dominio romano se dota de legitimación religiosa y practica bajo ella la explotación política y económica. Si el emperador se arroga algo que es de Dios, esto es inaceptable para la fe judía. Pero a diferencia del movimiento zelote, que reacciona con una rebelión armada, la respuesta de Jesús se dirige inicialmente a una retirada de la legitimidad. También se refiere a la colaboración de los representantes religiosos. En este sentido, su respuesta debe entenderse como una crítica subversiva de las condiciones políticas. Sigue estando en el plano de la toma de conciencia, condición necesaria para cualquier acción política.

comunidades cristianas en el mundo mediterráneo, Colección Ágora (Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001), 147–78.

14 Cf. Theissen, *El movimiento de Jesús*, cap. II.1. Según Hch 5,37, Judas Galilaios murió de muerte violenta y sus seguidores se dispersaron.

(2) *La purificación del templo*

Otro ejemplo de las controversias políticas de Jesús es la llamada *limpieza del templo*. Marcos informa de ello en su Evangelio:

Llegaron, pues, a Jerusalén. Jesús entró en el templo y comenzó a echar de allí a los que compraban y vendían. Volcó las mesas de los que cambiaban dinero y los puestos de los que vendían palomas, y no permitía que nadie atravesara el templo llevando mercancías. También les enseñaba con estas palabras: «¿No está escrito: “Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones”? Pero ustedes la han convertido en “cueva de ladrones”.» Los jefes de los sacerdotes y los maestros de la ley lo oyeron y comenzaron a buscar la manera de matarlo, pues le temían, ya que toda la gente se maravillaba de sus enseñanzas. Cuando cayó la tarde, salieron de la ciudad (Mc 11,15-19).

| 51

El comportamiento agresivo de Jesús en el patio del templo debe entenderse como un acto político simbólico. Impide hacer sus negocios a los cambistas y a los vendedores de animales de sacrificio. Los peregrinos que querían sacrificar en el templo primero tenían que cambiar el dinero a la propia moneda del templo para comprar los animales de sacrificio que no podían llevar consigo. Jesús vuelca las mesas. Esto simboliza el derrumbamiento del templo, que él predice: “Cuando salía Jesús del templo, le dijo uno de sus discípulos: —¡Mira, Maestro! ¡Qué piedras! ¡Qué edificios! —¿Ves todos estos grandiosos edificios? —contestó Jesús—. No quedará piedra sobre piedra; todo será derribado” (Mc 13,1-2).

Jesús impide entonces que los artesanos lleven herramientas por el templo. Se trata de una protesta contra la construcción en curso

del templo, que se ha prolongado durante décadas. Estas acciones se dirigen directamente contra el culto sacrificial y el significado religioso central del templo, el cual consistía en que los pecados del pueblo eran eliminados mediante sacrificios. Ahora bien, antes de Jesús, Juan el Bautista ya había ofrecido el perdón de los pecados mediante el bautismo, es decir, fuera del templo. Jesús continúa con la crítica al templo que hacía Juan el Bautista.

52 |

Sin embargo, la crítica al templo no fue sólo un conflicto religioso, sino que también afectó a la clase sacerdotal, que también dominaba el culto y la nación como élite política local. Se mantenían a sí mismos beneficiándose de la comercialización del templo. Por tanto, el culto también tenía una función política, y Jesús lo reconoció. Sus actos simbólicos socavaron la posición de la élite gobernante. Les negó el derecho a actuar en el espíritu del Reino de Dios. Más bien, esto se hizo realidad cuando curó a los ciegos y a los cojos en el templo (Mt 21,14). El evangelista Mateo reconoció astutamente esta diferencia. Contrasta a los cambistas, vendedores y artesanos con los ciegos, los cojos y los niños menores de edad que alaban a Dios (Mt 21,14-16). En estas acciones de Jesús encontramos de nuevo su crítica simbólica y subversiva. Sin embargo, los dirigentes político-religiosos comprendieron la magnitud de esta crítica y, por ello, a partir de entonces “comenzaron a buscar la manera de matarlo” (Mc 11,18).

(3) Jesús ante Poncio Pilato

La acusación contra Jesús era política, pues lo inculpaban de pretender ser el rey de los judíos. Sólo así el gobernador romano se vio obligado a intervenir, y sólo él podía imponer una sentencia

de muerte. El juicio ante el sumo consejo seguía versando sobre la pretensión de ser Mesías: “¿Eres el Cristo, el Hijo del Bendito?” le preguntó el sumo sacerdote, según el relato de Marcos (14,61). Sin embargo, al acusar a Jesús de ser un pretendiente a la realeza, se le sitúa en el bando del movimiento rebelde de los zelotes.

Los eruditos discuten si esta acusación procedía realmente de la élite religiosa o si fue la propia administración romana la que formuló. En cualquier caso, el resultado es claro: Roma tuvo que condenar a Jesús como rebelde político, aunque al parecer el propio Pilato tenía dudas. Juan describe el interrogatorio de Pilato y su triple intento de absolver a Jesús con mayor detalle que Marcos (Jn 18,28-19,16). Por supuesto, esto también refleja la tendencia antijudía de Juan, que presenta a “los judíos” como los principales culpables de la muerte de Jesús. Sin embargo, Pilato no ignoraba que el movimiento de Jesús había provocado malestar entre el pueblo y cualquier nuevo movimiento popular que cuestionara las estructuras e instituciones gobernantes era rápidamente catalogado como un movimiento de resistencia contra el dominio romano. El título de rey para Jesús, sin embargo, llegó al meollo de la cuestión, sobre todo porque Jesús no lo rechazó durante el interrogatorio, sino que se limitó a diferenciarlo:

Mi reino no es de este mundo —contestó Jesús—. Si lo fuera, mis propios guardias pelearían para impedir que los judíos me arrestaran. Pero mi reino no es de este mundo. —¡Así que eres rey! —le dijo Pilato. —Eres tú quien dice que soy rey. Yo para esto nací, y para esto vine al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que está de parte de la verdad escucha mi voz (Jn 18, 36-37).

Un rey que se preocupa por la verdad y no por el poder, un *reino que no es de este mundo* - esto a su vez permite que brille un cuestionamiento subversivo de las autoridades gobernantes. Y cuando Jesús responde directamente “No tendrías ningún poder sobre mí si no se te hubiera dado de arriba” (Jn 19,11), entonces esto sólo puede escucharse como una retirada de legitimidad y una provocación abierta. En este sentido, Juan reconoció con gran precisión la afirmación de Jesús y el sentido de sus palabras y hechos. Jesús había formulado claramente a sus discípulos su visión crítica de la autoridad:

Como ustedes saben, los que se consideran jefes de las naciones oprimen a los súbditos, y los altos oficiales abusan de su autoridad. Pero entre ustedes no debe ser así. Al contrario, el que quiera hacerse grande entre ustedes deberá ser su servidor, y el que quiera ser el primero deberá ser esclavo de todos. Porque ni aun el Hijo del hombre vino para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos. (Mc 10, 42-45).

54 |

Representar y vivir la visión de una forma diferente de gobierno siempre cuestiona las definiciones y prácticas existentes.

3.3 Jesús en los conflictos religiosos

Las palabras y acciones de Jesús representan el Reinado de Dios, es decir, la voluntad viva de Dios en y para este mundo. Sin embargo, dado que la religión proyecta la relación humana con Dios como una realidad trascendente en formas e instituciones fijas como el culto, los ritos, las sagradas escrituras, la moral y las jerarquías (sacerdocio, sinagoga, iglesia), el conflicto de Jesús con estas autorida-

des religiosas era inevitable. Jesús retoma tres principios centrales del mensaje profano: No culto, sino justicia; no templo, sino mundo de Dios; no servicio de Dios, sino servicio del prójimo. La actitud de Jesús en estos conflictos se caracteriza por dos rasgos distintivos: por un lado, su total libertad frente a las autoridades religiosas y, por otro, su abstención de luchar directamente contra ellas.

(1) Esto puede observarse en primer lugar en su *crítica al templo*. Como hemos visto, actúa en contra de un funcionamiento del templo al servicio de intereses comerciales y políticos y de una ofrenda (*korban*) para el templo que está más allá del cuidado de los padres ancianos. Incluso cuando anuncia la destrucción del templo, esto suena como un rechazo fundamental del lugar central de culto. Por otra parte, leemos que aceptó el impuesto del templo:

| 55

Cuando Jesús y sus discípulos llegaron a Capernaúm, los que cobraban el impuesto del templo se acercaron a Pedro y le preguntaron: —¿Su maestro no paga el impuesto del templo? —Sí, lo paga —respondió Pedro. Al entrar Pedro en la casa, se adelantó Jesús a preguntarle: —¿Tú qué opinas, Simón? Los reyes de la tierra, ¿a quiénes cobran tributos e impuestos: a los suyos o a los demás? Pero esta clase no sale sino con oración y ayuno. —A los demás —contestó Pedro. —Entonces los suyos están exentos —le dijo Jesús—. Pero, para no escandalizar a esta gente, vete al lago y echa el anzuelo. Saca el primer pez que pique; ábrele la boca y encontrarás una moneda. Tómala y dásela a ellos por mi impuesto y por el tuyo (Mt 17, 24-27).

Por tanto, Pedro debe pagar el impuesto del templo con el dinero que ha ganado pescando. Jesús acepta así la ley del templo. Esta ins-

trucción revela la típica antinomia en la actitud de Jesús. Su crítica actual contrasta con su aceptación general de la institución tradicional.

(2) Lo mismo se aplica a los *actos rituales*. En su Sermón de la Montaña, Jesús aconseja a los que quieren sacrificar que primero se reconcilien con la persona con la que están enemistados (Mt 5,23-26). Este entendimiento interpersonal es más importante que el culto al sacrificio. Esto se corresponde con la crítica al culto de los profetas Amós (5,21-25) y Miqueas (6,6-8). El servicio a las personas es más importante que el culto. Aquí es donde tiene lugar el Reinado de Dios. Sin embargo, en el Sermón de la Montaña, Jesús no rechaza la limosna, la oración y el ayuno en general, sino sólo su mal uso. Insiste en buscar la seguridad mediante ritos religiosos.

56 | (3) Esta actitud antinomiana de Jesús determina también su actitud ante la institución del *sábado*. Rompe la santificación del sábado cuando cura, es decir, trabaja, en este día de descanso (Mc 3,1-6), o defiende que sus discípulos arranquen las espigas (Mc 2,23-28). Por otra parte, acepta la Torá, que también protege el sábado:

No piensen que he venido a anular la ley o los profetas; no he venido a anularlos sino a darles cumplimiento. Les aseguro que mientras existan el cielo y la tierra, ni una letra ni una tilde de la ley desaparecerán hasta que todo se haya cumplido. (Mt 5,17-18).

No es una contradicción inconexa en la actitud de Jesús lo que surge aquí. Más bien, Jesús establece un criterio interno para la interpretación de los mandamientos de la Torá, a saber, la intención real de la Torá. Quiere proteger y hacer posible la vida, es decir, servir a la vida y a las personas. Así lo expresa Jesús: “El sábado

se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado” (Mc 2,27). La formulación del mandamiento en la situación actual debe evaluarse a la luz de esta intención.

(4) Esta libertad frente a la redacción sin dejar de ser fiel a la tradición religiosa explica también la peculiar *posición de Jesús en relación con la Torá judía*.¹⁵ A lo largo de dos milenios, la Iglesia cristiana la ha traducido e identificado a menudo con la ley. Esto ha juzgado erróneamente su carácter. La Torá, es decir, los cinco libros de Moisés, son el testimonio básico del pueblo judío sobre su historia con Dios. En esencia, es la historia de la compasión de Dios por su pueblo, fundada en la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto y asegurada en la alianza de Dios con ellos. Los mandamientos de la alianza pretenden preservar la libertad conquistada. Por tanto, tienen menos un significado restrictivo y limitador que una orientación positiva y de establecimiento de la ley. Para los escribas fariseos, la Torá se consideraba un conjunto practicable de mandamientos y prohibiciones. La tradición oral de interpretación, la llamada *Halajá* (del hebreo *halakh* = caminar), que surgió con el tiempo, servía a este propósito. Intentaba establecer normas específicas de aplicación para casos individuales (casuística) y se codificó en la *Mishná* en el siglo II. La Halajá se consideraba tan autorizada como la propia Torá. Jesús tuvo que entrar en conflicto con esta forma de entender la ley porque no insistía en la observancia de determinadas normas, sino que preguntaba por la voluntad viva de Dios en una situación concreta. La orientación de la Torá al servicio de la vida le proporcionaba una guía mejor

15 Cf. con más detalle: Wolfgang Schrage, *Ética del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1987), 55–89.

que las 613 *mitzvoth* (prohibiciones y mandamientos) de la Halajá. Así respondió a la pregunta de un escriba sobre el mandamiento supremo:

El más importante es: “Oye, Israel. El Señor nuestro Dios es el único Señor —contestó Jesús—. Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas.” El segundo es: “Ama a tu prójimo como a ti mismo.” No hay otro mandamiento más importante que éstos (Mc 12,29-31).

Del mismo modo, la primera parte principal del *Sermón de la Montaña* (Mt 5,17-48) sobre la interpretación de la ley (declaración de principios y seis antítesis) desemboca en el mandamiento de amar a los enemigos:

58 |

Ustedes han oído que se dijo: “Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo.” Pero yo les digo: Amen a sus enemigos y oren por quienes los persiguen, para que sean hijos de su Padre que está en el cielo. Él hace que salga el sol sobre malos y buenos, y que llueva sobre justos e injustos. (vv. 43-45).

Al final de la segunda sección principal sobre la aplicación de la ley (Mt 6,1-7,12) se encuentra la Regla de Oro, que saca la conclusión: “Así que en todo traten ustedes a los demás tal y como quieren que ellos los traten a ustedes. De hecho, esto es la ley y los profetas” (7,12).

Estas exageraciones de la Torá muestran claramente *el principio de interpretación de Jesús*: interpreta las disposiciones de la Torá desde dentro, por así decirlo, desde su intención real de preservar y abrir la vida de forma global. Esta intención está por encima de las

disposiciones individuales y nos da la libertad de preguntarnos de nuevo por la voluntad de Dios en cada situación concreta.

El propio Jesús lo demuestra en numerosas controversias, por ejemplo al quebrantar el mandamiento del sábado o de forma particularmente impresionante en el encuentro con la *adúltera* (Jn 8,1-11). Según la “Ley de Moisés”, debía morir apedreada. Pero Jesús refuta a los acusadores: “Aquel de ustedes que esté libre de pecado, que tire la primera piedra” (v.7). Para él, el objetivo de preservar la vida pesa más que la redacción del mandamiento.

Esta interpretación intencionada de la Torá explica también la tensión de sus declaraciones sobre sus mandamientos. Por un lado, encontramos afirmaciones suyas que equivalen a una *anulación de los mandamientos*, como Mt 5,31 respecto a la ley del divorcio, Mt 8,22 respecto al deber de sepultura o Mc 3,1-6 respecto a la ley del sábado. Por otra parte, Jesús parece *radicalizar* aún más la Torá, sobre todo en sus antítesis del Sermón de la Montaña: por ejemplo, cuando prohíbe completamente jurar (Mt 5,33-37) o prohíbe no sólo matar, sino también la ira y las palabras injuriosas “inútil” y “tonto” (Mt 5,21s.). Esta radicalización debe entenderse en sentido literal. *Radix* es la raíz en latín. La intensificación de la prohibición de matar por parte de Jesús cuestiona, por tanto, la raíz del efecto de matar. Matar es sólo el resultado final de la ira y la ofensa. Ahí, en la raíz, se pide un alto para que el homicidio no se produzca en primer lugar. Una vez más, Jesús interpreta el mandamiento según su intención real. Por un lado, esto puede significar intensificación y radicalización, pero por otro lado también puede significar la abolición del mandamiento. La pregunta básica sigue siendo: ¿Cuál es la voluntad de Dios en una situación determinada? La Torá proporciona directrices y orientación, pero no normas rígidas.

3.4 Jesús en los conflictos sociales

Todos estos conflictos en los ámbitos económico, político y religiosos tuvieron siempre que ver con las condiciones sociales y el estatus social de los afectados. La explotación económica y la expropiación de los pequeños campesinos por parte de los grandes terratenientes provocaron que muchas personas quedaran fuera de una estructura social organizada y crearon una subclase desarraigada. La opresión política por parte del dominio romano y sus representantes locales llevó a muchos de estos desarraigados a la clandestinidad política y provocó la resistencia armada. El dominio religioso de la aristocracia sacerdotal regulaba la vida social a través de su interpretación de la Torá hasta el último detalle, por ejemplo, mediante leyes de pureza, reglamentos dietéticos y leyes del Sabbat. Esto conducía a menudo a la exclusión social, sobre todo en caso de enfermedad y trastornos mentales.

60 |

En este contexto, los conflictos de Jesús no se limitaron a la crítica o la protesta. Al contrario, también practicaba un estilo de vida diferente entre sus seguidores, lo que a su vez era percibido a menudo como una provocación. Esto llega a su punto álgido justo al comienzo del ministerio de Jesús - según el relato de Marcos - en el reproche de los escribas y fariseos “¿Y éste come con recaudadores de impuestos y con pecadores?” (Mc 2,16). A esto precedieron las primeras curaciones de enfermos por parte de Jesús, quienes eran considerados pecadores, y la comida en casa del recaudador de impuestos Leví, a quien Jesús había aceptado en su grupo de discípulos. De todo ello se desprende que el movimiento de Jesús no estaba formado únicamente por un grupo de desarraigados sociales. Abarcaba todas las clases sociales. Incluía artesanos, pescadores, algunos zelotes, pero también recaudadores de impuestos como empleados de

la administración romana, así como mujeres que se unieron a Jesús (Lc 8,1-3). Algunas de ellas procedían de las clases altas y apoyaban económicamente su movimiento. Jesús rompió la estructura social patriarcal tradicional de tres maneras principales: en su concepción de la familia, en el papel de la mujer y en la posición de los niños.

(1) *El movimiento de Jesús como “familia Dei” (familia de Dios)*

En su estudio sociohistórico del movimiento de Jesús, el estudioso del Nuevo Testamento Gerd Theissen¹⁶ ha planteado muy claramente que Jesús se encontró en un conflicto de roles elemental cuando abandonó su hogar y su aldea. No cumplió las expectativas tradicionales del hijo de un carpintero y no asumió sin cambios los papeles de maestro, profeta y rey. Como carismático predicador itinerante, se situó fuera de la estructura social establecida. Su frase “En todas partes se honra a un profeta, menos en su tierra, entre sus familiares y en su propia casa” (Mc 6,4) muestra los tres grupos de referencia más importantes de una persona en aquella época: el hogar, los parientes y el lugar de residencia. Fue precisamente en estos grupos de referencia donde Jesús perdió toda posición social cuando abandonó Nazaret. Y así se convirtió en una persona sin hogar. Evidentemente, esta ruptura con su familia y su papel en el pueblo la hizo muy conscientemente, lo cual se puede constatar cuando afirma: “Las zorras tienen madrigueras y las aves tienen nidos —le respondió Jesús—, pero el Hijo del hombre no tiene dónde recostar la cabeza” (Lc 9,58). Esta actitud no quedó impune, ya que Jesús fue patologizado y estigmatizado.

¹⁶ Cf. *El movimiento de Jesús*, cap. I.1.

La familia de Jesús pensó que estaba enfermo y loco. Querían apresarle y devolverlo a su mundo por la fuerza (Mc 3,21). Le tacharon de *un glotón y un borracho* (Mt 11, 19). Sin embargo, Jesús mantuvo de forma demostrativa su estilo de vida lejos de su familia, como muestra el posterior encuentro con ésta:

En eso llegaron la madre y los hermanos de Jesús. Se quedaron afuera y enviaron a alguien a llamarlo, pues había mucha gente sentada alrededor de él. —Mira, tu madre y tus hermanos están afuera y te buscan —le dijeron. —¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? —replicó Jesús. Luego echó una mirada a los que estaban sentados alrededor de él y añadió: —Aquí tienen a mi madre y a mis hermanos. Cualquiera que hace la voluntad de Dios es mi hermano, mi hermana y mi madre (Mc 3, 31-35).

62 |

Jesús compensa esta ruptura con el hogar y la familia encontrando una nueva familia en su círculo de seguidores, la cual no está sujeta a las condiciones sociales del medio de origen, sino que crea una nueva estructura que atraviesa los estratos sociales y que es el resultado del mensaje del Reinado de Dios. Como familia de Dios, incluye a campesinos, pescadores y artesanos, recaudadores de impuestos y mujeres ricas. Una vida en el Reinado de Dios rompe así las normas morales y sociales de una sociedad. Esto no sucede sin conflicto.

(2) *El papel de la mujer*

En este contexto, el trato de Jesús a las mujeres también parece casi revolucionario. Supera las convenciones desviándose de su entorno tradicional y de las pautas patriarcales de pensamiento

y comportamiento: Incluye a las mujeres en la proclamación del mensaje de salvación, acepta a las mujeres que van con él y pertenecen al grupo de discípulos (Lc 8,2-4.), se hace amigo de las mujeres a las que visita en su casa (Marta y María de Betania, Lc 10,38 -42), cura a las mujeres consideradas “impuras” según la ley judía (la mujer con flujo de sangre, Mc 5,25-34), se comporta con confianza y sin prejuicios hacia las mujeres (la samaritana en el pozo de Jacob, Jn 4,1-26), habla con las prostitutas y los pecadores (Lc 7,36-50).

María Magdalena, a quien Jesús curó de siete demonios, según Lc 8,3, desempeñó un papel especial. Pertenecía a un grupo de mujeres que se unieron a Jesús, al igual que los pescadores de Cafarnaún. Con otras, Salomé y María, la madre de Santiago el Menor y de José (Mc 15,40), acompaña a Jesús a la cruz y se convierte en la primera testigo de la resurrección (Mc 16,7). El hecho de que el mensaje central del cristianismo se base en el testimonio de mujeres, que no contaban para nada en una sociedad patriarcal, sólo puede entenderse como un cuestionamiento fundamental de la estructura social de la época. Este testimonio dio lugar al núcleo de una nueva comunidad de hombres y mujeres. La teóloga Elisabeth Schüssler-Fiorenza encontró para ello el acertado título de “Discipulado de iguales”.¹⁷ Esta igualdad de las mujeres en el movimiento de Jesús queda especialmente clara en dos ejemplos: en primer lugar, en la *parábola de la moneda perdida* (Lc 15,8-10), en la que Jesús utiliza la alegría de la mujer por una moneda de plata encontrada como imagen de la alegría de Dios por un pecador arrepentido. Mientras la imagen de Dios estuviera dominada por

¹⁷ *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989), 188–203.

los hombres, esta comparación resultaba molesta. Por otra parte, esta valoración de la mujer se expresa especialmente en la *unción por la llamada pecadora* (Lc 7,36-50).

Esta historia habla de una prostituta. La tradición cristiana posterior la identificó un tanto arbitrariamente con María Magdalena y quiso reconocer en ella el arrepentimiento de una prostituta. Pero el relato no nos dice nada al respecto. La prostitución era habitual en las sociedades antiguas y a menudo estaba vinculada a la condición social de la mujer, sobre todo en el caso de mujeres expulsadas, viudas o sometidas a servidumbre por deudas. No se dice nada sobre los motivos de la “pecadora”. Se trata simplemente de una demostración muy íntima de amor a Jesús por parte de una mujer:

64 |

Ahora bien, vivía en aquel pueblo una mujer que tenía fama de pecadora. Cuando ella se enteró de que Jesús estaba comiendo en casa del fariseo, se presentó con un frasco de alabastro lleno de perfume. Llorando, se arrojó a los pies de Jesús, de manera que se los bañaba en lágrimas. Luego se los secó con los cabellos; también se los besaba y se los ungía con el perfume (Lc 37-38).

Al hacerlo, rompe las reglas sociales de este banquete. No está invitada, entra por la fuerza en la comunidad masculina sin invitación y entra en contacto directo con Jesús. Es la expresión de su lucha por su dignidad de mujer. Jesús lo acepta y la defiende de las acusaciones del anfitrión:

¿Ves a esta mujer? Cuando entré en tu casa, no me diste agua para los pies, pero ella me ha bañado los pies en lágrimas y me los ha secado con sus cabellos. Tú no me besaste, pero ella,

desde que entré, no ha dejado de besarme los pies. Tú no me ungiste la cabeza con aceite, pero ella me ungió los pies con perfume. Por esto te digo: si ella ha amado mucho, es que sus muchos pecados le han sido perdonados. Pero a quien poco se le perdona, poco ama. Entonces le dijo Jesús a ella: —Tus pecados quedan perdonados. (vv. 44-48).

Las reglas del juego patriarcal son reglas de poder y opresión. En cambio, la comunidad bajo el gobierno de Dios sólo puede existir como comunidad de iguales.

(3) *La posición de los niños*

Según los Evangelios, “mucha gente” acudía en masa a Jesús. El movimiento de Jesús incluía no sólo a hombres y mujeres adultos, sino también a niños. Sin embargo, apenas se les prestaba atención y ni siquiera se les contaba. En la alimentación de los 5.000, incluso se les excluye específicamente, al igual que a las mujeres (Mt 14,21; Mc 6,44). Esto refleja la posición social de los niños en aquella época. Según la ley judía, los padres estaban obligados a alimentar a sus hijos hasta los seis años. Después, a menudo se les abandonaba a su suerte, por lo que muchos tenían que sobrevivir mediante la mendicidad, el robo, la prostitución o la esclavitud. La formación de bandas callejeras también recuerda las condiciones actuales de los barrios marginales.

La historia de *Jesús y los niños* presupone esta brutal situación:

Empezaron a llevarle niños a Jesús para que los tocara, pero los discípulos reprendían a quienes los llevaban. Cuando Jesús se

dio cuenta, se indignó y les dijo: «Dejen que los niños vengan a mí, y no se lo impidan, porque el reino de Dios es de quienes son como ellos. Les aseguro que el que no reciba el reino de Dios como un niño, de ninguna manera entrará en él.» Y después de abrazarlos, los bendecía poniendo las manos sobre ellos (Mc 10,13-16).

66 | También aquí, con su actitud, Jesús rompe las estructuras sociales de su entorno, y en un doble sentido. Por un lado, los sitúa a ellos, los seres dependientes, sin propiedades ni derechos, en el centro. El Reinado de Dios exige una forma de vida que va más allá de los límites sociales habituales. Incluye tanto a los niños como a las mujeres. Los discípulos, que querían alejar a los niños, primero también tuvieron que aprender esto. Por otra parte, Jesús llega a elevar a los niños a la categoría de modelos de cómo ha de lograrse el Reinado de Dios. Esto no sólo ocurre a través de logros, buenas obras y actividad personal, sino inicialmente simplemente a través de la recepción pasiva, del mismo modo que los niños dependen de recibir alimento, protección y amor. Esta actitud de escucha y expectación deja espacio para el Reinado de Dios. Así es como Jesús justifica más tarde que *María le escuche en Betania* frente a su ocupada hermana Marta (Lc 10, 38-42). Jesús lo subraya simbólicamente abrazando y bendiciendo a los niños. Bendecir significa poner bajo la protección de Dios. La bendición sólo puede recibirse, pero nos conecta con el fundamento de toda vida, con Dios. Al extender el rito familiar de la bendición a los niños, Jesús irrumpe y transforma los modos de vida establecidos.

Esto puede *resumirse de la siguiente manera*: Los conflictos en los que entró Jesús son el resultado de su comprensión y experiencia del Reinado de Dios, el cual se realizó en su vida, la cual está llena del

Espíritu de Dios. Esto tuvo que llevar a conflictos con personas y estructuras determinadas por un espíritu diferente: el espíritu del poder, del prestigio, del beneficio, de la marginación y de la violencia. Estos conflictos provocaron a menudo el rechazo de Jesús y, en última instancia, condujeron a su sufrimiento y crucifixión.

4. Jesús, el no violento

Lo que caracteriza los conflictos de Jesús es que los resuelve todos sin violencia. La única excepción es la limpieza del templo, en la que vuelca las mesas de los cambistas y expulsa a los vendedores, pero esta acción -como hemos visto- debe entenderse como un acto simbólico profano, no como un arrebato incontrolado de agresividad. Entonces, ¿qué significa acción no violenta?

| 67

4.1 La tercera vía de no violencia de Jesús

La acción no violenta es un método de resistencia contra la injusticia y la violencia. Por lo tanto, es una acción activa y difiere de la aquiescencia pasiva o la rendición. En sus acciones, sin embargo, también difiere de la resistencia que pretende luchar contra la injusticia mediante el uso de la violencia. La acción no violenta se sitúa, pues, en *una tercera vía* entre la sumisión y la resistencia. Es el camino que propone Jesús y que él mismo practica porque es el que corresponde al Reinado de Dios. Éste compite con las personas y las estructuras violentas, pero no utiliza la violencia para imponerse. Si el Reinado de Dios es un Reinado de reconciliación, paz y justicia, entonces el camino para su realización también debe corresponder a este objetivo. Probablemente, por

esta razón Jesús no se unió al movimiento de resistencia de los zelotes ni se retiró a una vida de orden como el movimiento de los esenios. Esta tercera vía de Jesús vive de una fuerte convicción básica, a saber, la creencia de que la injusticia puede superarse mediante la justicia, el odio mediante el amor y la opresión mediante la igualdad. Por supuesto, Jesús también sabía que la no violencia no tiene garantía de éxito. Pero allí donde se realiza, Dios viene a reinar, de forma selectiva, fragmentaria y anticipada. Por eso habla tan a menudo en sus parábolas de la semilla que se siembra, del grano de mostaza que crece, de la levadura que lo fermenta todo, de la sal de la tierra. Contrasta este método y esta convicción, sustentada en el espíritu de reconciliación, con el espíritu y la práctica de la violencia.

4.2 Los tipos de violencia

La violencia es un fenómeno complejo. El investigador noruego de la paz Johan Galtung distingue tres tipos de violencia.¹⁸

(1) *Violencia directa*

Por un lado, se refiere a la violencia física, es decir, la lesión física de otra persona, y por otro a la violencia psicológica que difama, devalúa, presiona o chantajea a otra persona. Por último, está la violencia personal en forma sexualizada, que va desde el abuso a la violación.

¹⁸ Cf. *Frieden mit friedlichen Mitteln: Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur* (Münster: Agenda, 2007), 341–66.

(2) *Violencia estructural*

La violencia estructural se refiere a las condiciones de vida y las circunstancias sociales que limitan a otra persona o le quita la libertad de actuar de forma independiente o, en casos extremos, amenazan su vida. Esta violencia suele estar arraigada en la sociedad a través de: conceptos de una educación autoritaria que favorecen valores como la obediencia y la sumisión, diferentes oportunidades educativas para niños y niñas, estructuras corruptas en la administración o en la justicia. Se trata de violencia estructural a nivel de la vida cotidiana. Esta violencia también tiene una dimensión social o política. La xenofobia, la marginación de las minorías, la injusticia de género o las dependencias y la explotación económica son formas de violencia estructural. La violencia contra la naturaleza también es un aspecto de la misma. Todas ellas son estructuras que fomentan la violencia directa.

| 69

(3) *Violencia cultural*

La violencia cultural se refiere a aquellos aspectos de una cultura que se utilizan para justificar o legitimar la violencia directa o estructural. Estos aspectos son principalmente los ámbitos culturales de la religión y la ideología, el lenguaje y el arte, y las ciencias empíricas y formales. Todos ellos pueden transmitir ideas, visiones del mundo o actitudes emocionales que se manifiestan como violencia de forma estructural o directa. El Imperio Romano de la época de Jesús, por ejemplo, veía la *Pax Romana* (paz romana) como el modelo de un orden mundial pacífico y la utilizaba para justificar el sometimiento de pueblos extranjeros. Las normas de pureza religiosa del judaísmo de la época de Jesús justificaban la

exclusión de los enfermos de la vida social y de las mujeres de la esfera cultural.

Las tres dimensiones de la violencia están conectadas de tal manera que la violencia estructural y cultural son las fuentes de la violencia directa que aflora a la superficie de la sociedad.

4.3 Las dimensiones de la no violencia

Por tanto, *la tercera vía de la no violencia*, que Jesús sigue y ejemplifica, debe ofrecer alternativas a la violencia en las tres dimensiones. Esto es precisamente lo que se observa en los relatos de los Evangelios:

1. Jesús confronta la violencia cultural de la *Pax Romana* y su legitimación religiosa con la cultura de paz (*shalom*) del Reino de Dios.
2. Jesús contrarresta la violencia estructural de los modos de vida tradicionales con un estilo de vida alternativo.
3. Jesús sustituye la violencia directa de la resistencia militante por la resistencia no violenta.

(1) *La visión de Jesús sobre el Reino de Dios*

El modelo cultural de las acciones de Jesús es su visión de una sociedad que convive en justicia y paz. De este modo, Jesús se une a las grandes visiones proféticas de un mundo nuevo. No son sólo sueños o ilusiones de algo más allá, sino que son contra-diseños de futuro que inciden en el presente para configurar una nueva

cultura de paz. Jesús ya realizó esta visión de forma selectiva y anticipada en su práctica, de modo que el Reino de Dios no fue sólo un anuncio, sino que ya estaba presente en sus palabras y acciones. Sin embargo, sin ese contraconcepto visionario de una sociedad pacífica, no se puede superar la violencia. En sus parábolas, Jesús crea la imagen de una comunidad diversa pero reconciliada. El símbolo del *shalom* describe la paz con uno mismo, con el prójimo, con la naturaleza y con Dios. Estas relaciones fundamentales en la vida sólo pueden tener éxito en una cultura de paz. Por eso Jesús visualiza esta paz con las imágenes de una boda, un banquete real o una familia reconciliada. Lo interesante de las visiones bíblicas es que siempre vinculan las acciones de Dios con las acciones de las personas. Dios es el que crea un cielo nuevo y una tierra nueva, es el que enseña Sión en los últimos tiempos, pero esto se refleja en las acciones de los creyentes. Forjarán sus espadas en rejas de arado, desarrollarán una nueva doctrina, podrán habitar en paz y no trabajarán en vano. En resumen, las visiones de justicia y paz abren un nuevo modo de vida para las personas.

(2) *El estilo de vida alternativo del movimiento de Jesús*

El movimiento de Jesús integra -como hemos visto- a hombres y mujeres, niños, personas desarraigadas socialmente, pero también a miembros de la clase alta. Ni siquiera rehúye el contacto con soldados del ejército de ocupación (centurión de Cafarnaún, Mt 8,5-13). Su movimiento se considera una comunidad de iguales. Este estilo de vida alternativo no sólo rompe con las formas de vida establecidas, sino que también supone un cambio radical en los valores morales vigentes. Esto fue objeto de debate en las con-

troversias de Jesús con sus diversos adversarios y tuvo que demostrarlo con su propia vida e integridad física cuando los conflictos llegaron a un punto crítico. Por eso, el camino de Jesús se convierte en el camino de la cruz. La cruz no le convierte simplemente en víctima impotente de la violencia, ya que permanece activo en la perseverancia de su no violencia. Por ejemplo, en el mismo momento que es capturado, se defiende de Pedro, que le tiende la espada. Se niega a dar pruebas de su poder a los soldados que le piden que baje de la cruz si es el Hijo de Dios. Permanece así fiel a su camino de no violencia hasta su último aliento. Su mensaje y su práctica no podían ser quebrantados ni siquiera por la violencia. El mensaje de su resurrección expresa el hecho de que ésta revela un poder que vence a la violencia. Así es como la víctima se convierte en vencedor: en el camino de la no violencia.

72 |

(3) *Propuestas de acción de Jesús para la tercera vía*

En tres *palabras figuradas*, Jesús muestra una nueva forma de socavar la violencia directa:

Ustedes han oído que se dijo: “Ojo por ojo y diente por diente.” Pero yo les digo: No resistan al que les haga mal. Si alguien te da una bofetada en la mejilla derecha, vuélvele también la otra. Si alguien te pone pleito para quitarte la capa, déjale también la camisa. Si alguien te obliga a llevarle la carga un kilómetro, llévasela dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no le vuelvas la espalda (Mt 5, 38-42).

Aquí Jesús va más allá de las dos formas clásicas de tratar la violencia.

La primera forma es responder a la violencia con contraviolencia. O sea, ojo por ojo, diente por diente, golpe por golpe y contragolpe por contragolpe. Esto parece formar parte de la naturaleza humana y puede justificarse fácilmente. Pero este comportamiento alberga el peligro de que el odio y la violencia aumenten y se conviertan en una espiral. La violencia puede intensificarse fácilmente. Esto puede observarse tanto en las relaciones personales como en las políticas.

La segunda forma de afrontar un conflicto se denomina rendición, la cual describe exactamente lo contrario. Aquí se acepta pasivamente la injusticia que se experimenta. Se tolera en silencio y se renuncia a cualquier resistencia. A menudo, esto se disfraza de comportamiento cristiano y se describe como caridad. Pero también hay un gran peligro en este comportamiento, porque la aquiescencia pasiva puede reforzar al adversario en su comportamiento y darle literalmente la razón.

Por esta razón, las palabras de Jesús en el Sermón de la Montaña proporcionan un modelo para una *tercera forma de* tratar los conflictos. Básicamente está diciendo: No tienes que aceptar la injusticia en silencio y pasivamente, debes resistir al mal, pero hazlo utilizando otros métodos. No te adaptes al comportamiento de tus adversarios, no te dejes arrastrar por la espiral del odio y la violencia. Reacciona de forma imaginativa y sorprendente ante la injusticia que has sufrido, ¡para que tu adversario se vea obligado a reflexionar! Tienes la oportunidad de romper una pauta de comportamiento bien ensayada si te apartas de la violencia y no respondes con la misma moneda. Esto te da la oportunidad de hablar con tu oponente y cambiar su comportamiento.

En 1987, el estudioso estadounidense del Nuevo Testamento Walter Wink explicó de forma impresionante las tres palabras fi-

guradas de Jesús desde el trasfondo sociopolítico de la Palestina de la época de Jesús, con vistas a la política de *apartheid* de la Sudáfrica de la época.¹⁹

(1) Esta tercera vía de resistencia imaginativa y no violenta se reconoce más claramente en el tercer *ejemplo de la milla*: Esta palabra sólo puede entenderse con el trasfondo de la situación política de la Palestina de la época. Esta palabra se refiere a cómo los soldados romanos de ocupación podían tratar a la población judía autóctona. Aunque los romanos habían sometido la tierra, también limitaban los trabajos forzados para no provocar la revuelta del pueblo. Por ejemplo, existía la norma de que un soldado romano que viajara con su equipaje de un lugar a otro podía ordenar a un judío local que llevara su equipaje por él. Sin embargo, la distancia estaba limitada a una milla. La ley militar penalizaba estrictamente cualquier intento de obligar al civil a ir más lejos. Esto limitaba la ira de los oprimidos, pero al mismo tiempo mantenía la movilidad del ejército imperial. No obstante, esta práctica era un recordatorio constante de que los judíos eran un pueblo no libre en su tierra prometida.

Imaginemos la situación a la que alude Jesús: a un pobre aldeano le dan la mochila y el equipaje de un soldado y tiene que llevarlo por un polvoriento camino rural bajo un sol de 40 a 50 grados. Suda, gime y maldice entre dientes. Qué odio debe surgir en una persona que experimenta esa situación. Pero al cabo de un kilómetro, el soldado le exige que le devuelva su equipaje. El hombre le dice: “No importa, con mucho gusto lo llevaré otra milla”. ¿Es esto simplemente amabilidad o una provocación o un intento de

19 Cf. *Violence and Nonviolence in South Africa: Jesus' Third Way* (Philadelphia, PA: New Society Publishers, 1987).

llevar al legionario ante los tribunales? El soldado se muestra inseguro. Tal vez le pida que le devuelva su equipaje, y la situación inicial ha cambiado. Los papeles se han invertido. La iniciativa corresponde al oprimido, mientras la reacción corresponde al opresor. La humillación deliberada ya no funciona. Este es el punto en el que el soldado puede empezar a pensar: ¿Qué estoy haciendo realmente, por qué estoy obligando a otro a llevar mi equipaje por mí? En el mejor de los casos, ambos pueden iniciar un nuevo diálogo. Por supuesto, esto no está garantizado. El soldado también puede reaccionar con dureza. Sin embargo, el civil ha demostrado que tiene algo contra la humillación, que no la acepta sin más y que sabe cómo molestar al opresor.

(2) Lo mismo ocurre con el primer *ejemplo* de Jesús *del golpe en la mejilla derecha*. Llama la atención que Jesús mencione explícitamente la mejilla derecha. Para golpearla, alguien -al menos como diestro- debe golpear con el revés. Sin embargo, se trata de un golpe completamente distinto al que se emplea en un atraco o en una reyerta. El golpe de revés es un insulto. Su objetivo es humillar a la otra persona. Es el golpe de un superior contra un inferior. Los dueños de esclavos golpeaban a sus esclavos con el revés, los maridos a sus mujeres, los padres a sus hijos y los romanos a los judíos. Se trata, pues, de una relación entre desiguales. El golpe por la espalda tiene por objeto poner al más débil en el lugar que le corresponde. Así que Jesús está diciendo: Si alguien quiere humillarte deliberadamente, no te limites a devolverle el golpe y no lo aceptes sin voluntad, sino que intenta poner de manifiesto esta humillación mediante una acción sorprendente. Porque, ¿qué ocurre cuando la persona golpeada dice: Por favor, golpea también la otra mejilla? Entonces se hace evidente cuál era la humillación planeada. Se hace evidente que la persona humillada no

se somete y no se deja humillar. Y ese es el punto en el que los patrones de comportamiento bien ensayados dejan de tener validez de repente, es el momento en el que el oponente también queda expuesto y puede así empezar a reflexionar.

(3) El segundo ejemplo de Jesús también va dirigido a esto: “Si alguien te pone pleito para quitarte la capa, déjale también la camisa.”

Este ejemplo se refiere a una escena en un tribunal. Alguien es demandado para que entregue su abrigo como compensación por una deuda. Esta escena es escandalosa para el sentido judío de la justicia, porque la Torá protege al deudor empobrecido:

76 | Si uno de ustedes presta dinero a algún necesitado de mi pueblo, no deberá tratarlo como los prestamistas ni le cobrará intereses. Si alguien toma en prenda el manto de su prójimo, deberá devolvérselo al caer la noche. Ese manto es lo único que tiene para abrigarse; no tiene otra cosa sobre la cual dormir. Si se queja ante mí, yo atenderé a su clamor, pues soy un Dios compasivo. (Ex 22,25-26).

Pisotean la cabeza de los desvalidos como si fuera el polvo de la tierra, y pervierten el camino de los pobres. ... Junto a cualquier altar se acuestan sobre ropa que tomaron en prenda ... (Am 2,7-8).

La deuda era uno de los problemas sociales más graves del país en la época de Jesús. Era el resultado de la política de ocupación romana con su presión fiscal. Los ricos recurrían a la propiedad y adquirían grandes fincas, que eran administradas por mayordomos y cultivadas por siervos y jornaleros. Jesús se refiere a esto en

muchas parábolas. Los pequeños agricultores se veían obligados a endeudarse mediante préstamos caros y altos tipos de interés y, si era necesario, a vender sus tierras. En este contexto, el ejemplo de Jesús era muy comprensible. Si un deudor empobrecido se presentaba ante el tribunal y se le iba a embargar hasta el manto, Jesús le aconsejaba que entregara voluntariamente también su ropa interior. Permanecer desnudo ante el juez expone sin pudor la despiadada explotación. De esta forma el demandante, avergonzado de su codicia, se presenta ante el público. La víctima de la explotación socava así su humillación y protesta activamente contra la práctica del endeudamiento. El desenmascaramiento del demandante le hace tomar conciencia descarnada de las consecuencias de sus prácticas y le da la oportunidad de recapacitar y posiblemente desistir.

Las tres palabras figuradas no deben entenderse como nuevos mandamientos intemporales, sino como ejemplos de resistencia creativa e imaginativa, no violenta, a la injusticia. Situaciones nuevas y diferentes requieren ideas y métodos nuevos y diferentes. Sin embargo, la intención sigue siendo la misma: buscar una tercera vía, más allá de la resistencia y la rendición, para desenmascarar y vencer el mal. La frase introductoria de Jesús “Pero yo les digo: No resistan al que les haga mal” (Mt 5,39) suena como una aceptación pasiva del mal, pero adolece de una traducción errónea de la palabra griega *anthistenai* (resistir). *Histenai* se refiere a un levantamiento violento, como la resistencia armada del movimiento zelote. Entendidas con precisión, las palabras de Jesús advierten por tanto contra responder a la violencia con violencia (*anti-histenai*). Los tres ejemplos demuestran que, en efecto, está a favor de la resistencia contra el “mal”, pero por medios distintos a la violencia.

Así pues, las acciones no violentas de Jesús están alimentadas por su visión de un nuevo mundo de paz y justicia y un modo de vida alternativo que supere las estructuras violentas. Todo esto estaba en juego cuando se dirigió a Jerusalén, donde los conflictos se intensificaban y tenía que enfrentarse al sufrimiento y la muerte.

5. Jesús, el crucificado

5.1 El acceso a la cruz

78 |

Sobre este Jesús, el hijo del carpintero de Nazaret, había opiniones encontradas. En su viaje de Galilea a Jerusalén, había proclamado el Reino de Dios, según la tradición judía. Pero también afirmaba representarlo él mismo en sus acciones y su comportamiento aquí y ahora: en sus parábolas, en las curaciones de enfermos, en las expulsiones de demonios, en su trato con mujeres y niños y en su comunión en la mesa con los marginados de la sociedad. El efecto era doble: por un lado, alegría, admiración, incluso veneración por parte de los afectados, pero, por otro lado, también irritación, provocación y rechazo por parte de los representantes de la tradición y de las estructuras de poder existentes. Al final, acabó en una escalada de conflictos que le costó la vida. ¡Y en la cruz! Un método de ejecución deliberadamente elegido. Los romanos solían castigar a los rebeldes y resistentes contra el poder ocupante romano con esta cruel y humillante ejecución. Al exponerlos desnudos en la cruz, gimiendo y gritando de dolor, pretendían sentar un precedente que sirvieran de elemento disuasorio. Para los judíos devotos, la crucifixión era también una señal de que los crucificados eran rechazados por Dios, pues “cualquiera que es colgado de

un árbol está bajo la maldición de Dios” (Dt 21,23). Así pues, en la crucifixión de Jesús se combinan motivos histórico-políticos y aspectos religiosos.

Si queremos comprender el significado de la cruz, debemos hacernos siempre dos preguntas: *¿por qué tuvo que morir Jesús?* y *¿para qué tuvo que morir Jesús?* La primera pregunta debe responderse a partir del contexto histórico, la segunda se dirige al significado teológico de la muerte en la cruz. Ambas preguntas no pueden separarse. De lo contrario, se reduciría el significado del acontecimiento, bien a la muerte en la cruz como mera consecuencia de un comportamiento incómodo, bien a la muerte en la cruz como mera redención espiritual que excluye el contexto político-social-cultural. La naturaleza de la muerte de Jesús está indisolublemente unida al sentido de su muerte. En consecuencia, accedemos tanto a la vida como a la muerte de Jesús si intentamos percibir exactamente lo que ocurrió y comprender lo que significa este acontecimiento.

5.2 Las interpretaciones neotestamentarias

Si nos fijamos en los Evangelios y las cartas del Nuevo Testamento, encontramos una gran variedad de interpretaciones de la muerte de Jesús. Esto se debe a dos cosas: por un lado, los testigos del Nuevo Testamento retoman diversos motivos del Antiguo Testamento con cuya ayuda intentan comprender la muerte en la cruz. En segundo lugar, estos escritos se dirigen a destinatarios de diferentes contextos culturales, sociales y religiosos, a quienes quieren hacer comprensible este evento. Por eso no pueden trabajar sólo con motivos de la tradición judía, algunos de los cuales

son desconocidos. Más bien, retoman figuras de pensamiento o modelos de la cultura de los destinatarios con el fin de utilizarlos para aclarar el significado de la muerte de Jesús.

Pero las distintas interpretaciones tienen algo en común: todas presuponen la resurrección de Jesús. Mientras leemos los relatos de la vida y el ministerio de Jesús de principio a fin, ellos informan desde atrás, por así decirlo, desde las apariciones del Resucitado. Esto les deja claro que la muerte de Jesús no fue lo último. Como el Crucificado había vuelto a encontrarse con sus discípulos -de la forma que fuera-, les resultaba obvio que esa muerte debía tener un significado trascendente.

80 | Habría sido fácil entender la crucifixión en términos puramente históricos como la consecuencia inevitable de una vida resistente y rebelde. Cualquiera que apareciera y actuara como vimos que lo hizo Jesús tenía que esperar la discriminación, la persecución o incluso la muerte. Para los autores, el destino de los profetas del Antiguo Testamento fue un claro ejemplo de ello. Amós fue expulsado de su patria, Jeremías fue deportado a Egipto como esclavo y Deutero-Isaías compartió el destino de los exiliados en Babilonia. De hecho, este recuerdo apareció en algunos textos evangélicos. La parábola de los viñadores malvados (Mc 12,1-12) describe el rechazo de los mensajeros del dueño de la viña y, en última instancia, el asesinato de su hijo. En su anuncio de la pasión, Mt 23,37, Jesús se lamenta: “¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían!” Por tanto, Jesús se ve a sí mismo en esta tradición. Pero cuando el profeta ejecutado resucita de repente, se arroja una nueva luz sobre su muerte y, entonces, se constituye en algo más que una mera consecuencia amarga.

La muerte de Jesús podría explicarse con la misma facilidad desde la perspectiva del juicio del poder ocupante romano. La inscripción que el gobernador Poncio Pilato hizo colocar en la cruz “Jesús de Nazaret, Rey de los Judíos” apunta a un delito político cometido por Jesús. No fue sólo Jesús quien murió en la cruz, sino miles de personas que fueron acusadas de ser resistentes, rebeldes o insurrectas. La acusación contra Jesús de haberse autodenominado rey de los judíos fue suficiente para poner en entredicho al emperador romano. Pero, entonces, ¿por qué la muerte de este hombre en la cruz iba a tener un significado especial? La cuestión del *por qué* de la muerte no puede separarse de la cuestión del *para qué*.

Los autores del Nuevo Testamento lo vieron muy claro y retomaron la *cuestión del „para qué“* en sus interpretaciones de la muerte de Jesús. Pablo resume dos fórmulas de los primeros cristianos y escribe: “Cristo ha sido levantado de entre los muertos” (1Co 15,20) y “Cristo murió por nosotros” (Ro 5,8) o “por nuestros pecados” (1Co 15,3). Esta fórmula *por nosotros* es una primera y decisiva interpretación de la muerte de Jesús desde la perspectiva de la resurrección. ¿Cómo debe entenderse esto y qué explicaciones dan Pablo y los Evangelios al respecto? Las cinco pautas de interpretación más importantes, algunas de las cuales se solapan, son las siguientes:

| 81

(1) *El modelo de sustitución*

Jesús murió en nuestro lugar. En nuestro lugar, tomó sobre sí la muerte que nosotros debíamos sufrir como castigo por nuestro pecado. El amor de Dios se revela en la entrega de Jesús por nosotros. Esta interpretación podría basarse en la imagen del siervo

sufriente de Dios en el Antiguo Testamento y era comprensible a partir de ahí. Así lo proclamó Isaías:

Despreciado y rechazado por los hombres, varón de dolores, hecho para el sufrimiento. Todos evitaban mirarlo; fue despreciado, y no lo estimamos. Ciertamente él cargó con nuestras enfermedades y soportó nuestros dolores, pero nosotros lo consideramos herido, golpeado por Dios, y humillado. Él fue traspasado por nuestras rebeliones, y molido por nuestras iniquidades; sobre él recayó el castigo, precio de nuestra paz, y gracias a sus heridas fuimos sanados. (Is 53,3-5).

82 |

Con la ayuda de este modelo del contexto judío, la comunidad de discípulos reconoció el significado duradero de la muerte de Jesús. La sustitución también era una interpretación plausible en el contexto judeo-helenístico. Dar la vida por los amigos era un valor muy honrado en la tradición griega clásica. Los amigos morían por los amigos, los soldados por la nación, los amantes entre sí. El historiador judío Josefo escribe de un tal Judas, un luchador por la libertad judía, que murió por la libertad de todos. Así que se podría establecer el paralelismo de que Jesús murió por su mensaje de libertad e igualdad, por la justicia y la no violencia, por nuestro bien.

(2) El modelo del rescate

Este modelo se repite cuando Jesús dice: “Porque ni aun el Hijo del hombre vino para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10,45).

Y Pablo escribe:

Cristo nos rescató de la maldición de la ley al hacerse maldición por nosotros, pues está escrito: “Maldito todo el que es colgado de un madero.” (Gá 3,13). Y: Ustedes fueron comprados por un precio; no se vuelvan esclavos de nadie (1Co 7,23).

El motivo del rescate o redención era conocido desde la literatura apocalíptica del judaísmo. También aparece varias veces en el Apocalipsis de Juan. La situación actual de las iglesias se describe allí como una época de sufrimiento y persecución. Prevalen la opresión y el cautiverio. Jesús da su vida para liberarnos de esa opresión. Pablo personifica el pecado y la muerte como poderes cósmicos que mantienen cautivas y dominan a las personas (Ro 5,14.17). La entrega de Jesús libera a los creyentes de estos poderes. Esta idea también era familiar en el entorno pagano del Imperio Romano, donde el dinero del rescate se utilizaba para comprar esclavos libres o para salvar a miembros de la familia de la esclavitud. Por tanto, se utiliza un modelo de la esfera económica para explicar el significado de la muerte de Jesús.

| 83

(3) El modelo de reconciliación y justificación

En Pablo encontramos también el modelo de la reconciliación, el cual toma de su formación judía. Reconciliación significa la restauración de una relación rota. Así interpretaba Israel la relación entre Dios y su pueblo. Mientras que Dios se mantuvo fiel a este pacto, a lo largo de su accidentada historia, el pacto fue roto repetidamente por el pueblo. Romper la relación de alianza se consideraba infidelidad o pecado, tanto individual como colectivamente,

moral o ritualmente. Esto plantea la cuestión de cómo pueden reconciliarse las dos partes. Pablo responde: Paradójicamente, la acción decisiva procede de Dios, no del ser humano. “En Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo, no tomándole en cuenta sus pecados y encargándonos a nosotros el mensaje de la reconciliación” (2Co 5,19).

Dios mismo toma sobre sí la carga de la relación rota y así devuelve a la persona a esta relación. Eso es la reconciliación. Tiene éxito porque Dios no imputa los pecados. Eso es la justificación. El modelo de reconciliación se aplica explícitamente a todo el mundo, no sólo a la parte creyente, y pretende abrir una nueva vida y una nueva creación: “Por lo tanto, si alguno está en Cristo, es una nueva creación. ¡Lo viejo ha pasado, ha llegado ya lo nuevo!” (2Co 5,17).

84 |

(4) El modelo de la victoria

En el Evangelio de Juan encontramos una interpretación diferente de la muerte de Jesús. Juan reconoce en el crucificado no a la víctima, sino al verdadero vencedor del acontecimiento. Jesús mantiene su mensaje y su forma de vida hasta su último aliento. Demuestra ser más fuerte que todas las tentaciones de escapar al terrible final y que todos los desafíos a la acción violenta. Por eso muere con las palabras: “Todo se ha cumplido” (Jn 19,30). El camino de la caridad, de la solidaridad, de la comunidad y del amor no violento se ha cumplido. Desde la perspectiva de la resurrección, queda claro para Juan que este camino es más fuerte que el camino del odio, la competencia y la violencia. Con esta interpretación, Juan puede hacerse entender fácilmente en un contexto

helenístico, porque la filosofía helenística reconoce la figura del *Logos*, el principio cósmico que impregna espiritualmente, cohesiona y desarrolla el mundo. En el prólogo de su Evangelio, Juan identifica este *Logos* con Jesucristo (Jn 1,1). Él es la fuerza determinante, el principio real del mundo, es decir, el vencedor.

(5) *El modelo del sacrificio expiatorio*

El rito judío de la expiación era bien conocido por los testigos de la resurrección. Una vez al año, en el Día de la Expiación (*Iom Kippur*), en el templo de Jerusalén el sumo sacerdote cargaba simbólicamente a un macho cabrío con los pecados del pueblo y lo arrojaba al desierto. Esto simboliza la erradicación del pecado y la reconciliación con Dios. Levítico describe este rito en detalle:

| 85

Cuando Aarón haya terminado de hacer propiciación por el santuario, la Tienda de reunión y el altar, presentará el macho cabrío vivo, y le impondrá las manos sobre la cabeza. Confesará entonces todas las iniquidades y transgresiones de los israelitas, cualesquiera que hayan sido sus pecados. Así el macho cabrío cargará con ellos, y será enviado al desierto por medio de un hombre designado para esto. El hombre soltará en el desierto al macho cabrío, y éste se llevará a tierra árida todas las iniquidades (16,20-22).

Por lo tanto, el chivo expiatorio se sacrifica como satisfacción y expiación por las transgresiones del pacto con Dios. Son las ideas y el lenguaje culturales los que explican el proceso de expiación. En este contexto, se apoyan en la actividad de los sacerdotes. Pablo también retoma esta idea cuando intenta explicar la reconciliación entre Dios y los seres humanos:

De hecho, no hay distinción, pues todos han pecado y están privados de la gloria de Dios, pero por su gracia son justificados gratuitamente mediante la redención que Cristo Jesús efectuó. Dios lo ofreció como un sacrificio de expiación que se recibe por la fe en su sangre, para así demostrar su justicia. Anteriormente, en su paciencia, Dios había pasado por alto los pecados (Ro 3,22-25).

Pablo retoma la antigua tradición de la expiación como patrón para interpretar la muerte de Jesús. Sin embargo, desplaza la actividad de Dios en la reconciliación a la actividad sacrificial del sacerdote. Esto sólo es posible porque asume la presencia de Dios en Jesucristo, tal y como subrayó en su segunda carta a los Corintios: “*Dios estaba en Cristo*”. Por tanto, el sacrificio debe entenderse aquí como una autodonación de Jesús o de Dios. La carta a los Hebreos lo subraya cuando describe a Jesús como sumo sacerdote (Heb 9,11).

86 |

La muerte de Jesús en la cruz como sacrificio de expiación: ésta es una interpretación que dominó la doctrina de la Iglesia durante siglos y que todavía hoy tiene sus secuelas, a veces desastrosas. Esto se puede ver en la formulación de esta doctrina desarrollada por *Anselmo de Canterbury* en la Edad Media, que todavía se puede encontrar hoy en catecismos, libros de texto y sermones, no sólo en la Iglesia Católica Romana.

5.3 La doctrina de la satisfacción

Como hemos visto, los textos del Nuevo Testamento interpretan de diversas maneras la muerte de Jesús en la cruz como un acontecimiento de salvación para la humanidad. Utilizan imágenes e ideas del derecho penal, del derecho de propiedad, de las costumbres

religiosas (sacrificio, expiación) y de la antigua ética de la amistad (“dar la vida por los amigos”). Todos ellos son intentos de hacer comprensible el significado salvífico de la muerte de Jesús para distintos destinatarios en sus respectivos contextos culturales, sociales y políticos. Sin embargo, una variante de interpretación que ha tenido un impacto particularmente impresionante y duradero en la historia de la interpretación es la doctrina de la satisfacción de Anselmo de Canterbury. A pesar de su carácter problemático, sigue configurando la tradición teológica y la predicación eclesiástica hasta nuestros días.

Anselmo (1033-1109) fue teólogo, arzobispo de Canterbury y filósofo de la Edad Media. Se le considera el padre de la escolástica, escuela teológica que intentaba conciliar la fe y la razón. Se hizo famoso su dicho *Credo ut intelligam* (Creo para comprender), con el que establecía la prioridad de la fe sobre el conocimiento. En sus numerosos escritos, intentó demostrar la verdad de las afirmaciones de fe a los incrédulos mediante el diálogo. De este modo, constituyó la teología como apología (defensa).

| 87

En su obra *Cur Deus homo* (Porque Dios se hizo hombre)²⁰, Anselmo explica la necesidad de la encarnación de Dios para la obra redentora de Jesús.

El punto de partida es el hecho de que las personas pecan, es decir, que no obedecen a Dios, su Creador, como deberían. Al hacerlo, despojan a Dios de su honor y alteran el orden del cosmos. Dios debe reaccionar negativamente ante ello, ya sea con un castigo o exigiendo una satisfacción para restablecer la justicia en

²⁰ Véase *Obras completas de San Anselmo*, trad. Julián Alameda, vol. 1 (Madrid: Editorial Católica, 1952), especialmente 775-781 y 833-837.

el cosmos. Se decide por la satisfacción, porque el castigo significaría para el ser humano la separación eterna de Dios. A cambio, el ser humano tendría que devolver a Dios algo que valiera más que lo que le fue quitado, más que el honor violado. Esta sería la única manera de lograr la satisfacción requerida.

Pero, como la culpa de los seres humanos es infinitamente grande, no pueden satisfacerla. La mera obediencia sería demasiado poca, porque es su deber regular. Por tanto, sólo Dios mismo puede satisfacer. Por eso Dios se hace persona humana; porque es el ser humano quien debe dar satisfacción, y sólo Dios puede darla. Esto significa que sólo el Dios-hombre puede dar satisfacción. Jesucristo muere para reconciliar a Dios en su ira contra el pecado. Realiza una obediencia completa, obligatoria para toda la creación. Además, entrega su vida como sacrificio voluntario. La muerte como realización del Dios-hombre tiene un valor infinito porque es la muerte del sin pecado. Supera el número y la magnitud de todos los pecados humanos. Dios tendría que devolver este sacrificio al Dios-hombre, pero como éste ya vive en perfecta unidad con Dios, Dios devuelve su mérito a la humanidad. De este modo, la muerte de Cristo beneficia a la humanidad. Con su sacrificio crea la redención.

88 |

(1) El problema de la doctrina de la satisfacción

Anselmo argumenta generalmente con categorías jurídicas orientadas al sentido humano de la justicia: Para que prevalezca el orden en el cosmos, debe prevalecer la justicia, es decir, toda destrucción de las condiciones de vida debe ser retribuida. Puesto que el pecado no es sólo un acto individual, sino que perturba este orden

cósmico, debe ser expiado. Como garante de este orden, Dios no tiene más remedio que exigir esta expiación. Sin embargo, esta lógica jurídica influye considerablemente en el contenido de la fe:

En *Dios mismo*, su misericordia y su justicia se separan. Domina una justicia distributiva (*iusiustitia distributiva*), que asigna recompensa y castigo. En última instancia, el orden del cosmos sigue estando por encima de Dios, que es responsable de su observancia. Por eso Dios tiene que exigir la muerte de su propio Hijo para satisfacer su ira por el pecado. Dios Padre y Dios Hijo se separan, uno imponiendo al otro un juicio cruel. El pecado del mundo se expía con sangre, un ritual arcaico de reconciliación que plantea una pregunta: ¿Necesita Dios ver sangre para poder reconciliarse? Allí donde la misericordia bíblica de Dios pasa a un segundo plano, la imagen de Dios adquiere rasgos sádicos y patriarcales.

| 89

Jesucristo, el Hijo, está claramente subordinado a Dios Padre en la doctrina de la satisfacción. Él sólo sirve como medio para un fin. Su encarnación es necesaria para aplacar la ira del Padre. Anselmo abandona así la doctrina trinitaria de la igualdad del Hijo con Dios. Por otra parte, ya no es posible hablar de la plena humanidad del Hijo si es precisamente su cualidad de Hijo de Dios la que produce satisfacción.

La idea de *redención* en la enseñanza de Anselmo se reduce al perdón individual de los pecados o de sus consecuencias, pero no a una liberación fundamental y a la transformación del ser humano en un “nuevo ser”. Esto es consecuencia de la opinión de que hay que reconciliar a Dios y no a las personas, como subrayó Pablo: “en Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo... En nombre de Cristo les rogamos que se reconcilien con Dios” (2Co 5,19.20).

La influencia duradera de la doctrina de la satisfacción puede explicarse sin duda por el sentimiento psicológicamente fácil de entender de que el pecado debe ser expiado y de que se necesita un garante de la justicia compensatoria. Las ideas de sacrificio, expiación, castigo y sustitución han encontrado así su lugar en muchos escritos confesionales, predicaciones e himnos tradicionales de la Iglesia. Al mismo tiempo, sin embargo, esta enseñanza ha distorsionado la imagen de Dios y ha oscurecido el acceso al acontecimiento de la cruz como acto de liberación. La misericordia y el amor de Dios, que se manifiestan en la vida y el mensaje de Jesús, se quedan a un lado en el punto final de la muerte en la cruz.

5.4 La cruz, signo de amor

90 |

Encontramos una comprensión completamente diferente de la cruz de Jesús en Pablo y en el evangelista Juan. Estos son los dos autores bíblicos que probablemente han penetrado más profundamente en los acontecimientos de la cruz. Juan, en particular, nos permite una interpretación liberadora y esperanzadora. Pero veamos primero a Pablo.

(1) La cruz como reconciliación

En su segunda carta a los Corintios, Pablo resume su mensaje central -como hemos visto- de la siguiente manera:

Por lo tanto, si alguno está en Cristo, es una nueva creación. ¡Lo viejo ha pasado, ha llegado ya lo nuevo! Todo esto proviene de Dios, quien por medio de Cristo nos reconcilió consigo mis-

mo y nos dio el ministerio de la reconciliación: esto es, que en Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo, no tomándole en cuenta sus pecados y encargándonos a nosotros el mensaje de la reconciliación (2Co 5,17-19).

En estas pocas líneas, Pablo rompe la teoría clásica de la expiación en cuatro puntos centrales:

En primer lugar, habla de Dios actuando en Cristo. Dios mismo sufre en la cruz. La idea de que Dios en el cielo impone el sufrimiento a Jesús o al menos lo permite y ahora observa su sufrimiento en la cruz desde arriba, es decir, la estricta separación de Dios, el Padre incapaz de sufrir (a-pático) y el Hijo sufriente, queda aquí superada.

En segundo lugar, Pablo ve a Dios como sujeto de la acción reconciliadora. Él se reconcilia con el mundo, no el ser humano con Dios, a través de sus propios logros, como el cumplimiento de la ley, los sacrificios o una moral mejor.

En tercer lugar, Pablo reconoce la reconciliación con el mundo como el objetivo del acontecimiento de la cruz. Esto es algo fundamentalmente diferente a la expiación, el castigo o el pago de una deuda. La reconciliación supera la división, restaura la unidad y conduce a un “nosotros”. Precisamente porque Pablo se toma en serio el pecado, que es lo que divide, reconoce cómo la cruz produce un cambio completo de mente y de vida. Esto lo resume brevemente en la fórmula “estar en Cristo”.

Por último, Pablo da una gran señal de esperanza cuando habla de la reconciliación de Dios con todo el mundo. Dios quiere reconciliar a toda la creación que se ha extraviado, no sólo a un grupo

selecto de creyentes o de los que actúan moralmente bien. Esto también da un nuevo significado a la idea del Juicio Final. Si la gran reconciliación es el objetivo, ya no puede tratarse del cielo y el infierno o del gran juicio de la mitad de la humanidad, sino de la curación o la corrección.

(2) *La cruz como liberación*

92 |

Lo que Pablo expresa en su carta en un lenguaje más bien abstracto y dogmático, lo encontramos también en Juan de forma narrativa. Juan comienza su descripción de la pasión de Jesús en el capítulo 13 con las palabras: “Se acercaba la fiesta de la Pascua. Jesús sabía que le había llegado la hora de abandonar este mundo para volver al Padre. Y abiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin” (13,1). De este modo, sitúa el sufrimiento de Jesús, así como toda la historia de su vida, bajo el lema “amor”.

Para Juan, lo que se hace visible en sus palabras y hechos, en sus disputas y transgresiones, pero en última instancia también en su muerte, es un signo del amor de Dios por su mundo, la demostración de una vida verdadera y con sentido, la promoción de la reconciliación y la defensa de ésta hasta el último momento. La expresión que Juan elige al final del versículo 1 es interesante: “Los amó hasta el fin.” El griego *telos* puede significar dos cosas: Fin y meta. De ahí que las traducciones al español elijan también diversamente *fin* (Nueva Versión Internacional, NVI), *lo extremo* (Nueva Biblia de Jerusalén, NBJ) o se refieran a la alternativa *lo sumo* (NBJ). La muerte de Jesús en la cruz es, por tanto, no sólo el final de su camino, sino también la meta. El mensaje y el com-

portamiento de Jesús se demuestran en el extremo, ante la muerte. Porque Jesús persevera en su camino hasta el final, no aparece como una víctima indefensa en todo el relato de la pasión según Juan, sino como el verdadero vencedor. Se enfrenta a Poncio Pilato con confianza, soporta la prueba sin quejarse y reacciona con superioridad ante los abusos incluso en la cruz.

Esto se confirma cuando Juan registra las últimas palabras de Jesús en la cruz: “Todo ha sido cumplido” (19,30). La historia de amor de Dios con su mundo ha llegado a su fin. La cruz no es sólo el trágico destino de un rebelde en el Imperio Romano, sino la prueba del amor divino en el sacrificio de su propia vida. Por supuesto, este sacrificio tiene un propósito, a saber, la demostración de la verdadera vida, que al mismo tiempo descubre y expone la injusticia del mundo. En el relato de la pasión según Juan, son responsables de la crucifixión de Jesús personas y grupos muy diversos: el gobernante romano, que es consciente de la inocencia de Jesús, pero cede a la presión de la multitud; los soldados romanos, que obedientemente cumplen la orden; el sumo sacerdote y los líderes religiosos, que organizan la condena; y la multitud, que se deja instrumentalizar como turba. Juan retrata deliberadamente a estas personas como tipos que aparecen en todo momento. De este modo, la cruz adquiere el carácter de una revelación, tanto para el comportamiento humano como para la contrapartida de Dios en Jesús.

Este comportamiento y estilo de vida contradictorios tienen un significado redentor. Por eso la cruz se convirtió en el símbolo central de la fe cristiana. ¿En qué consiste esta redención? Unas palabras de Martin Luther King, el líder de la lucha no violenta por los derechos civiles de los negros en EE.UU., ayudan a enten-

derlo. Una vez formuló así el significado profundo de la no violencia: “Sólo el sufrimiento inocente tiene el poder de redimir”.

El sufrimiento de Jesús simboliza el sufrimiento inocente, porque ni había cometido un delito capital según la ley romana, ni había ido en contra de su propia tradición judía en general, ni había actuado con violencia en modo alguno. Incluso cuando fue arrestado en el huerto de Getsemaní, rechazó expresamente la violencia y no reaccionó con violencia a las provocaciones en la cruz (“¡baja si eres el Hijo de Dios!”). Precisamente así permaneció fiel a su mensaje y a su estilo de vida de amor no violento y lo confirmó con su muerte.

94 |

La mejor ilustración de cómo esto puede tener un efecto redentor es otra historia bíblica recogida por Mateo, la del *centurión bajo la cruz*: “Cuando el centurión y los que con él estaban custodiando a Jesús vieron el terremoto y todo lo que había sucedido, quedaron aterrados y exclamaron: —¡Verdaderamente éste era el Hijo de Dios!” (Mt 27,54). El capitán del pelotón de ejecución, que a menudo ha hecho cosas semejantes y que puede ser imaginado como brutal y despiadado, llega a esta comprensión y a esta confesión. Sus ojos se abren ante el sufrimiento inocente de Jesús. Se reconoce a sí mismo, atrapado en un sistema de mando y obediencia, obligado a ser duro e implacable, y reconoce la verdadera humanidad en la persona de Jesús, que le sobrecoge. Esto es la redención, la liberación de la vieja vida a la nueva, una transformación completa. Por desgracia, no sabemos qué fue de este centurión más tarde, si su vida cambió y cómo. En este relato, Mateo sólo se centra en el cambio.

Cuando el Nuevo Testamento subraya repetidamente que *murió por nosotros*, debe entenderse en este triple sentido. La muerte de Jesús

nos demuestra lo que significa la vida verdadera, desenmascara la vida falsa e injusta y nos libera para una vida nueva. Eso es la redención.

Sin embargo, no debemos pasar por alto el hecho de que todo lo que se relata sobre Jesús en el Nuevo Testamento se escribió después de la Pascua. Incluso el sufrimiento y la muerte de Jesús en la cruz sólo se reconocen en su significado redentor y liberador cuando el Resucitado se encontró con sus discípulos. Por tanto, el significado de la muerte en la cruz sólo se revela desde la perspectiva de la resurrección. En este sentido, la confesión del centurión bajo la cruz es -desde una perspectiva temporal- una proyección hacia atrás de esta toma de conciencia.

Esto puede verse claramente en la historia de *los discípulos de Emaús* (Lc 24,13-35). Tras la crucifixión de Jesús, los dos discípulos huyeron de Jerusalén en dirección a Emaús. Para ellos no había ningún signo de redención, al contrario: toda la esperanza que habían depositado en Jesús como Mesías se había hecho añicos: “Pero nosotros abrigábamos la esperanza de que era él quien redimiría a Israel. Es más, ya hace tres días que sucedió todo esto” (Lc 24,21). Esas fueron las palabras de Cleofás, uno de los discípulos. Para los amigos de Jesús, la primera impresión de la crucifixión fue, pues, decepción, depresión y sentimiento de fracaso. A esto se añadía el miedo a ser sospechosos o incluso perseguidos como simpatizantes del rebelde crucificado. Fue necesario un nuevo acontecimiento para hacerles recapacitar y cambiar de opinión, un acontecimiento que transformó por completo su impresión anterior: la cruz no es el símbolo del fracaso del mensaje y de la vida de Jesús, ni significa la inutilidad del amor, la solidaridad y la no violencia, sino es el símbolo del triunfo de este camino que resiste y vence incluso a la muerte. Esto nos lleva a la declaración de fe en la resurrección.

6. Jesús, el Resucitado

6.1 El acceso a la resurrección

La resurrección es la perspectiva central de todo el Nuevo Testamento. El apóstol Pablo lo resume sucintamente:

Ahora bien, si se predica que Cristo ha sido levantado de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos de ustedes que no hay resurrección? Si no hay resurrección, entonces ni siquiera Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación no sirve para nada, como tampoco la fe de ustedes (1Co 15,12-14).

96 | En estos pocos versículos, Pablo utiliza el concepto de resurrección para expresar cuatro experiencias fundamentales de la fe: en primer lugar, un “ver”, un encuentro con Cristo resucitado; en segundo lugar, una acción de Dios. Es Él quien resucita a Cristo; en tercer lugar, la gran esperanza de una resurrección de los muertos y, en cuarto lugar, la transformación de los creyentes que ahora entran al servicio del Resucitado como anunciadores. Así pues, la resurrección debe entenderse esencialmente como una transformación radical del ser, es decir, del reconocer y del pensar, del sentir y del actuar.

Los discípulos de Emaús lo ilustran vívidamente: los decepcionados y abatidos se convierten en consolados y elevados, los aislados se convierten en comunidad, los temerosos que huyen se convierten en valientes que regresan. Por supuesto, el acontecimiento de la resurrección va más allá de los límites de nuestro pensamiento. Por eso siempre se ha planteado la cuestión, al menos desde el

comienzo de la investigación histórico-crítica de la Biblia en el siglo XVIII, sobre qué querían decir exactamente los autores del Nuevo Testamento con el término resurrección y cómo encaja éste con el deseo y la capacidad de comprensión del ser humano.

Una aproximación a la resurrección no debería contraponer la fe y el pensamiento. Sería fácil exigir que se debe creer en la resurrección, aunque no se pueda imaginar cómo un muerto vuelve a la vida. Esto requeriría que la fe sacrificara la razón y eso sería algo que el propio Jesús nunca hizo según los relatos del Nuevo Testamento. Siempre rechazó los llamados milagros de espectáculo como prueba de su poder y, según el Evangelio de Marcos, incluso ordenó a sus discípulos que guardaran silencio sobre los milagros. Si la resurrección tiene algo que ver con la transformación en un nuevo ser, entonces esto también debe ser comprensible en términos de pensamiento para alinear con ello una nueva práctica, un nuevo estilo de vida. Así que la primera pregunta que hay que plantearse es qué implicaciones conlleva el término “resurrección” y por qué los testigos de las apariciones de Jesús creen que pueden utilizarlo para describir esta experiencia.

6.2 Antecedentes del Antiguo Testamento

Ya en el Antiguo Testamento se habla de resurrección de los muertos, pero esto solamente ocurre en los últimos escritos de los siglos anteriores a Cristo, los cuales pertenecen al género de la literatura apocalíptica. Antes de esto, el judaísmo no tenía ninguna esperanza de resurrección ni de vida después de la muerte. Los muertos existían lejos de Dios, en el inframundo, el *Seol*, como expresa sintomáticamente el Salmo 115: “Los muertos no alaban al SEÑOR, ninguno

de los que bajan al silencio” (v. 17). Era un signo de ser bendecido por Dios cuando una persona moría “vieja y llena de vida” como Abraham (Gn 25,8). Sin embargo, esto ponía fin a la conexión con Dios. Por tanto, la muerte prematura también se percibía como amenazadora y terrible en dos sentidos. Pone fin a una vida antes de su realización terrenal y pone fin a la relación con Dios.

(1) La resurrección como esperanza para las víctimas de la violencia

98 |

Esta perspectiva cambió cuando el pueblo de Israel vivió tiempos de amenaza y persecución, ya que entonces surgió la pregunta: ¿No había justicia para el pueblo que había muerto violentamente? ¿Acaso Dios los había rechazado? La pregunta se agudizó aún más cuando ni siquiera afectaba a los incrédulos o malhechores, sino a los creyentes firmemente comprometidos con la fe. Los escritos apocalípticos, que preveían un gran giro en el tiempo, un nuevo eón en el que Dios establecería la justicia, se hicieron cargo de estas inquietantes cuestiones. Lo leemos por primera vez en el llamado “Pequeño Apocalipsis” escrito en los capítulos 24 al 27 del libro de Isaías: “Pero tus muertos vivirán, sus cadáveres volverán a la vida. ¡Despierten y griten de alegría, moradores del polvo! Porque tu rocío es como el rocío de la mañana, y la tierra devolverá sus muertos” (Is 26,19).

(2) Resurrección al juicio

El segundo libro de los Macabeos también apunta en la misma dirección. El capítulo séptimo describe el cruel martirio de siete

hermanos y su madre. Mueren porque desafían la orden del rey. Su muerte es una protesta, un rechazo y una resistencia. Con sus últimas palabras, lanzan una amenaza de juicio contra el rey extranjero: “Es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida” (2Mac 7,14 NBJ).

Por último, la idea del juicio está vinculada a la resurrección en el Apocalipsis del Libro de Daniel:

Entonces se levantará Miguel, el gran príncipe protector de tu pueblo. Habrá un período de angustia, como no lo ha habido jamás desde que las naciones existen. Serán salvados los de tu pueblo, cuyo nombre se halla anotado en el libro, y del polvo de la tierra se levantarán las multitudes de los que duermen, algunos de ellos para vivir por siempre, pero otros para quedar en la vergüenza y en la confusión perpetuas (Dn 12,1-2).

| 99

En vista de estos antecedentes, se podría argumentar que la aparición de la idea de la resurrección no parece ser más que un aferramiento humanamente comprensible a una última esperanza en una situación desesperada. Si no hay justicia en la tierra, al menos debe haberla en la eternidad. Entonces la resurrección no sería más que la proyección de un anhelo humano al cielo - la vieja acusación del filósofo Anselm Feuerbach.

Sin embargo, también puede haber una razón completamente diferente -teológicamente convincente- para la creencia en la resurrección: A lo largo de los siglos, Israel había experimentado repetidamente la fidelidad de Dios a su pueblo, desde su liberación de la esclavitud en Egipto hasta su acompañamiento en el período

del desierto, la toma de la Tierra Prometida, las vicisitudes del período real y su regreso del exilio en Babilonia. Había aprendido que incluso los momentos más bajos de esta historia, como el exilio, no eran el final de la relación de Dios con su pueblo, sino a menudo el comienzo de una nueva vida. Entonces, ¿por qué debería detenerse la fidelidad de Dios en el punto de la muerte individual? Es una conclusión teológicamente legítima: la esperanza de resurrección, de justicia, de vida nueva nace de la experiencia de la fidelidad de Dios.

(3) Resurrección como vida nueva por el Espíritu de Dios

100 | Una visión del profeta Ezequiel en el exilio, que quedó firmemente anclada en la memoria colectiva de Israel, también se cumplió de la misma manera:

La mano del SEÑOR vino sobre mí, y su Espíritu me llevó y me colocó en medio de un valle que estaba lleno de huesos. Me hizo pasearme entre ellos, y pude observar que había muchísimos huesos en el valle, huesos que estaban completamente secos. Y me dijo: «Hijo de hombre, ¿podrán revivir estos huesos?» Y yo le contesté: «SEÑOR omnipotente, tú lo sabes.» Entonces me dijo: «Profetiza sobre estos huesos, y diles: “¡Huesos secos, escuchen la palabra del SEÑOR! Así dice el SEÑOR omnipotente a estos huesos: ‘Yo les daré aliento de vida, y ustedes volverán a vivir. Les pondré tendones, haré que les salga carne, y los cubriré de piel; les daré aliento de vida, y así revivirán. Entonces sabrán que yo soy el SEÑOR (Ez 37,1-6).

Lo que aquí se profetiza colectivamente para la vida del pueblo se caracteriza también individualmente para la vida del individuo durante el tiempo de la persecución.

Cuando los evangelistas y apóstoles retoman ahora la imagen de la resurrección para poner en palabras su experiencia, es decir, el encuentro con Jesús resucitado, resuenan los motivos de este trasfondo veterotestamentario: Se dan cuenta de que Dios está del lado de la persona que es víctima de la violencia, del lado de Jesús crucificado. Se dan cuenta de que, por así decirlo, Dios da la razón al crucificado, ratifica su vida y su mensaje. Se dan cuenta de que Dios les da la razón, porque juzga a sus verdugos. Por último, se dan cuenta de que Dios permite que surja una nueva vida precisamente de la vida y la muerte de Jesús. Se dan cuenta de que el espíritu de Jesús, que es el espíritu de Dios, se ha apoderado de ellos. Pero, ¿cómo imaginar este encuentro con el Resucitado?

| 101

6.3 Interpretaciones de la resurrección

La historia de la interpretación bíblica nos muestra una y otra vez nuevos intentos de explicar las apariciones de Jesús o de hacerlas comprensibles. Debemos hablar primero de las apariciones, porque los informes sobre el descubrimiento de la tumba vacía no aparecieron hasta más tarde. El testimonio más antiguo de la resurrección procede de Pablo, que lo expresó formalmente en su *primera carta a los Corintios* en el año 54 ó 55 d.C:

Porque ante todo les transmití a ustedes lo que yo mismo recibí:
que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que

fue sepultado, que resucitó al tercer día según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, y luego a los doce (1Co 15,3-5).

Si Pablo ya hubiera conocido los informes sobre la tumba vacía de Jesús -incluso en la tradición oral-, sin duda los habría citado como prueba fehaciente de su afirmación. Sin embargo, se mencionan por primera vez por escrito en el Evangelio de Marcos, que fue escrito entre el 65 y el 70 d.C.. Por tanto, Pablo recuerda que Cristo fue visto. No se refiere al acontecimiento en sí, sino al testimonio de quienes vieron a Cristo resucitado. ¿Cómo debe valorarse este testimonio de diversas personas?

(1) *La resurrección como acontecimiento histórico*

102 |

Lo más fácil es entender lo que dicen los testigos como un acontecimiento histórico. Esto significa que una persona muerta fue resucitada y transformada por la intervención de Dios. Hay testigos que no presenciaron el acto de la resurrección, pero a quienes el resucitado se les apareció después. Los relatos independientes de las apariciones y de la tumba vacía hablan en favor de esta interpretación. Sin embargo, no se trata de una simple resurrección, sino de una transformación en una nueva forma. Por tanto, sigue siendo un acontecimiento sin parangón en la historia. No obstante, esto habla en contra de su historicidad, al menos según los criterios modernos. Por otra parte, se puede argumentar que la “historicidad” es también una construcción humana, según la cual la intervención de un poder sobrenatural es inconcebible. La probabilidad de tal resurrección depende de la perspectiva de cada cual y de los criterios con que se considere la historia.

(2) *La hipótesis de la visión subjetiva*

Algunos exégetas explican las apariciones en términos psicológicos. Según ellos, fueron visiones subjetivas que ocurrieron a los discípulos después de la crucifixión, lo cual fue posible por la impresión de la personalidad y el carisma de Jesús. Ellos “vieron” su importancia duradera en la imagen de la aparición y se armaron de valor para continuar su camino. Así pues, según esta explicación, las apariciones no son la razón de su fe, sino que, por el contrario, las visiones son el resultado de su fe. Sin embargo, esta interpretación es difícil de conciliar con los relatos evangélicos de la catástrofe del Viernes Santo para los discípulos de Jesús, su decepción, su miedo y su huida.

(3) *La hipótesis de la visión objetiva*

El problema de la hipótesis anterior se contrarresta con la tesis de una visión objetiva que tuvieron los discípulos. Estas visiones no se basaban en un cambio espiritual, sino en la intervención de Dios. Como en el caso de los profetas, en tales visiones Dios les revela su intervención desde el exterior, la resurrección de Jesús. Sin embargo, esta interpretación se basa en una doble comprensión de la realidad. Dios interviene de forma espiritual desde su realidad del otro lado en nuestra realidad de este lado. Jesús mismo, sin embargo, vivió y demostró la realidad de Dios en medio de nuestra realidad de forma real, no sólo de forma visionaria. Con una comprensión dualista de la realidad, caeríamos también en la imagen de un Dios distante del mundo y apático.

(4) *La resurrección en el kerigma*

El conocido exégeta Rudolf Bultmann intentó superar esta dificultad interpretando la resurrección no como un acontecimiento, sino como una interpretación. Según él, la resurrección es una metáfora que sirve para expresar el significado permanente de la muerte de Jesús en la cruz. Si la cruz significa redención, perdón de los pecados y amor más fuerte que la muerte, la resurrección significa que precisamente esta superación de la muerte revive y continúa a través del anuncio. El mensaje (*kerigma*) de la cruz se expresa mitológicamente en el concepto de resurrección. Existencialmente, significa reconocer el significado de la cruz *pro me* (*para mí*). Se han planteado fuertes objeciones contra esto, en primer lugar, porque esta interpretación reduce toda la vida de Jesús y el mensaje del Reinado de Dios al único punto de la cruz, de modo que pierde sus contornos; en segundo lugar, porque la resurrección ya no representa un acto por derecho propio, sino que se convierte meramente en un apéndice de la cruz.

104 |

(5) *La causa de Jesús continúa*

Otros intérpretes han intentado contrarrestar estas dificultades tomando en serio la vida de Jesús, su mensaje y su causa, y considerándola en peligro de fracaso a causa de la cruz. En consecuencia, los discípulos de Jesús retomaron conscientemente la tradición de la resurrección para dejarlo claro: La causa de Jesús no fracasa por su muerte. Sigue viva, en nuestros pensamientos y acciones y más allá de nosotros. Sin embargo, incluso con esta interpretación, nos encontramos con la dificultad de no poder explicar el cambio de humor de los discípulos del Viernes Santo a la Pascua. Aún más

importante teológicamente, sin embargo, es el hecho de que la resurrección de Jesús está unánimemente atestiguada en el Nuevo Testamento como un acto de Dios hacia Jesús, mientras que la tesis “La causa de Jesús continúa” pone la resurrección en manos humanas. Este es el cambio de la resurrección como evangelio a la resurrección como ley.

Así como estas diferentes interpretaciones tienen sus respectivas debilidades o unilateralidades, cuentan sin embargo con dos cosas en común: por un lado, el reconocimiento de que la resurrección de Jesús es de importancia central para la fe cristiana, se entienda como se entienda, y por otro, el intento de no quedarse en una “fe ciega” que pierde su plausibilidad para entender el mundo. Una comprensión histórica de la resurrección también se ocupa de los criterios habituales de historicidad. No obstante, he aquí otro intento propio de abrir el significado del símbolo de la resurrección.

| 105

(6) *Resurrección en el Espíritu*

El evangelista *Juan* nos ofrece una interpretación pneumatológica de la resurrección. Para él, la aparición del Resucitado coincide de manera sorprendente con la efusión del Espíritu de Dios. La resurrección de Jesús y Pentecostés son, por así decirlo, un solo acontecimiento:

Al atardecer de aquel primer día de la semana, estando reunidos los discípulos a puerta cerrada por temor a los judíos, entró Jesús y, poniéndose en medio de ellos, los saludó. —¡La paz sea con ustedes! Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Al ver al Señor, los discípulos se alegraron. —¡La paz sea con

ustedes! —repitió Jesús—. Como el Padre me envió a mí, así yo los envío a ustedes. Acto seguido, sopló sobre ellos y les dijo: — Reciban el Espíritu Santo. A quienes les perdonen sus pecados, les serán perdonados; a quienes no se los perdonen, no les serán perdonados (Jn 20,19-23).

106 |

La comunidad de discípulos experimenta así la presencia entre ellos del mismo Espíritu que experimentaron en su comunión con Jesús. Es el Espíritu de Jesús el que se apodera de ellos. Interpretan esta experiencia con el símbolo de la resurrección que les es familiar por su tradición judía y pueden así confesar: El Crucificado vive. La resurrección no es, pues, un acontecimiento físico o una mera continuación de la “causa de Jesús”, sino la experiencia de que el Espíritu de Dios vive y actúa. Los discípulos ya lo habían experimentado con Jesús, en quien vieron actuar al Espíritu de Dios. Según el Evangelio de Marcos (1,10), el ministerio público de Jesús comienza con su bautismo, en el que es “adoptado” por Dios y dotado de su Espíritu. Al final, muere con la exclamación “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46). Por tanto, toda la historia de Jesús puede leerse también como la historia del Espíritu de Dios, que se encarnó en la persona de Jesús.

El teólogo alemán Jürgen Moltmann ha desarrollado una cristología pneumatológica en el mismo sentido.²¹ Moltmann habla del “Cristo del Espíritu” y del “Espíritu de Cristo”.²² El Espíritu, el poder creador de Dios, hace de Jesús el Mesías, el Cristo. En este Espíritu, lleva el amor, la solidaridad, la no violencia y la liberación al mundo enfermo. Con este Espíritu, resiste a las tentaciones del

²¹ *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, 2a ed. (Salamanca: Sígueme, 2000).

²² *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral* (Salamanca: Sígueme, 1998), 73–78.

desierto y al miedo a la muerte. Por la fuerza de este Espíritu, resucita de entre los muertos. Sus discípulos experimentan entonces este “Espíritu de Cristo” de nueva creación en su comunidad. Lo que sabían del Espíritu por las Escrituras del Primer Testamento, pudieron volver a identificarlo en Jesús: el Espíritu como fuerza vital creadora (Gn 1,2; Sal 104,29s.), como poder salvador de Dios (Éxodo) y como poder profano (Is 61,1-2). Experimentaron de nuevo este Espíritu en su comunidad. Literalmente “vieron” a Jesús entre ellos, creando vida, liberando y prometiendo justicia.

El relato de *los discípulos de Emaús* (Lc 24,13-35) es el ejemplo más claro. Es una experiencia espiritual que los discípulos tienen en su camino y que posteriormente interpretan como un encuentro con Jesús resucitado. En primer lugar, un tercer viajero les interpreta las Escrituras. Utiliza los textos proféticos para mostrarles que todo tenía que suceder así. El Mesías viene como el siervo sufriente de Dios. En su desesperación por el camino, aún no lo comprenden. Pero entonces experimentan la comunión con el forastero durante la cena y, cuando éste parte el pan, como Jesús había hecho con ellos, se les abren los ojos. Se dan cuenta: la comunión de mesa que Jesús había establecido con tantas personas diferentes y contrastadas continúa. De repente comprenden las Escrituras: El Dios de la misericordia y de la liberación fue representado por Jesús en su vida y en sus acciones. Incluso en la muerte, su confianza en Dios perdura. De este modo, la muerte se convierte en el comienzo de una nueva vida. Por último, reconocen ahora su propia misión de seguir viviendo y transmitiendo una vida en este espíritu. Y así regresan a Jerusalén. Esta triple experiencia espiritual les permite mirar hacia atrás y reconocer al Resucitado en el extranjero.

(7) *Resurrección significa que el espíritu de Dios y de Jesús vive y sigue actuando entre nosotros*

Esto es algo más que “la causa de Jesús continúa”. Dios como Espíritu es el sujeto actuante: en la creación, en la persona de Jesús, en su Iglesia y en la resurrección a la vida eterna. Por tanto, la presencia de Dios entre nosotros debe entenderse como la presencia de su Espíritu. Como en el caso de los discípulos de Emaús, produce una transformación en nuestra percepción, pensamiento y comportamiento. Los relatos bíblicos lo expresan con la palabra “resucitar”, que no por casualidad recuerda a “resurrección”. Lucas dice de los discípulos: “Al instante se pusieron en camino y regresaron a Jerusalén” (24,33).

108 | Esto se describe aún más claramente en una “historia de Pascua tras Pascua”, a menudo pasada por alto, al comienzo de los Hechos de los Apóstoles. Pedro y Juan curan a un paralítico delante del templo con la frase decisiva: “¡En el nombre de Jesucristo de Nazaret, levántate y anda!” (Hch 3,6). Levantarse significa curación, transformación, pero también una misión. Jon Sobrino, salvadoreño y teólogo de la liberación, lo sitúa en el contexto político de la opresión y lo reconoce en “sacar de la cruz a los pueblos crucificados”.²³

Resumimos: El Espíritu de Cristo transforma no sólo al ser humano interior, sino también al exterior, hasta llegar a una nueva práctica política de solidaridad, resistencia y liberación.

²³ *Jesucristo liberador*, 58.

6.4 La tumba vacía

Si la resurrección de Jesús se entiende de esta manera en términos de la obra del Espíritu de Dios, es irrelevante si la tumba de Jesús estaba realmente vacía o no. El Espíritu de Dios no está sujeto a las condiciones físicas de la existencia humana. En la investigación, es muy controvertido si los informes sobre la tumba vacía de Jesús deben considerarse leyendas que surgieron debido a las apariciones de Cristo resucitado, o si la tumba de Jesús se encontró realmente vacía. Sin embargo, los aspectos que se tratan a continuación están claros.

Los relatos de los cuatro evangelistas sobre la tumba vacía nunca pretendieron ser una prueba de la resurrección de Jesús. Los cuatro relatos son demasiado diferentes, incluso contradictorios en lo que se refiere al número y los nombres de las mujeres, los ángeles y la apertura del sepulcro. Además, sólo fueron seguidores de Jesús los que presenciaron la tumba vacía, no observadores neutrales y objetivos. Al fin y al cabo, los discípulos ya se enfrentaban a rumores que daban explicaciones completamente distintas sobre la tumba vacía. Habían robado el cuerpo o lo habían vuelto a enterrar. Mateo intenta refutar esto incluyendo la historia de los guardias de la tumba de los ocupantes romanos (Mt 27,62-66). La importancia de los relatos sobre la tumba reside en otra parte.

| 109

Estos relatos apuntalan el mensaje sobre las apariciones de forma vívida y gráfica. Las mujeres en el sepulcro y Pedro y Juan al principio no ven nada, sólo oyen el mensaje:

No se asusten —les dijo—. Ustedes buscan a Jesús el nazareno, el que fue crucificado. ¡Ha resucitado! No está aquí. Miren el

lugar donde lo pusieron. Pero vayan a decirles a los discípulos y a Pedro: “Él va delante de ustedes a Galilea. Allí lo verán, tal como les dijo” (Mc 16,6-7).

Por tanto, la verdad de la resurrección sólo se revela a quienes abrazan el mensaje, a quienes se ponen en camino, a quienes confían en la vitalidad de Jesús y viven en el Espíritu del Crucificado. Creer en la resurrección -ese es el mensaje de estos relatos para hoy- no es buscarla en el pasado, sino contar con ella en el presente, allí donde el Espíritu del Crucificado hace que la gente se levante a una vida nueva: al amor y a la solidaridad, a la protesta y a la resistencia, por la justicia y la paz. Lucas llegó al meollo de la cuestión: “¿Por qué buscan ustedes entre los muertos al que vive? No está aquí; ¡ha resucitado!” (24,5).

110 |

La tumba vacía subraya el carácter físico de la resurrección. No se trata de que Jesús resucite con piel y pelo, carne y huesos. Se trata más bien de un cuerpo transfigurado, es decir, nuevo. La cuestión es que la nueva vida a partir del Espíritu del crucificado no sólo tiene una cualidad espiritual, sino que también tiene formas terrenales y mundanas, del mismo modo que la liberación y la redención adoptan una forma social, política y económica.

Así pues, los relatos de las apariciones de Jesús y los de su tumba vacía deben entenderse más bien como narraciones complementarias: como parábolas que dan testimonio de una historia real perdurable.

7. Jesús, el proclamado

Bajo la impresión de la Pascua, la experiencia espiritual del Crucificado y Resucitado, los discípulos y las primeras congregaciones se enfrentaron de nuevo a la cuestión de quién debían creer y proclamar que era Jesús. Tenían que tener clara la relación entre este Jesús de Nazaret y Dios. Por un lado, Jesús había sido experimentado como la persona que no sólo había proclamado el Reinado de Dios de la misma forma que lo hicieron los profetas, sino que lo había hecho realidad. Por otro, Jesús no podía ser elevado a la categoría de Dios sin poner en peligro la fe en el Dios único, Creador del cielo y de la tierra. Entonces, ¿cómo conciliar la “sobrehumanidad” de Jesús y su “no divinidad”? Ya hemos visto en el primer capítulo que este camino se caracterizaba por una creciente tendencia a crear mitos, pues esta cuadratura del círculo difícilmente puede expresarse de otro modo. No es posible describir aquí todas las etapas de este camino. Pero las líneas básicas del desarrollo del dogma pueden contarse en tres grandes etapas.

| 111

7.1 La mitificación progresiva de Jesucristo

Los autores del Nuevo Testamento ya habían formulado una respuesta mitológica a la cuestión inicial de la relación de Jesús con Dios. *Pablo*, por ejemplo, ve la exaltación de Jesús a Dios como su nombramiento a la condición de Hijo. Es así como Pablo proclama

el evangelio de Dios, que por medio de sus profetas ya había prometido en las sagradas Escrituras. Este evangelio habla de su Hijo, que según la naturaleza humana era descendiente de David, pero que según el Espíritu de santidad fue designado con

poder Hijo de Dios por la resurrección. Él es Jesucristo nuestro Señor (Ro 1,1-4).

Según esto, Jesús sólo se convierte en Hijo de Dios a través de la resurrección, porque en ella Dios se confiesa al crucificado. Por supuesto, esto deja abierta la cuestión de qué relación tenía el Jesús terrenal con Dios.

112 |

El evangelista *Marcos* aclara esta cuestión señalando el bautismo de Jesús como el momento en que Dios declara que Jesús es su Hijo y lo dota de su Espíritu. Utiliza el modelo de la adopción, el cual era conocido por la tradición del Antiguo Testamento. Según el Salmo 2,7, incluso el rey es adoptado por Dios como hijo: “Tú eres mi hijo”, me ha dicho; “hoy mismo te he engendrado.” Marcos sitúa así todo el itinerario de Jesús, desde el bautismo hasta la resurrección, bajo el tema de la filiación. Sin embargo, también aquí quedan preguntas sin respuesta: ¿Quién era Jesús antes de esta adopción por el bautismo? ¿Un simple ser humano? Ahora bien, la adopción significaría una clara subordinación a Dios, pero esto, a su vez, no es compatible con su obra „divina“ de redención de la humanidad.

Los evangelistas *Mateo* y *Lucas* retoman estas preguntas y las responden en sus relatos del nacimiento de Jesús con su concepción divina. Desde su nacimiento hasta su muerte y resurrección, fue por tanto el Hijo de Dios, Dios de Dios, engendrado, no creado, como dirá más tarde el Credo. Sin embargo, también aquí queda una pregunta sin respuesta: ¿El “Dios de Dios” sólo se unió entonces a Dios como Creador significativamente después de la creación del mundo? Entonces sería un segundo Dios junto a Dios Padre.

El evangelista *Juan* plantea esta cuestión. Habla de la preexistencia de Jesucristo. Según esto, Jesús ya era el Cristo o el *Logos* creador, como dice Juan, antes de su existencia terrenal. Siempre coexistió con Dios y participó en la creación.

Estos modelos explicativos nos muestran dos cosas: en primer lugar, la impresión abrumadora que Jesús causó en sus seguidores, quienes reconocían en él rasgos “sobrehumanos” y exigía una explicación plausible a esta cuestión. Fueron varios los modelos conceptuales a los que recurrieron, para intentar resolver este problema, tales como el concepto veterotestamentario de adopción, los antiguos mitos (griegos y romanos) de la procreación divina, las ideas de preexistencia y mediación creadora del judaísmo helenístico (por ejemplo, el himno sapiencial Pr 8,22-31) y la filosofía helenística del *Logos*. En segundo lugar, las distintas respuestas bíblicas muestran que están contextualizadas. Proceden de épocas diferentes, de entornos culturales distintos y se dirigen a públicos diferentes. Esto explica la diversidad de las respuestas y también la tarea permanente de explicar y proclamar el contenido del Evangelio de forma adecuada al tiempo y a la situación.

| 113

7.2 Los títulos de Jesús en su contexto

En el Nuevo Testamento también encontramos diversos títulos de honor para Jesús, los cuales expresan de forma resumida el significado de Jesús para los creyentes. Los títulos más importantes son Mesías (hebreo) o Cristo (griego), Hijo del Hombre, Señor, Hijo de Dios y Salvador. Estos títulos están relacionados con el

respectivo contexto religioso y cultural en el que se utilizan. Así pues, podemos reconocer tres contextos diferentes.²⁴

(1) *El contexto judeo-palestino*

Las comunidades cristianas que habían surgido del judaísmo en Palestina aplicaban principalmente los títulos de Mesías, Hijo del Hombre, Hijo de Dios y Señor a Jesús, el Crucificado y Resucitado. Esto permitió explicar el significado de Jesús para quienes creían en él. Sin embargo, cada uno de los títulos conocidos del Antiguo Testamento sufrió un cambio decisivo de significado.

114 |

El título de *Mesías* se asociaba principalmente con la promesa de un descendiente del rey David como salvador del pueblo y liberador de cada opresión extranjera. El Mesías debía venir para conducir al reino de Israel a una nueva prosperidad. En la persona de Jesús, esta expectativa se unió a otra promesa en vista de su crucifixión, la del *siervo sufriente de Dios* de Isaías 53. El Mesías/Cristo se convierte así en la figura que trae la redención no a través de la liberación política y la renovación, sino que demuestra el amor y la solidaridad de Dios con las víctimas a través de la no violencia, el amor y el sufrimiento inocente, señalando así el camino hacia la justicia.

El título de *Hijo del Hombre* es la designación que el propio Jesús se aplicó a sí mismo. Los escritos apocalípticos del Antiguo Testamento esperaban que el Hijo del hombre fuera el mensajero de Dios de los últimos tiempos, que llamaría a juicio a la humanidad y daría

²⁴ Cf. Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*, 6a ed. (Santander: Sal Terrae, 2000), 161–65., 161-165.

lugar al nuevo mundo de Dios (Dn 7). En Jesús, sus seguidores reconocieron al Hijo del Hombre, que ya estaba realizando el mundo nuevo y lo verdaderamente humano, precisamente en su nueva comunidad y en su sufrimiento solidario. La esperanza utópica en el Hijo del hombre encontró en él un lugar real en el presente.

El título *Hijo de Dios* tenía inicialmente un significado jurídico en el Antiguo Testamento. Se refería a Israel en su conjunto (Ex 4,22), luego al rey (2S 7,14. Sal 2,7) y finalmente al justo esperado (Is 9,5s.). Se les consideraba hijos de Dios en el sentido de adopción. En el Nuevo Testamento, el título de hijo adquirió un significado físico (Lucas y Pablo), pero también el de rey universal (Ro 1,3-4).

El título de *Señor (kyrios)*, reservado a Dios en el Antiguo Testamento, es atribuido a Jesús por sus discípulos tras la experiencia pascual. Con él se pretende subrayar la conexión especial de Jesús con Dios. Él es el representante auténtico de Dios, su voz viva, y está sentado a la derecha de Dios en el reino del mundo.

| 115

En el contexto judío de Palestina, estos títulos eran una buena forma de explicar la importancia de Jesús por su carácter especial, pero también por su carácter ofensivo.

(2) *El contexto judeo-cristiano de la diáspora*

Las comunidades cristianas de antiguos judíos fuera de Palestina vivían dentro de la esfera de influencia de la cultura griega. Esto explica que tuvieran que recurrir no sólo a la tradición judía, sino también a las ideas de su entorno para expresar el significado de Jesús.

En el mundo helenístico, el título de *señor*, que ellos utilizaban, también tenía la connotación de rey. Los emperadores romanos se hacían honrar como “Señor y Rey”. Cuando las primeras comunidades cristianas transfirieron el título “Señor”, que se utilizaba para Dios en el Antiguo Testamento, al Cristo exaltado, lo hicieron también como una provocación política. El grito de adoración confesional “Señor es Cristo” también iba dirigido contra la pretensión de los emperadores de ser el Señor de todo el mundo (por ejemplo, Nerón). Por el contrario, Cristo es reconocido como el verdadero Señor del cosmos y de todos los seres humanos. Es “*Señor de señores y Rey de reyes*” (Ap 17,14). Dios le concede el poder de librar de todos los poderes hostiles a Dios hasta el regreso de Cristo. De este modo, el Señor actúa también como mediador. Al mismo tiempo, mediante su resurrección representa a una “*nueva creación*” (2Co 5,17). Por eso se le llama también el “*nuevo Adán*” (Ro 5,12-21; 1Co 15,21s). Cristo es Señor al mediar en la nueva y eterna alianza con Dios (Heb 8,15).

(3) *El contexto helenístico de las comunidades cristianas*

En las comunidades helenísticas sin trasfondo judío, los títulos de Mesías, Hijo del Hombre e Hijo de Dios en el sentido de adopción apenas servían para explicar el significado de Jesús.

Sin embargo, el título que daba un significado inmediato era el de *salvador*. En el ámbito político, el emperador podía ser adorado como el Salvador; en las religiones místicas se invocaba a la divinidad como el Redentor de la muerte y la materia. Por tanto, el título podía utilizarse para presentar a Jesús como el Salvador de la muerte y el pecado (2Ti 1,10). Cuando Juan llama a Jesús el Salvador del mun-

do (4,42; 1Jn 4,14), esto también puede leerse como una afrenta al Salvador-Emperador. En el contexto helenístico, el título de Hijo de Dios adopta cada vez más la forma del hijo biológico. Era familiar a partir de las leyendas imperiales en las que reyes o emperadores nacían por procreación divina (por ejemplo, Alejandro Magno). Esto allanó el camino a la idea de la preexistencia del Hijo junto a Dios. El evangelista Juan, en particular, dio este paso al explicar la creencia cristiana en Jesús en el contexto de la filosofía helenística. En su prólogo al Evangelio, identificó a Jesús con el *Logos* de la filosofía griega. En esta filosofía, el *Logos* era el principio espiritual básico o el significado del cosmos. Al explicar que Jesús es el *Logos* preexistente, que estaba con Dios desde el principio y ahora ha entrado en este mundo, Juan ofrece un modelo contemporáneo de comprensión. A través de este título queda claro lo que Juan quería expresar: el hombre Jesús como revelación del principio cósmico y del sentido divino para toda la vida. Esto sonaba ofensivo a oídos griegos porque un “Dios en la carne”, es decir, un Dios que entra en la historia humana, sufre y muere, era filosóficamente inconcebible. Dios era considerado el ser supremo, eterno, inmutable e incapaz de sufrir.

| 117

La cuestión de los títulos dados a Jesús, la podemos resumir así: por un lado, son declaraciones condensadas sobre su significado, que deben entenderse sobre el trasfondo de la tradición respectiva; por otro lado, contienen un rasgo provocativo que rompe con la tradición respectiva y saca a la luz el significado nuevo y actual de Jesús.

7.3 El camino hacia el dogma cristológico

Habla en favor de la sabiduría de la Iglesia primitiva el hecho de que permitiera que los diferentes modelos explicativos de los es-

critos del Nuevo Testamento coexistieran en lugar de favorecer uno o unificarlos. No obstante, la Iglesia primitiva pronto sintió la necesidad de aclarar aún más las cuestiones abiertas. Este desafío surgió por tres lados: en primer lugar, internamente desde las comunidades cristianas, las cuales necesitaban una doctrina uniforme de Jesucristo para sus actividades misioneras; en segundo lugar, en defensa de la fe cristiana frente a sus críticos, ya fuera desde el lado filosófico o desde el judaísmo; y, en tercer lugar, desde el lado político, después de que el cristianismo se hubiera convertido en la religión del estado bajo el emperador Teodosio I en el año 380 d.C. En este contexto, el desmoronado poder del Imperio Romano buscaba una ideología unificadora que legitimara el orden básico del Estado en términos religiosos según el lema: *un Dios, un emperador, un Estado, una religión*. Por este motivo, los emperadores romanos intervinieron cada vez más en los debates eclesiásticos y teológicos con el fin de conseguir dicha ideología que apoyara al Estado a partir de la formulación de un dogma claro.

¿Qué cuestiones se negociaron en este camino hasta el Concilio de Calcedonia en 451 d.C. y cómo afectaron a la imagen de Jesús, el Cristo? Para poder reflexionar sobre esta cuestión, debemos recordar que la pregunta inicial era: ¿Quién es Jesús en relación con Dios?²⁵

Había dos respuestas opuestas a esto. Una fue dada por los llamados *ebionitas*, un término que hacía alusión a “los puros”. Para ellos, Jesús era un ser humano, como los profetas de antaño. El espíritu de Dios actuaba en él y Dios lo adoptó como su hijo. Seguirle significaba ser tan puro como él.

25 Cf. Justo L. González, *Breve Historia de las Doctrinas Cristianas* (Nashville: Abingdon Press, 2007), 127–37.

Los llamados *docetistas* representaban el otro extremo. Su nombre deriva de la palabra griega *doxa* (=apariencia). Para ellos, Jesús sólo parecía un ser humano, pero en realidad era un ser divino o espiritual. Desvincularon a Jesús de su lado físico, material, porque consideraban que la materia era fundamentalmente mala y no había sido creada por Dios. Por tanto, no podían atar al salvador a un cuerpo físico. Sin embargo, los problemas de ambas posturas no tardaron en hacerse patentes. Si Jesús era sólo un hombre entre otros (la postura ebionita), ¿cómo podía un solo hombre redimir a toda la humanidad? Pero si Jesús sólo era de naturaleza divina (la postura docetista), entonces no participó realmente en la historia humana ni en el sufrimiento humano. Entonces la redención no tuvo lugar a través de la compasión y la cruz. Esto refleja claramente que la relación de Jesús con Dios es algo más que una simple definición. Se trata de si su vida y su destino (muerte y resurrección) tienen poder redentor para la humanidad. Esto no podría expresarse de forma convincente en ninguna de las dos posiciones extremas.

| 119

Por eso prevaleció una tercera propuesta conceptual intermedia, la llamada *crisología del Logos*, la cual logró mantener los dos límites de las otras interpretaciones. Tenía que mantener que Jesús de Nazaret era verdadera y plenamente humano y, al mismo tiempo, afirmar que Dios estaba singularmente presente en él. Esto fue posible retomando el *Verbo* o *Logos* de Juan 1,1, que se encarnó en Jesús. De este modo, se podía proclamar tanto la plena humanidad de Jesús como su plena divinidad. Esta fue la decisión fundamental del Concilio de Nicea en 325 d.C. En el siguiente Concilio de Constantinopla en 381 d.C., se confirmó esta decisión y se reconoció también la divinidad del Espíritu que actuó en Jesús. Así nació el dogma de la Trinidad.

Sin embargo, el debate cristológico no terminó ahí, ya que inmediatamente surgieron otras preguntas: ¿Cómo se unen las naturalezas divina y humana en la persona de Jesús? ¿Y cómo es posible hablar de un Dios que se hizo hombre? ¿No es un contrasentido? Hasta los Concilios de Éfeso (431 d.C.) y Constantinopla (451 d.C.), dos escuelas teológicas principales se enfrentaron a estas cuestiones: la Escuela de Antioquía (Siria) y la Escuela de Alejandría.

120 |

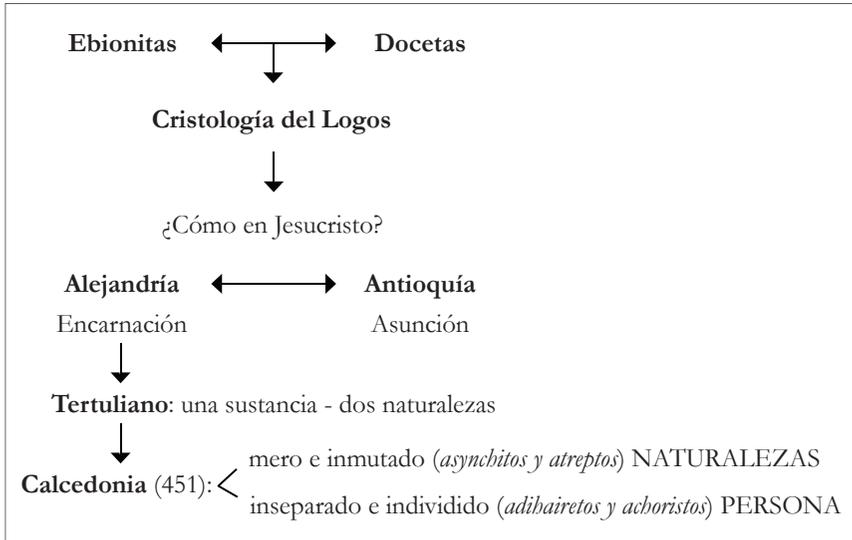
Los *antioquenos* estaban más próximos al pensamiento histórico judío de Palestina y, por tanto, estaban más interesados en la historia de Jesús. Para ellos, la naturaleza humana de Jesús ocupaba un lugar central. El Logos divino, sin embargo, asume la naturaleza humana de Jesús. Aunque ambas partes forman una unidad de voluntad en Jesús, se sitúan una al lado de la otra como dos personas. La *escuela alejandrina* se caracterizaba por la filosofía neoplatónica de Plotino (205-270), según la cual la verdadera existencia es la realidad trascendente. Para ellos, Jesús era el representante divino de esta esfera y la guía hacia la existencia verdadera y divina. Por eso, enfatizaron más su naturaleza divina. Ésta se encarna como Logos en la naturaleza humana de Jesús.

Encarnación (escuela alejandrina) y ascensión (escuela antioquena) son los dos modelos conceptuales contrapuestos de la unidad en Jesús. No era una cuestión solamente de hacer distinciones conceptuales, pues estaban en juego la imagen de Dios, la imagen de Cristo y la idea de redención. Después de Antioquía, Jesús era ante todo un ideal humano, legitimado por Dios, que redime a la verdadera vida mediante su ejemplo. Después de Alejandría, Dios se encontró en medio de la historia humana, en la persona de Jesús, que reveló la plena humanidad y la verdadera divinidad. En *Calcedonia* hubo que encontrar una solución a la disputa, incluso bajo la presión del emperador. Una

solución racional era imposible. Por ello se recurrió a una propuesta de Tertuliano (muerto después del 220 d.C.), un padre de la Iglesia occidental, es decir, de habla latina. Él había formulado la unidad de lo divino y lo humano en Jesús de la siguiente manera: dos naturalezas - una sustancia. La fórmula confesional de Calcedonia rezaba entonces:

Uno y el mismo es Cristo, Hijo unigénito y Señor, que se reconoce en dos naturalezas no mezcladas, inmutables, indivisas e indivisibles, por lo que en ninguna parte queda abolida la diferencia entre las naturalezas a causa de la unificación, sino que la peculiaridad de cada una de las dos naturalezas se conserva y se une en una sola persona y en una sola hipóstasis.²⁶

Esta evolución de las principales direcciones puede representarse gráficamente del siguiente modo:



²⁶ Josef Wohlmuth, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Padeborn: Ferdinand Schöningh, 1990), 86.

Sin embargo, esta confesión, elevada a dogma, no fue una solución real a las cuestiones controversiales. Se limitó a excluir las posiciones extremas de Antioquía y Alejandría y trazó los límites del cristianismo ortodoxo. Estos incluían la adhesión a la verdadera y plena humanidad de Jesús, que le une a nosotros, la confesión de la verdadera y plena divinidad de Jesús como Hijo unigénito de Dios y la afirmación de la unidad de la persona de Jesús. La deficiencia del dogma radica en la terminología filosófica de la época. La gente pensaba en categorías de sustancia. Así, la divinidad y la humanidad se consideraban naturalezas o entidades sustanciales. Sin embargo, en última instancia, esto significaba que ya no se podía expresar una unidad no mezclada y al mismo tiempo indivisa. Así, el dogma de Calcedonia seguía siendo una formulación paradójica cuyo valor residía más bien en sus negaciones, en sus delimitaciones de interpretaciones erróneas. Sin embargo, si tanto su naturaleza humana como su naturaleza divina aparecen como implicaciones indispensables en la enseñanza de Jesucristo, entonces se impone una interpretación lingüística e intelectual diferente.

7.4 La interpretación relacional

En su Cristología, el teólogo *Paul Tillich* retomó la debilidad de la fórmula de Calcedonia y propuso elaborar sus intenciones positivas con la ayuda del pensamiento relacional:

La aserción de que Jesús como el Cristo es la unidad personal de una naturaleza divina y una naturaleza humana, tenemos que sustituirla por la aserción de que en Jesús como el Cristo la unidad eterna de Dios y el hombre se hizo realidad histórica. En su ser, el Nuevo Ser, es real, y el Nuevo Ser es la unidad restable-

cida entre Dios y el hombre. Nosotros sustituimos el concepto inadecuado de “naturaleza divina” por los conceptos de “eterna unidad de Dios y el hombre” o “eterno Dios-Humanidad”. Tales conceptos sustituyen una esencia estática por una relación dinámica. La unicidad de esta relación no queda disminuida en modo alguno por su carácter dinámico; pero, al eliminar el concepto de las “dos naturalezas” - naturalezas que, como piedras sillares, yacen una junto a la otra y cuya unidad es de imposible comprensión -, nos abrimos a los conceptos relacionales que hacen comprensible la imagen dinámica de Jesús como el Cristo.²⁷

Tillich se toma aquí en serio lo que hemos subrayado repetidamente a lo largo de este estudio: Sólo conocemos al Jesús recordado. Esto no puede separarse de la impresión que causó en sus seguidores. En la narración que hicieron de él, lo humano y lo divino han formado siempre una unidad, la “eterna unidad Dios-humano” de Tillich. Por lo tanto, no fue el caso de que Jesús fuera experimentado primero como un ser humano y luego fuera dotado de una naturaleza divina - a través de la adopción, el nacimiento o la resurrección. La iluminación del Reinado de Dios en su persona o el Nuevo Ser, como dice Tillich, describe precisamente la verdadera vida humana en su unidad con Dios. Se trata de una dinámica constante, ya que la vida humana corre siempre el peligro de salirse de esta unidad. Por eso, el nuevo ser de Jesús puede expresarse mejor en términos de relaciones: La divinidad se hace reconocible en él en su relación con otras personas: verdadero amor al prójimo, solidaridad y no violencia. Del mismo modo, la verdadera humanidad se hace reconocible en él en su relación con Dios: respeto, confianza, devoción. Visto así,

²⁷ *Teología sistemática. La existencia y Cristo*, 3a ed., vol. 2 (Salamanca: Sígueme, 1982), 196.

divinidad y humanidad son calificaciones de las relaciones en las que Jesús, como todos los seres humanos, se situaba. El mencionado nuevo Ser en su persona consiste en la perfecta realización de ambas relaciones.

Así que podemos concluir:

La creciente mitificación de la persona de Jesús de Nazaret se explica por la necesidad de plasmar en palabras y, en última instancia, en una doctrina, la impresión que causó en sus seguidores. Para ello, los autores del Nuevo Testamento y la Iglesia primitiva utilizaron tanto el lenguaje simbólico y mitológico de la religión como la terminología filosófica de su época. Actualmente, ambas formas de lenguaje no deberían declararse simplemente erróneas, sino que deberían examinarse en busca de su significado intencionado. Entonces: ¿qué quieren decir los mitos, los títulos y el dogma sobre Jesús? Esencialmente, la impresión y la constatación de que en la persona de Jesús nos encontramos con un Nuevo Ser que libera y transforma a las personas, es decir, las redime de los poderes y limitaciones que dominan este (viejo) mundo y las almas de las personas. Allí donde esto sucede, entra en juego el Reinado de Dios.

Bibliografía

- Aguirre Monasterio, Rafael. *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Estella, Navarra, España: Verbo Divino, 2015.
- Boff, Leonardo. *Jesucristo el liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*. 6a ed. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Bravo Gallardo, Carlos. *Jesús, hombre en conflicto: el relato de Marcos en América Latina*. 2a ed. Coyoacán, México: Centro de Reflexión Teológica, 1996.
- Dunn, James D. G. *Jesus Remembered. Christianity in the Making*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, 2019.
- Galtung, Johan. *Frieden mit friedlichen Mitteln: Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur*. Münster: Agenda, 2007.
- González, Antonio. *El evangelio de la paz y el reinado de Dios*. Colección FTL 28. Buenos Aires: Kairos, 2008.
- González Fernández, Antonio. *El Mesías de Dios: Ensayo de cristología*. Maliaño, Cantabria, España: Sal Terrae, 2022.
- González, Justo L. *Breve Historia de las Doctrinas Cristianas*. Nashville: Abingdon Press, 2007.
- Jülicher, Adolf. *Die Gleichnisreden Jesu*. 2a ed. Vol. I/II. Tübingen: Mohr, 1910.
- Mahecha, Guido. “Las parábolas en lectura alternativa: Parte 2”. *Vida y Pensamiento* 27, núm. 2 (el 15 de diciembre de 2007): 140–50.
- . “Parábolas en clave latinoamericana (y algo irreverente)”. *Aportes Bíblicos*, núm. 7 (el 15 de septiembre de 2008): 7–50.
- Moltmann, Jürgen. *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*. 2a ed. Salamanca: Sígueme, 2000.
- . *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*. Salamanca: Sígueme, 1998.

- Ricoeur, Paul, y Eberhard Jüngel. *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Sonderheft Evangelische Theologie. München: Kaiser, 1974.
- San Anselmo. *Obras completas de San Anselmo*. Traducido por Julián Alameda. Vol. 1. Madrid: Editorial Católica, 1952.
- Schottroff, Luise. *Die Gleichnisse Jesu*. 4a ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- Schrage, Wolfgang. *Ética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. 5a. ed. Colección Estructuras y procesos. Serie Religión. Madrid: Trotta, 2010.
- Stegemann, Ekkerhard, y Wolfgang Stegemann. *Historia social del cristianismo primitivo los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Colección agora. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.
- Stenger, Hermann. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...!“ *Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988.
- Theissen, Gerd. *El Movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Theißen, Gerd. *Glaubenssätze: Ein kritischer Katechismus*. Sonderausgabe. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018.
- Tillich, Paul. *Teología sistemática. La existencia y Cristo*. 3a ed. Vol. 2. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Weder, Hans. *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*. 4a ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990.
- Wegner, Uwe. “Jesus und die kaiserlichen Steuern: Mc 12,13-17”. En *Kontexte der Schrift: Band II: Kultur, Politik, Religion, Sprache*. Wolfgang

- Stegemann zum 60. Geburtstag*, editado por Christian Strecker, 161–70. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- Wengst, Klaus. *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*. München: Kaiser, 1986.
- Wink, Walter. *Violence and Nonviolence in South Africa: Jesus' Third Way*. Philadelphia, PA: New Society Publishers, 1987.
- Wohlmuth, Josef, ed. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1990.

ISSN 2215-4477

APORTES TEOLÓGICOS es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción teológica latinoamericana.

Martin Hoffmann es alemán y luterano. Doctor en Teología por la Ruhr-Universität Bochum (Alemania). Pastor de la Iglesia Luterana con estudios teológicos y éticos. Sus áreas de interés son la teología de la Reforma, la cristología y la ética social y política. Entre 2012 y 2023 fue profesor en la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

El presente ensayo es un importante esfuerzo por desarrollar una cristología que toma en cuenta los distintos puntos de referencia: el Jesús histórico/el Cristo de la fe; acercamientos: cosmológicos, antropológicos, escatológicos, dialecticos; estilos: históricos versus ideales, ontológicos versus prácticos con el fin de otorgarnos una mirada cristológica a través de un caleidoscopio.