

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER**

**REVISTA DE TEOLOGÍA**

**Año XVI**

**Número 37-38**

**CRISTOLOGÍA Y SOCIEDAD**

**CARACAS  
Publicaciones ITER-UCAB  
2005**

**ITER**  
**REVISTA DE TEOLOGÍA**

Mayo – Diciembre 2005

AÑO XVI, Nº 37-38

Depósito legal pp. 199001DF708

ISSN 0798-1236

Revista cuatrimestral del ITER,  
Instituto de Teología para  
Religiosos y de la UCAB,  
Universidad Católica  
“Andrés Bello” de CARACAS  
Revista indizada y arbitrada.

**DIRECTOR:** *Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.*

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

*Luis De Diego, S.J.*

*Eduardo Frades, C.M.F.*

*Rafael Luciani, laico*

*Carlos Luis Suárez, S.C.J.*

*Andrés Argibay, S.D.B.*

**COMITÉ DE ARBITRAJE:**

*Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB*

*Juan Pablo Peron, S.D.B., Rector del ITER*

*Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla*

*Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y “Nuevo Mundo”*

*Pedro Drouin, S.C.J., ITER-UCAB*

*Enrique Ali González, laico, ITER y UCV*

*Ignacio Castillo, S.J., ITER y Fundación Aguafuerte*

*Bruno Renaud, diocesano, ITER y USR*

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Laury Martínez*

Diseño de portada: *Alexandra Longinow*

Impresión: *A.C. E.T.P. Don Bosco*

Revista indizada en la base de datos *Clase*

<http://dgb.unam.mx/clase.html>

Apartado de Correos 6886

Telf (0212) 261.85.84

Fax (0212) 265.05.05

E-mail: [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)

Web: [www.iter-ups.org](http://www.iter-ups.org)

[www.ucab.edu.ve](http://www.ucab.edu.ve)

Dirección y Administración

ITER - Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal.

Altamira. Caracas 1061-A

VENEZUELA.

**SUSCRIPCIONES 2005:**

Correo normal: Bs. 30.000

Número suelto: Bs. 12.000

Extranjero: \$ 34

Por avión: \$ 42

# ÍNDICE

## **PRESENTACIÓN**

<i>P. Dr. Eduardo Frades, c.m.f.</i> .....	5
--	---

## **XXIII SEMANA TEOLÓGICA ITER-UCAB**

### **CRISTOLOGÍA Y SOCIEDAD**

#### **Palabras de apertura de la XXIII Semana Teológica ITER-UCAB**

<i>P. Dr. Juan Pablo Perón, sdb</i> .....	11
---	----

#### **Tema: El problema del Jesús histórico.**

<i>Prof. Dr. Rafael Luciani, ITER-UCAB</i> .....	17
--	----

#### **Tema: Conceptos cristológicos de pentecostales y otras iglesias cristianas.**

<i>Profa. Dra. Angelina Pollak-Eltz</i> .....	117
---	-----

#### **Tema: Seguimiento de Jesús y política.**

<i>P. Dr. Luis Ugalde, sj</i> .....	123
-------------------------------------	-----

#### **Tema: De la legitimidad carismática a la institucionalización democrática.**

<i>P. Dr. José Virtuoso, sj</i> .....	135
---------------------------------------	-----

#### **Tema: El Mesías Jesús y los bienes mesiánicos.**

<i>P. Dr. Eduardo Frades, cmf</i> .....	157
---	-----

#### **Tema: Jesucristo, el Hijo del hombre: La alternativa humana de Dios a la historia.**

<i>P. Francisco Javier Leandro, sj</i> .....	211
--	-----

#### **Tema: La resurrección de Jesús.**

<i>P. Dr. Pedro Trigo, sj</i> .....	231
-------------------------------------	-----

#### **Tema: Jesús, evangelio para hoy.**

<i>P. Dr. Carlos Bazarra, ofmcap</i> .....	307
--	-----



El **I T E R** es un instituto autónomo eclesialístico, que está agregado a la Facultad de Teología de la **U P S**, Universidad Pontificia Salesiana de Roma

## Títulos eclesialísticos expedidos por la **U P S**, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesialístico.

### Bachillerato:

- *En Filosofía*, tras dos años de estudios filosóficos de cinco días de clase a la semana, de lunes a viernes.
- *En Teología*, tras cuatro años más de estudios teológicos, de tres días a la semana, martes, miércoles y viernes.

### Licenciatura:

*En Teología*, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- *En Teología Pastoral*, que lleva ya más de 11 años funcionando.
- *En Teología Espiritual*, con tres años de funcionamiento.
- *En Teología Bíblica-Pastoral*, que comenzó en el curso anterior.

Para la validez eclesialística, se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesialística que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

---

Para mayor información dirigirse a ITER-Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org

# PRESENTACIÓN

Como es ya tradicional, años antes de ser el ITER la Facultad de Teología de la UCAB, este curso académico 2004-2005 tuvo también su Semana de Teología conjunta, que ya alcanza el número veintitrés. Se celebró en el Aula Magna de la Universidad Católica Andrés Bello, durante los días 5, 6, 7 y 8 de abril del 2005, de 5 a 8 de la tarde, con participación de miembros de la UCAB y del ITER, así como sacerdotes, religiosos, religiosas seminaristas y otras muchas personas interesadas. El tema elegido para esta ocasión, en diálogo con autoridades, profesores y alumnos de ambas instituciones, ha sido la fusión de la preocupación muy actual por la figura de Jesús (baste pensar en el movimiento intitulado "tercera búsqueda" del Jesús histórico sobre todo en Norteamérica) con la no menos preocupante situación actual del mundo y especialmente de nuestra patria venezolana. De ahí el título de "Cristología y sociedad" que se le ha puesto, tanto a la Semana como al presente número doble de la revista, que contiene las ponencias presentadas.

La XXIII Semana de Teología se abrió con unas palabras de apertura del P. Dr. Juan Pablo Perón, salesiano y Rector del ITER reelegido por tercera vez en fecha reciente. En ella apunta algunos aspectos de esa reciente atención a la figura de Jesús, especialmente en medios masivos, como son algunos libros, teológicos o novelescos, de éxito editorial y las películas recientes, que abordan con distinto talante y respeto la figura de Jesús de Nazaret, el Cristo de nuestra fe. La breve presentación termina con la invitación a conocer más a fondo a Jesús para ver su sentido en nuestra vida comunicarlo a la sociedad en que actuamos.

Entrando ya en el primer día de la Semana, el Prof. Dr. Rafael Luciani, laico y Director de todo el Pregrado en filosofía y teología del ITER, presentó su ponencia sobre "El problema del Jesús histórico". La propuesta hecha, como apareció en el programa previo, decía así: Estado actual de la investigación sobre el Jesús histórico, y su relevancia para vivir el cristianismo frente a las corrientes actuales que deshistorizan y deshumanizan a Jesús de Nazaret. La recuperación del Jesús histórico propuesta por la actual "third quest", se presenta como un reto y un llamado a una fe en un Dios que se hace hermano al vivir su filiación histórica". Aunque lo leído en el Aula Magna, por razones de tiempo, sólo fue un breve resumen, el lector tiene aquí entre sus manos una larga y enjundiosa ponencia, muy documentada sobre el problema del Jesús histórico,

en las diferentes etapas de la investigación hasta el momento presente; pero además el autor ofrece su propia síntesis y perspectiva, que podrá servir como material de estudio y reflexión y de pistas para nuestra praxis cristiana.

Dado que no sólo nos interesa el Jesús histórico, reconstruido con más o menos acierto por toda la exégesis histórico-crítica y otras metodologías utilizadas hoy día para lograr acercarnos de un manera científica a dicho personaje del pasado, sino que nos importa mucho más la vivencia actual de su persona, que todos los cristianos creemos viva y actuante hoy día en medio de nosotros, se presentó también otra ponencia sobre algunas de las imágenes actuales de Jesús en algunos grupos cristianos. La propuesta en este campo sonaba así: "Imágenes actuales sobre la persona y función de Jesús. Estudio antropológico y sociológico de algunas imágenes de Jesús en Venezuela, especialmente en algunos movimientos pentecostales". La Profa. Dra. Angelina Pollak-Eltz la presentó como "Conceptos cristológicos de pentecostales y otras iglesias cristianas". Insiste en el fundamentalismo como característica de esos grupos pentecostales. Desgraciadamente no pudo leer personalmente por hallarse ausente; ni tampoco responder a las preguntas del público asistente, que hubiera querido poder ampliar detalles o precisar puntos de este tema.

El segundo día de la Semana lo abrió magistralmente el P. Dr. Luis Ugalde, jesuita y Rector de la UCAB, con el título "Seguimiento de Jesús y política", que redimensiona algo el tema propuesto de "Jesús como Mesías y los mesías que el pueblo espera. Un problema actual". Porque, en efecto, como se decía en la presentación: "El mesianismo en el sentido sociológico en que lo trató Weber, que se refiere a un modo de relación entre el salvador y los salvados, a un modo de conducción, es un problema agudísimo hoy en América Latina y en particular en nuestro país. El mesianismo de Jesús aporta una corrección muy oportuna a esta figura, que deberíamos tomar en cuenta los que nos decimos cristianos". El autor pone la ética sobre la política, como lo hizo siempre Jesús; y no espera sociedad perfecta en esta historia, por más que haya sido y sea ahora en Venezuela una tentación para muchos la pretensión de ver ya la figura del Reino de Dios en trance de realización. Más que de información histórica o de discusión teológica se trata de un asunto de claridad de ideas y de actuaciones consecuentes con la verdadera función de Jesús como Mesías y con la responsabilidad de los cristianos también en el amplio y fundamental campo de la política.

Aunque, por compromisos adquiridos, el orden de presentación de los restantes temas no se atuvo estrictamente al cronograma previsto, los autores y temas sí se mantuvieron; y aquí los presentamos según la programación. Si-

guiendo con el tema político, tan relevante en este momento histórico que vivimos en Venezuela, se propuso el tema de "La dimensión política del mesianismo no político Jesús y la valoración cristiana del ejercicio político". El desarrollo de la propuesta está formulado en estos términos: "Es un hecho que Jesús no fue un político, pero también lo es que lo mataron por la relevancia de la dimensión política de su persona. El que el mesianismo de Jesús no sea político libera a la política de la trascendentalización a que es proclive el poder para legitimarse meramente por su desempeño. La vida y el destino de Jesús de Nazaret debe ofrecer criterios tanto para valorar lo político como para ejercerlo como vocación cristiana". El P. Dr. José Virtuoso, también jesuita y miembro del Centro Gumilla, dedicado por años a la orientación formación política y social de tantos venezolanos, nos presentó el tema como el paso "De la legitimidad carismática a la institucionalización democrática", concretando en este aspecto la propuesta original. Espera que las fuerzas sociales pasen del actual mesianismo carismático a una institucionalización democrática, de participación responsable y solidaria.

El tercer día, tras los aspectos socio-políticos y antes de las reflexiones teológicas finales, se dejó un espacio al estudio y reflexión sobre lo que la Biblia nos dice en algunos de estos campos de la cristología y la sociedad, que es el tema de la Semana. Al P. Dr. Eduardo Frades, biblista claretiano y Director de publicaciones del ITER, se le propuso el tema de "El Mesías Jesús y los bienes mesiánicos Desde el paraíso como nostalgia o expectativa al rentismo que posibilita el petróleo". Se le ofreció la siguiente glosa explicativa o pauta para el trabajo: "El mesianismo hebreo es la proyección al absoluto de los bienes prometidos: posesión de la tierra que mana leche y miel, constitución de un gran pueblo que domina sin rival, y a nivel individual, posesiones, trabajo fecundo, fecundidad familiar, abundancia y felicidad. Desde la perspectiva que abrió Jesús ¿los tenemos que seguir aguardando? ¿o el peculiar mesianismo de Jesús deja de lado estas aspiraciones milenarias y aún no cumplidas de la humanidad? Más en concreto, ¿no se presenta el mesianismo de Jesús como un correctivo frente a las instituciones que deshumanizan y frente a ciertas aspiraciones legítimas humanas? Aunque la presentación fue oral y breve, el lector puede hallar aquí un desarrollo mayor de todos los aspectos que allí se tocaron. Se espera que puedan servir como criterios fundamentales para la urgente tarea cristiana en el área de los bienes económicos y sociales a compartir en solidaridad fraterna.

El otro tema bíblico y social a estudiar que se había propuesto era el de estas "Cristo viene" y "Volverá a juzgar a vivos y muertos". Estas dos frases aparecen repetidas en numerosos slogans evangélicos o son recitadas frecuente-

mente en el final del credo católico; por eso se preguntaba a continuación: "Este slogan de muchas Iglesias libres y este artículo del Credo ¿dicen lo mismo? ¿Conservan hoy algún sentido? En los textos apocalípticos el Hijo de hombre es la figura encargada por Dios para juzgar la historia. ¿Cómo interpretar hoy a Jesús como Hijo de hombre?" El P. Francisco Javier Leandro, joven biblista jesuita y actual Secretario del ITER, prefirió tratar el tema desde otro enfoque diferente, que tituló "Jesucristo, el Hijo del hombre: La alternativa humana de Dios a la historia". Su ponencia, por tanto, se centró en ese enigmático y peculiar título bíblico que los Evangelios, especialmente los sinópticos, ponen tantas veces en labios de Jesús; y en las investigaciones de exegetas y teólogos en torno a su historicidad y su alcance teológico. Así nos ofrece una rica reflexión sobre la figura de Jesús, que sirve a nuestra visión del mismo como auténtica "alternativa humana de Dios" al tipo de humanidad tan inhumana que se ha dado y sigue desarrollándose en buena parte de la sociedad mundial.

El cuarto y último día se reservó la vez y la voz a dos de nuestros más fecundos teólogos, de reconocida trayectoria tanto escrita como pastoral en Venezuela y otras partes. El P. Dr. Pedro Trigo, jesuita, miembro del Centro Gumilla, animador de la vida religiosa y de varias comunidades cristianas populares, se ocupó del tema "La resurrección de Jesús". Aunque se trata de un punto fundamental de nuestra fe, la manera de entenderlo y de presentarlo por parte de muchos teólogos y pastoralistas no deja de suscitar problemas en el pueblo creyente. Por eso el tema venía precedido de esta introducción somera: "En el cambio de horizonte actual el tema se ha vuelto muy significativo, no sólo el hecho sino, antes que eso, la interpretación y su sentido para nosotros". Más allá del hecho real que afecta nuestra historia, interesa lo que significa para los discípulos, lo que dice sobre las víctimas y victimarios y lo que revela de Dios mismo. El autor piensa que el debate actual tiene que ver con la idea de revelación y la hermenéutica correspondiente. Lo dicho sintéticamente en la exposición de su ponencia encuentra aquí un magnífico desarrollo que no pudo hacerse en tan breve tiempo. Ganaremos mucho leyendo entera la exposición del autor sobre este tema central de nuestra fe, que debe afectar por ello mismo nuestro concreto vivir cristiano.

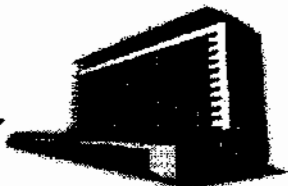
El broche de oro lo puso la ponencia del P.Dr. Carlos Bazarra, teólogo capuchino tan conocido entre nosotros por sus numerosas publicaciones y tantas intervenciones académicas o pastorales. El título de su ponencia fue "Jesús, evangelio para hoy", como se le había propuesto. El desarrollo que comentaba dicho título era este: "El cristiano es el que sigue a Jesús de Nazaret. Esta carac-

terización, que de uno u otro modo ha estado presente siempre en la Iglesia como propuesta y en los santos como realización, es a nivel teológico uno de los aportes más trascendentes de la Teología Latinoamericana. Además de su relevancia intrínseca y de su pertenencia latinoamericana, es el año del discipulado". El ponente presentó la Buena Nueva que es Jesús como un paso de la mera ortodoxia a una ortopraxis de amor, único modo de conocer al Dios que es el Amor mismo. Ese amor debe ser también actitud de misericordia y compasión gratuita, que llama ortopatía, con tantos excluidos y víctimas de distintos tipos de violencia. En este mundo egoísta e insensible en que vivimos, tal es la enseñanza y el camino que nos muestra Dios en Jesús para lograr la fraternidad universal.

Aunque cada ponencia tiene su autonomía y puede leerse perfectamente separada del conjunto, creemos que la Semana mantiene su sentido unitario, más allá de la doble temática, en parte cristológica y en parte sociopolítica. Por eso hemos preferido publicar todos los artículos juntos en un único volumen. El abultado número de páginas, por la extensión de más de un trabajo en esta presentación escrita, hace que sea un número doble, el 37-38 de este año 2005.



# UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

## TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB -UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Diploma de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.



Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: [contacto@iter-ups.org](mailto:contacto@iter-ups.org)

# XXIII SEMANA DE TEOLOGÍA ITER-UCAB CRISTOLOGÍA Y SOCIEDAD

## PALABRAS DE APERTURA DE LA XXIII SEMANA TEOLÓGICA ITER-UCAB

**P. Dr. Juan Pablo Perón, sdb, Rector del ITER\***

Nos encontramos reunidos para dar comienzo a la **XXIII Semana Teológica ITER-UCAB**<sup>1</sup> que tiene como tema **Cristología y Sociedad**. Son 22 años en que ambas instituciones caminamos juntas para reflexionar acerca de temas de interés común para la sociedad civil y la iglesia.

---

\* El **P. Juan Pablo Perón**, es sacerdote salesiano. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (1967-1971); y Licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978). Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 e imparte diversos cursos de Sagrada Escritura. Fue Superior Provincial de los salesianos de 1984 a 1990. Elegido Rector del ITER para los años 1991-1995, y concluido el rectorado, completó los estudios y trabajos de tesis en el PIB, volviendo a ser elegido para el cargo de Rector en 1999 y una tercera vez en el 2003. Entre sus escritos cabe señalar *«Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica»*. Varios artículos de la revista ITER, como *«El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos»* (1992) y *«El uso del poder... en algunos logia de Jesús en los Evangelios»* (2003). Su tesis doctoral es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de San Marcos, que lleva por título el lema de Mc 1.17: *«Vengan detrás de mí y les haré pescadores de hombres»*. Ha sido publicado en su lengua original italiana dentro de la colección de Estudios Religiosos de la Universidad Pontificia Salesiana el año 2000.

<sup>1</sup> En realidad esta semana corresponde a la Semana Teológica XXII del ITER que coincide con las XXIII Jornadas de Reflexión de la UCAB. En vista de que en el ITER hemos abierto a lo largo de los semestres *unas semanas de reflexión* sobre temas filosóficos y teológicos para evitar crear confusión enumeraremos las Jornadas ITER-UCAB con el nombre de XXIII Semana Teológica.

A lo largo de estos años nunca nos hemos ocupado directamente de *Cristología*. Sintiéndonlo como una falta, queremos iniciar este nuevo periodo de otros 25 años del ITER ofreciendo un *discurso*, ojalá sea un diálogo, sobre Cristo ante una Sociedad expectante de nuevos acontecimientos teológicos.

¿Tiene sentido en sí *hacer hoy un discurso* sobre Cristo? En la sociedad en que vivimos, este discurso ¿tiene algún sentido? En nuestro contexto venezolano ¿tiene sentido que nos planteemos un discurso sobre este tema? ¿Quién es Cristo para nosotros hoy? ¿Qué espacio ocupa en nuestra vida? Todas estas preguntas, puestas a oyentes atentos y preocupados, exigen respuestas adecuadas.

1. Al concluir la primera parte del Evangelio, la *Misión de Jesús en Galilea*, e iniciar la segunda, el *Camino de Jesús hacia Jerusalén*, los Evangelios Sinópticos se plantean dos preguntas de Jesús: “¿Quién dicen los hombres que soy yo?” (Mc 8,27; Mt 16,13; Lc 9,18) seguida de: “Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?” (Mc 8,29; Mt 16,15; Lc 9,20). Las preguntas de Jesús, puestas con fuerza y claridad a sus discípulos, querían *hacer el punto* sobre la situación y *tomar el pulso* de la gente y los discípulos acerca del sentido que él tenía en sus vidas, luego de haber com-partido con ellos la Misión de Galilea.

Podemos preguntarnos cómo manifiesta el pueblo cristiano, la gente, su ham-bre de Cristo. Creo que no se puede prescindir de Jesús, una vez que nos hemos acercado a él, aunque sólo sea de paso. En estos días de Semana Santa hemos vuelto a descubrir el sentido que tiene Cristo para muchos, para la gente. En la celebración del *Nazareno en Santa Teresa*, en la veneración de la *Cruz* o del *Santo Sepulcro*, en el *pago de promesas*, en las *procesiones* y los *pasos litúrgicos* celebrados en toda Venezuela, en la escucha de *las siete palabras*, hemos constatado cuánto significa para el pueblo venezolano la figura de Cristo.

2. Es obvio que esta hambre de Cristo exige también a cada uno de nosotros, discípulos de Jesús, el continuo alimento de la información, de la reflexión, de la contemplación, para consignarlo fielmente a otros, el alimento de lo que nos proponemos hacer en estos días en que celebramos esta Semana Teológica.

Si damos una mirada retrospectiva a estos últimos 40 años observamos que se han producidos varios intentos de dar una respuesta positiva o negativa acerca de Cristo. Varios lenguajes cristológicos y pseudo cristológicos nos han llamado la atención y nos han puesto a pensar:

- En los años 20-30 aparecieron en el mundo latino dos obras que impactaron la sociedad, **La Historia de Cristo** del italiano *Giovanni Papini* que

plantea una vida de Jesús desde su perspectiva de tosco convertido, y la **Vida de Jesús** del premio nobel de literatura, el francés *Francois Mauriac* quien con la típica sutileza francesa de sus introspecciones, pretende presentar al Verbo encarnado, un ser de carne semejante a la nuestra.

- Por los años 60 aparecieron dos obras que hicieron pensar: La película **El Evangelio según San Mateo** del italiano *Pedro Pablo Pasolini* en la que el autor presenta la figura de Cristo más humana que divina con rasgos de bondad y mansedumbre que reacciona con dureza frente a la falsedad. Posteriormente apareció la ópera rock **Jesucristo superstar** de *Tim Rice y Andrew Lloyd Webber* desencadenó el entusiasmo del mundo entero, primero anglosajón y luego latino, sobre todo de adolescentes y jóvenes y abrió profundos surcos de adhesión en la sociedad.
- Por los años 70 llamó la atención en el mundo latino la película **Jesús de Nazaret** del italiano *Franco Zeffirelli*, el mismo productor de *Hermano sol y Hermana Luna*. Sin ser violenta, sembró en la sociedad civil cristiana un agradable recuerdo de los aspectos más importantes de la vida de Jesús, de su pasión, muerte y resurrección, tomada de los evangelios. En el mundo latinoamericano apareció el Libro **Jesús: Ni vencido ni monarca celestial** fruto de la colaboración de algunos escritores latinoamericanos *José Míguez Bonino, Leonardo Boff, Según-do Galilea* y otros.
- En los años 80 se abrió paso en el mundo anglosajón y luego latino la película **La última tentación** de *Martin Scorzese* que suscitó mayor indignación entre hebreos y musulmanes que entre los mismos cristianos: anglicanos, luteranos o católicos. Una película que insinúa dudas y sospechas sobre la vida de Jesús. Muy positiva y abierta al mundo joven norteamericano ha sido la película **Jesús de Montreal** de *Dennys Arcaud*.
- En los años 90 vio la luz la obra **Cristo de nuevo crucificado** del escritor griego *Niko Kazantakis* que constituye un testimonio no basado en palabras sino en actos.
- En estos últimos años hemos asistido a la publicación de obras de cierta importancia en el mundo latino y anglosajón, transmitidas luego al mundo entero: **El Evangelio según Jesucristo** del premio nóbel portugués *José Saramago* que sorprendió al mundo católico por presentar una visión mundana de los hechos relativos al Nazareno; La película de *Mell Gibson*, **La Pasión**, ha puesto en evidencia las últimas horas de la vida de Jesús. No obstante las limitaciones interpretativas permitidas por el arte, y el

asesoramiento de muchas autoridades judías y cristianas, la película sigue haciéndonos reflexionar sobre los últimos momentos de la vida de Jesús y sobre los personajes que tienen relevancia positiva o negativa y que nos ayudan a reflexionar sobre el mensaje que transmiten. Simultáneamente ha salido un Best Seller del escritor *Dan Brown*, **El Código da Vinci**, que, además de presentar una trama intrincada e interesante, lanza unas acusaciones en contra de la persona de Jesús y de la institución eclesiástica, aparentemente apoyadas en manuscritos inexistentes del siglo IV d. C. en adelante. Sigue en parte el mismo hilo de la película **La última tentación**.

3. Hoy en día, con el surgir de una gama extensa de movimientos eclesiales, el fenómeno cada vez más difundido del voluntariado social, el apoyo mediático que presentan millones de jóvenes cada año reunidos alrededor de la persona de Cristo, cobra cada vez más fuerza la pregunta de Jesús en los Evangelios: ¿quién dicen ustedes que yo soy?

Para la gran mayoría de la *sociedad civil* Cristo es el predicador y taumaturgo de Galilea, el Nazareno que pasó haciendo el bien, el Crucificado y Resucitado de Jerusalén, el Modelo supremo en quien inspirarse, el Maestro de cuya doctrina beber, el Hijo de Dios con quien mantener un contacto constante y fraterno.

Es natural que este anhelo de conocer más a Cristo exige el alimento cotidiano de la información y de la reflexión que ayudan a dar cada día respuestas apropiadas a las preguntas que nos ponemos sobre Él.

Nos podemos topar con respuestas agnósticas o materialistas, que niegan la existencia de Jesús o la reducen a simples ideologías. De la misma manera nos podemos topar con respuestas reaccionarias que hacen resurgir el viejo fanatismo religioso.

Nos podemos topar con películas, novelas o artículos, que a menudo, a través de un lenguaje teológico y científico apropiado, nos ayudan a cultivar una mejor idea de quién es Cristo y qué sentido tiene para nosotros. De la misma manera pueden estar envueltos por planteamientos antropológicos, etnológicos, sociológicos, o marcados por presupuestos aparentemente científicos, que sofocan y desfigurán el rostro de Cristo, introduciéndolo en el limbo de los mitos y de las sagas que dejan al final un mal sabor por no haber logrado acercarnos más a su persona.

Década tras década, y año tras año, han surgido propuestas y lecturas teológicas *a la carta*, como películas galardonadas y best sellers que ofrecen un

lenguaje de sociología computarizada, que reducen a Cristo a un árido cúmulo de abstracciones en el cual la sangre caliente late menos que en las venas de una serpiente.

4. Esta **XXIII Semana Teológica** del ITER y la UCAB con el título de **Cristología y Sociedad**, tiene como finalidad introducirnos una vez más en el camino que nos lleva hacia el descubrimiento del sentido que tiene para nosotros Cristo en la Sociedad en que vivimos.

Quienes participamos en esta Semana Teológica queremos saber algo más de esta historia, que nos preocupa a todos, del *hijo del carpintero* elevado a *rabí de Israel*, de *hijo del hombre* a *hijo de Dios*. De la disposición a la apertura y al descubrimiento que hagamos en estas jornadas, de la preferencia que acordemos a las líneas que se nos proponen, se irá desarrollando y profundizando nuestra razón de ser creyentes hoy en Venezuela. Los ponentes nos repetirán lo que los discípulos dijeron a Tomás: *¡hemos visto al Señor!* (Jn 20,25). Quien participe activamente en esta Semana, quien se ponga inclusive unas preguntas que nos ayuden a aclarar algunos interrogantes que traemos y acoja las respuestas que los ponentes nos den, podrá satisfacer esa hambre y sed de conocer más a fondo a Cristo y de comunicarlo con la propia vida en esta Sociedad en la que vivimos.

5. El año pasado con motivo de la Semana Teológica, agradecíamos a dos pastores de la Iglesia venezolana que habían apoyado al ITER en tiempos difíciles: el Card. José Alí Lebrún y Mons José Vicente Henríquez Andueza, por muchos años representante del ITER en la CEV.

A distancia de un año nos sentimos en la obligación de agradecer a otros dos pastores que, de alguna manera, han marcado las pautas de la Iglesia en el mundo y en Venezuela. El primero es el Papa Juan Pablo II, fallecido el sábado 2 de abril a las 3,37 p.m., quien con su presencia y su palabra ha alentado la vida de fe del pueblo latinoamericano y en particular de nuestro pueblo venezolano. El nacimiento del ITER en octubre de 1979 se dio bajo su pontificado. A él, que ha sabido ser un profundo comunicador de Cristo ante el mundo, encomendamos esta Semana Teológica.

El segundo es el Sr. Nuncio Apostólico, Mons. André Dupuy, quien con su presencia definida y su palabra alentadora ha acompañado nuestro caminar en estos últimos años. A lo largo de su vida el ITER ha contado con la amistad y cercanía de cinco Nuncios Apostólicos: Mons Ubaldo Calabresi (1979-1981), Mons Luciano Storero (1981-1990), Mons Oriano Quilici (1991-1997), Mons.

Leonardo Sandri (1997-2000) y el actual Mons André Dupuy (2000-2005). Apoyado en sus destacadas y valientes intervenciones, en sus consejos acertados, en su palabra de apoyo, el ITER ha dado pasos firmes en su afianzamiento organizativo y académico.

Por el Papa Juan Pablo II queremos elevar a Dios una plegaria. ¡Qué Dios le conceda el premio de sus largos años de labor pastoral al frente de la Iglesia Universal!

Al Sr. Nuncio, Mons André Dupuy, quien se está despidiendo de nosotros, le decimos nuestro gracias por su valiente y acertada labor. Prueba de ello es el libro que ayer fue presentado en esta misma UCAB: *Palabras para tiempos difíciles*. Un mensaje que nos deja para nuestra reflexión y aliento y un testigo que recibimos para transmitir a otros. ¡Qué Dios lo bendiga, Monseñor Dupuy, en su nueva misión en Bruselas, ante las comunidades europeas!

# EL JESÚS HISTÓRICO COMO NORMA HERMENÉUTICA PARA LA TEOLOGÍA Y CRITERIO PARA SER TESTIGOS EN EL SEGUIMIENTO

*Verdaderamente humano, verdaderamente judío y hermano  
Verdaderamente divino, verdaderamente hijo del Dios viviente*

**Prof. Dr. Rafael Luciani\***

*“No se puede ser cristiano sin que el espíritu  
pase en el Espíritu Santo a través  
de la humanidad de Cristo”*

K. Rahner, *Escritos de Teología* III, 59.

## **Abstract**

*In the current essay we will approach the problem of the Historical Jesus, analyzing the different stages and perspectives that began as a result of the so called old quest in the 18th century. This will allow us to evaluate the current state of this research by rediscovering the historical figure of Jesus as Jew, within his context (social, political and economical conditions) and expectations (in his religion and beliefs), as it is done in recent investigations. We will propose to the reader a partial synthesis of the historical figure of*

---

\* Venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y el Instituto Univeristario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO), en las carreras de Filosofía, Educación y Teología. Coordinador del Pregrado de Teología de la Facultad de Teología de la UCAB.

*Jesus in which we try to recover some relevant aspects of his historical practice assumed as an hermeneutic norm for theology and a radical criterion for christian discernment and service, in order to pursuit an authentic practice of brotherhood that will enable us to express our historical relation with God through mankind.*

**Key words:** *Historical Jesus, Christ of faith, The God of Jesus, Old Quest, New Quest, Third Quest, Christology, History, Kerygma, Jesus' Judaism, brotherhood, sonship, mesianism.*

A finales del siglo XVIII, el protestantismo liberal se encontraba frente a las exigencias del racionalismo liberal iluminista que imponía la necesidad histórica de dar razones de la propia fe. Hasta entonces, la lectura de los textos evangélicos no comportaba una crítica de su autenticidad histórica, antes bien, eran leídos desde una perspectiva fundamentalista que impedía plantear las cuestiones y los problemas más relevantes en torno a la realidad histórica de la humanidad de Jesús de Nazaret y, con ello, la comprensión de la fidelidad en la transmisión de su mensaje por medio de los relatos neotestamentarios. Cuando el método de la crítica histórica fue aplicado al estudio y la interpretación de los textos bíblicos, surgió una nueva etapa en la cristología y el quehacer teológico en general, que se desarrollará hasta nuestros días por medio de distintos planteamientos y perspectivas. Todas ellas relevantes para poder comprender el estado actual de la investigación en torno a la praxis histórica y el significado teológico de la persona de Jesús de Nazaret.

Abordaremos el *problema* del Jesús histórico, recorriendo las distintas etapas y perspectivas que se iniciaron a raíz de las primeras investigaciones realizadas en el siglo XVIII. Esto nos permitirá evaluar el estado actual de la investigación a partir de la recuperación de la judeidad de Jesús en las investigaciones interdisciplinares e interconfesionales más recientes. Al final, proponemos al lector una síntesis del problema en la que pretendemos recuperar la práctica histórica de Jesús como *norma hermenéutica* para la teología y *criterio radical* para la fe cristiana vivida en un acto continuo de discernimiento y servicio que se realiza en el seguimiento de Jesús mediante la práctica auténtica de una fraternidad que expresa históricamente nuestra filiación con Dios.

## 1. La primera investigación (the old quest): s. XVIII - 1952

### 1.1 Primera perspectiva. El debate histórico: los intentos por reconstruir una vida de Jesús

El primero en plantear con criterios históricos la posibilidad de reconstruir la vida de Jesús fue *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*. Uno de sus manuscritos llegó a manos de Gotthold Lessing, quien no tardó en publicar 7 fragmentos del mismo entre 1774 y 1778 dando a conocer el pensamiento de Reimarus. Los dos últimos de estos fragmentos abrieron una nueva perspectiva en el tratamiento histórico de los evangelios: *Über die Auferstehungsgeschichte* (Fragmento 6: Sobre la historia de la Resurrección) y *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (Fragmento 7: Sobre los objetivos de Jesús y sus discípulos). Este último fue publicado en tres partes en los años 1774, 1777 y 1778 respectivamente, y es reconocido como una obra maestra de la literatura alemana, por el estilo y el modo cómo juega con las palabras. Era la primera vez que un historiador emprendía la crítica de las fuentes y la tradición.

Reimarus parte de una clara distinción entre la meta y aspiración que tenía Jesús y la de sus discípulos, es decir, entre lo que hizo realmente Jesús y lo que escribieron y transmitieron posteriormente sus discípulos. Jesús fue un mesías político que fracasó en la meta y los objetivos que se había planteado. Se consideró a sí mismo como el Mesías, en la línea de las expectativas profético-apocalípticas judías de la época, que instauraría el Reino en este mundo, y por ello llamaba a la conversión y la penitencia, como forma de prepararse para la inminente venida del Reino<sup>1</sup>. Sin embargo, su mesianismo político fracasó al no lograr la instauración de un reino mundano ni la liberación de Israel de los poderes dominantes. En la cruz expresó el gran fracaso de sus intenciones al exclamar: "*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*". Frente a esta realidad, los discípulos se apresuraron en robar el cadáver e inventaron el mensaje de la Resurrección y su segunda venida. En medio del elegante sarcasmo y cinismo

---

<sup>1</sup> "Wenn es demnach heißet, das Himmelreich ist nahe herbeikommen, so hat es den Verstand: der Messias wird sich bald offenbaren und sein Reich anfangen. Wenn es heißet: gläubet an das Evangelium, so ist es eben so viel gesagt, als: gläubet an die fröhliche Botschaft von der nahen Zukunft des Messias und seines Reiches. Zu diesem jetzt nahen Reiche des Messias sollten sich die Leute vorbereiten und geschickt machen, durch die Bekehrung, das ist, durch eine Änderung des Sinnes und Gemütes, daß sie vom Bösen und von der Neigung dazu abließen, und sich von Herzen zum Guten und zur Frömmigkeit lenkten". Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 4.

que inspiran sus expresiones, logró entrever algo que hasta entonces no había sido pensado: la diferencia existente entre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la predicación*, a partir de una perspectiva en la que confrontaba la historia con el dogma. Reimarus se interesó por descubrir cuál había sido la intención y los objetivos que el propio Jesús había tenido<sup>2</sup>, ya que no había dejado nada por escrito, y lo que disponemos sobre su vida fue redactado por sus discípulos luego de su muerte<sup>3</sup>. Los apóstoles se habían convertido en maestros que, con un rico estilo literario, lograron representar lo que había sido un cuento como un hecho histórico<sup>4</sup>. Estas premisas llevaron a Reimarus a tomar una posición, que expresó con las siguientes palabras: “yo sólo encuentro grandes motivos para diferenciar entre lo que los apóstoles presentaron en sus escritos y lo que Jesús realmente enseñó y predicó”<sup>5</sup>. Su conclusión se desprende con claridad: Jesús no quiso fundar una religión<sup>6</sup>, ello no estuvo entre sus intenciones, pues su pretensión no fue destruir al Judaísmo. Fueron los discípulos, cuyas intenciones eran distintas de las de Jesús, quienes fundaron el cristianismo sobre escritos no históricos.

---

<sup>2</sup> “So bleibt uns nur die Frage übrig, was Jesus selbst für sich in seiner Lehre und Handlungen für einen Zweck gehabt habe?”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 3.

<sup>3</sup> “Jesus hat selbst nichts schriftlich hinterlassen, sondern alles, was wir von seiner Lehre und Handlungen wissen, ist in den Schriften seiner Jünger enthalten. Was nun seine Lehre besonders betrifft, so haben zwar unter seinen Jüngern nicht allein die Evangelisten, sondern auch die Apostel, ihres Meisters Lehre vorzutragen unternommen”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 3.

<sup>4</sup> “Denn die Apostel sind selbst Lehrer gewesen, und tragen also das ihrige vor, haben auch nimmer behauptet, daß Jesus ihr Meister selbst in seinem Leben alles dasjenige gesagt und gelehret, was sie schreiben. Dagegen führen sich die vier Evangelisten bloß als Geschichtschreiber auf, welche das hauptsächlichste, was Jesus sowohl geredet als getan, zur Nachricht aufgezeichnet haben”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 3.

<sup>5</sup> “Allein ich finde große Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eignen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 3.

<sup>6</sup> “Gleichwie demnach kein Zweifel sein kann, daß Jesus in seiner Lehre die Menschen auf den rechten großen Zweck einer Religion, nämlich eine ewige Seligkeit, verwiesen”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 3.

Con Reimarus se inauguraba la investigación crítica sobre la vida de Jesús, el ahora conocido problema del *Jesús histórico*. La teología liberal abrió el camino hacia un regreso al hombre Jesús, liberado del dogma, del catecismo y de las interpretaciones subjetivas de los predicadores. Cuestión que llevó a una nueva pregunta que será asumida por las generaciones siguientes: *¿quién fue entonces realmente Jesús?*

*David F. Strauss (1808-1874)* fue uno de los que asumió esta nueva pregunta a partir de un giro que abrirá la reflexión a nuevas perspectivas. Su obra *Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet* (Vida de Jesús elaborada críticamente) apareció editada por primera vez en tres volúmenes entre los años 1835 y 1836. Una tercera edición corregida fue publicada entre 1838 y 1839. Al igual que Reimarus, el estilo literario de esta obra permitió que se le considerase como una de las grandes obras de la literatura científica; pero a diferencia del mismo Reimarus, tiene un estilo noble y sencillo, que sabe diferenciar entre el alcance de una investigación crítica y la propia vida de fe, como lo expresó en el prólogo a su primera edición: “el autor está perfectamente conciente que la esencia de la fe cristiana es independiente de su crítica”<sup>7</sup>. Strauss, quien era un hegeliano ilustrado, consideró los relatos evangélicos como *mitos*. Sin embargo, esta forma narrativa no afectaba el núcleo de la fe cristiana. Sólo se refería a la imposibilidad de reconstruir la vida de Jesús. El mito, en su opinión, responde a la forma propia de una narración histórica de ideas religiosas, en el que confluyen dos elementos: un personaje histórico y el poder creativo de la leyenda. El autor relaciona el mito con el sentido alegórico propio de la interpretación bíblica, en el que la realidad histórica implícita en la narrativa sagrada preserva, más allá del *factum*, el sentido de una verdad absoluta que le es inherente al propio relato. Se usa la semblanza histórica como instrumento de representación de una idea mayor o concepción religiosa<sup>8</sup>. Strauss rechazará tanto la noción de una historia sobrenatural sostenida por la exégesis clásica, como el criterio de historicidad propuesto por el racionalismo científico.

El nuevo punto de partida se orientaba hacia la investigación de los fundamentos históricos de los evangelios a partir de la noción de *mito*, formando un círculo hermenéutico entre el mito, la historia y la construcción del relato. “Según esta descripción del mito, es casi imprescindible suponer a priori que el

<sup>7</sup> Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, Prólogo escrito por el autor en el año 1835.

<sup>8</sup> Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 12 (usamos la edición inglesa publicada en 1860, siguiendo la cuarta edición alemana de 1840 que es fiel a la primera, Cfr. p. 43).

Jesús de la historia sale a nuestro encuentro revestido con el ropaje de las ideas mesiánicas del Antiguo Testamento y de las expectativas del cristianismo primitivo<sup>9</sup>, por lo que se hace prácticamente imposible reconstruir una figura real del Jesús histórico, tal y como vivió, lo que habló e hizo, pues toda imagen de Jesús sería el resultado de la imaginación creativa de los escritores sagrados. La conclusión es obvia: “el inmensurable depósito de verdad y vida que por dieciocho siglos ha sido el alimento de la humanidad, aparece como irreversiblemente disipado”<sup>10</sup>. Su posición no se limita a la revisión crítica y literaria de los contenidos históricos de la vida de Jesús, sino que va aún más lejos, a la revisión del mismo dogma<sup>11</sup>. La aplicación del método histórico crítico al dogma se hacía eminente. Según Strauss, el piadoso no siente necesidad alguna de buscar el sentido originario de su fe perdido en el lenguaje dogmático, y piensa que todo intento crítico del mismo desembocará necesariamente en la negación y anulación de la propia fe. El creyente ha de ser tan crítico y escéptico, como el crítico ha de ser creyente, pero tanto el racionalismo crítico había llegado el extremo de negar la fe por falta de evidencias históricas, como el pietismo se había alejado de toda posible crítica por miedo a negar su fe.

El creyente ha recibido al cristianismo dentro de la forma de una *confesión de fe*, descartando su historicidad. Ha recibido la fe como dogma. He aquí el problema. Ante esta realidad, debe esforzarse por recuperar críticamente los elementos históricos de los relatos evangélicos, y revisar el sentido originario del propio dogma. “Es por ello que la crítica histórica debe estar seguida de la crítica dogmática, y sólo cuando la fe ha pasado por estas pruebas, puede entonces ser probada y constituida como ciencia”<sup>12</sup>.

Para sostener su teoría afirmó que los evangelios, tanto los sinópticos como el de Juan, eran composiciones logradas a partir de dichos independientes que fueron unificados mediante palabras-clave. El escepticismo de este autor le llevó a rechazar las fuentes evangélicas, al considerar que estaban desprovistas de elementos históricos reales. A partir de Strauss queda abierta una cuestión importante, *el problema de la interpretación y la transformación de los hechos y dichos de Jesús por la comunidad primitiva*, aunque esto no signifique, como

---

<sup>9</sup> Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, 1990, 142. (Original. *Geschichte der Leben Jesu Forschung*).

<sup>10</sup> Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 144 (Cfr. p. 867).

<sup>11</sup> Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 144 (Cfr. p. 867-868).

<sup>12</sup> Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 144 (Cfr. p. 868).

en Reimarus, una invención o falsación de las intenciones de Jesús, sino antes bien, *un problema literario de la evolución y transmisión textual del acontecimiento revelado en Jesús de Nazaret*. Podemos entonces preguntarnos quién era Jesús para este escritor de finales del siglo XIX, dada la imposibilidad de obtener datos históricos constatables que nos permitan reconstruir su vida y praxis. La clave de su cristología gira en torno a la idea de *humanidad*<sup>13</sup>, una idea que tiene existencia en la realidad histórica de Jesús, pero que ha sido narrada en forma de mito por los escritos evangélicos. En esta idea se revela la gran verdad de la persona de Jesús. Pero la humanidad no es el individuo concreto, sino su *idea genérica*, que se hizo realidad histórica en la persona de Jesús. Nosotros no podemos determinar la forma histórica real que asumió en Jesús, sino sólo la idea que en él se realizó, y en la que se unió lo divino y lo humano. Esta idea es la que vive, muere y resucita. De la negación de su humanidad procede una vida espiritual siempre más excelsa, así como de su pasión siguió la resurrección. La cristología es, en el fondo, el resultado de una indagación histórico-crítica que debe pasar de las ideas al estudio de los hechos de un individuo.

De sus reflexiones cristológicas le surge una interrogante pastoral, referida a las equívocas predicaciones que eran usuales en la enseñanza de los ministros: “¿cómo se puede sostener la continuidad de ministerio eclesial cuando la teología ha alcanzado esta nueva etapa?”<sup>14</sup>, ya que, como narra Albert Schweitzer al explicar el planteamiento central de Strauss: “una representación puramente histórica era imposible en aquella primera época. Entonces sólo había un recuerdo creador, impulsado por la idea que el personaje histórico había hecho revivir para la humanidad. Esa idea de la configuración de lo humano y lo divino en cuanto meta de la humanidad realizable en cualquier personalidad constituye el elemento eternamente real de la persona de Jesús, que no puede ser abatido por ningún tipo de crítica. Dicha idea puede, incluso, llegar a probar la acción retrospectiva de la idea en la exposición de la trayectoria histórica de la vida de Jesús. Pero incluso en ese caso, el hecho de que Jesús presentó aquella idea y la hizo revivir para la humanidad continúa siendo algo real y no puede ser rebatido por crítica alguna. Ese hecho ha constituido una realidad permanente desde entonces hasta ahora y continuará siéndolo en el futuro”<sup>15</sup>. A diferencia de

<sup>13</sup> Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 151 (Cfr. p. 896). En este párrafo encontramos su lectura cristológica del sentido de la palabra humanidad.

<sup>14</sup> Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 151 (Cfr. p. 897).

<sup>15</sup> Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 143.

Reimarus, Strauss consideraba que Jesús sí tenía intenciones de fundar una religión de la humanidad, pero tanto la reducción de los racionalistas que concebían la realidad sólo en base a fenómenos naturales, como la de los sobrenaturalistas que la concebían en función de fenómenos sobrenaturales, se habían equivocado en su análisis. Para este autor, la recuperación de la persona de Jesús no pasa por su historicidad, sino por la trascendencia de la idea de humanidad que en él se realiza y que representa la meta de toda la humanidad en general. Con ello Strauss cerraba otra nueva etapa en el camino del Jesús histórico, aunque esta vez dejaba una pequeña puerta abierta al problema de la forma mítica y la interpretación de los relatos evangélicos.

Otro de los grandes precursores de esta primera investigación sobre el Jesús histórico fue *Ernst Renan*, quien escribió su famosa *Vie de Jésus* en 1863<sup>16</sup>. Fue la primera Vida de Jesús en el mundo católico y obtuvo un mayor éxito en ventas que la de Strauss, tal vez por su nueva visión de Jesús narrada en el tono de un lenguaje sentimental que describía los hermosos paisajes que rodeaban a la persona de Jesús. La obra alcanzó ocho ediciones en tres meses. Es un escrito cuya narrativa se atrevió a presentar, por primera vez, a un Jesús vivo, fruto de una sorprendente síntesis entre tres elementos que inspiraron el estilo del autor: su admiración por el arte cristiano de San Sulpicio, la interpretación psicológica de su personalidad y la descripción estética del entorno. Tal vez inspirados en un viaje que realizó Renan a Galilea, en el que quedó encantado de sus hermosos paisajes en primavera. Su escrito abrió paso a un nuevo planteamiento en el estudio de la investigación de las vidas de Jesús, la cuestión del *Reino de Dios*. Según Renan, Jesús fue un predicador itinerante, un rabino galileo, que se consideró a sí mismo un revolucionario, en la línea apocalíptica judía, esperando la pronta instauración del Reino. Dejemos que la descripción de Renan decante su propio estilo literario y nos ilustre con su imagen de Jesús: "el Jesús que fundó el Reino de Dios, el reino de los dulces y humildes, ése es el Jesús de los primeros días, días castos y sin mezcla en los que la voz de su Padre resonaba en su corazón con un timbre puro"<sup>17</sup>. El Reino tiene dos connotaciones para este autor. En una primera etapa de su vida, Jesús se refiere al Reino de los pobres, mientras que en una segunda etapa, tras la inminencia de su muerte, habla del Reino apocalíptico, pronto a ser instaurado por Dios mediante su Mesías. La

---

<sup>16</sup> Renan E., *Vie de Jésus*, Gallimard, París, 1974. Publicada por primera vez en 1863. A. Schweitzer le dedica un capítulo al estudio de Renan en su clásico libro *Investigación sobre la vida de Jesús*.

<sup>17</sup> Renan E., *Vie de Jésus*, 163.

gran originalidad de Jesús la encuentra el autor en torno a dos ejes: su relación filial con Dios Padre<sup>18</sup> y su enseñanza sobre “la fraternidad de los hombres, como hijos de Dios, y las consecuencias morales que se derivan de ella”<sup>19</sup>.

Su obra pretende narrar el proceso interno de Jesús, antes que su exterioridad histórica. En Galilea se consideró a sí mismo un maestro y un predicador que era aceptado por la multitud; pero en Judea, tras el rechazo de su mensaje, comenzó a comprenderse como el Mesías, atacando a la Ley y acercándose a su desenlace. Su muerte, sin embargo, no fue producto de un acto de expiación frente al rechazo de su persona y mensaje, sino la convicción de una salida que lo convertiría en héroe, a pesar de su profundo dolor interno. La razón última del mensaje y la intención del propio Jesús las describe Renan con las siguientes palabras: “haberse hecho querer, hasta tal punto que después de su muerte no dejaron de quererlo, he ahí la obra maestra de Jesús y lo que más llamó la atención de sus contemporáneos (...). Jesús no es un fundador de dogmas, un fabricante de símbolos; es el que inicia al mundo a un espíritu nuevo”<sup>20</sup>.

Frente a la creciente producción de vidas de Jesús en la época, se levantó una voz que dará fin a una primera fase dentro de esta primera etapa de las varias investigaciones sobre el Jesús histórico, cerrando definitivamente la posibilidad de reconstruir una vida de Jesús. Se trata del célebre *Albert Schweitzer (1875-1965)*. Será el primero en captar la importancia del problema del Jesús histórico y sistematizarlo en su reconocida obra *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* editada por primera vez en 1906 con el título *Von Reimarus zur Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung*. La segunda edición apareció en 1913, siguiéndole varias ediciones, hasta 1966 cuando aparece la sexta que comprende dos volúmenes. La obra estudia las distintas investigaciones que se habían realizado en torno a Jesús, para centrarse en el problema que consideró fundamental, como lo expresa en el prefacio a la sexta edición de 1950: el estudio de “las ideas escatológicas del judaísmo tardío presentes en los discursos y dichos de Jesús transmitidos por los dos Evangelios más antiguos”.

Para Schweitzer la investigación sobre la vida de Jesús no nació de un interés histórico, sino de un intento por liberarse del dogma<sup>21</sup>. Sin embargo, una

---

<sup>18</sup> Cfr. Renan E., *Vie de Jésus*, 161.

<sup>19</sup> Renan E., *Vie de Jésus*, 164.

<sup>20</sup> Renan E., *Vie de Jésus*, 417.

<sup>21</sup> “La investigación histórica sobre la vida de Jesús no nació de un interés puramente histórico, sino que más bien buscaba al Jesús de la historia como una forma de ayudarse

vez liberado del dogma trató de buscar al Jesús histórico y fracasó porque al intentar reconstruir la vida de Jesús descubrió que tanto las épocas como los individuos se reflejaban en sus propias narraciones<sup>22</sup>. No podía existir una historia absolutamente objetiva que permitiera dar datos fiables y seguros sobre los hechos históricos que inspiraron los evangelios y, a partir de ellos, las distintas vidas e imágenes de Jesús. Los prejuicios del dogma y la fe se habían trasladado a la propia narratividad de las nuevas investigaciones. Los evangelios nunca fueron relatos históricos, sino testimonios de acontecimientos históricos. Para Schweitzer existen varios problemas: la diferencia entre los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan, la imposibilidad de vincular los distintos hechos que se narran de la vida de Jesús de un modo cronológico y seguro que permita solucionar cuestiones como la de su autoconciencia, el desconocimiento de las ideas del judaísmo de aquella época para aseverar que las esperanzas mesiánicas eran compartidas por todos o por un grupo pequeño, y si estas esperanzas mesiánicas eran de carácter profético o apocalíptico. El problema es tal que sólo nos queda recurrir a la experimentación histórica, antes que a la investigación histórica<sup>23</sup>.

Schweitzer analiza el estado en el que se encontraba la investigación, a partir del estudio de algunos de los autores más relevantes hasta su época. El primero, Thimotée Colani<sup>24</sup> sostenía que Jesús había partido de la experiencia fundante de la comunión con Dios y que la conciencia mesiánica surgió sólo luego de haber tomado conciencia del éxito de la predicación del Reino. En una línea similar de negación de la mesianidad prepascual encontramos a Gustav Vollkmar<sup>25</sup> quien sostenía que la única fuente para el estudio de la vida de Jesús era el evangelio de Marcos y que su conciencia mesiánica consistía en saber que era el primogénito entre muchos hermanos, el Hijo de Dios en el Espíritu, pero

---

en la lucha contra el dogma, por liberarse del dogma. Posteriormente, una vez liberada de ese sentimiento, buscó al Jesús histórico en un modo que pudiera ser entendido por la generación en que llevaba a cabo su tarea". Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 53-54.

<sup>22</sup> "Reflejadas en él se vieron no sólo las distintas épocas. También los distintos individuos lo recrearon a la medida de su propia personalidad. No hay tarea histórica más personal que escribir una historia o vida de Jesús (...) La imagen final de Jesús será tanto más viva cuanto mayor sea el amor o el odio del escritor por su personaje". Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 54.

<sup>23</sup> Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 56-57.

<sup>24</sup> Colani T, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 1864.

<sup>25</sup> Vollmark G, *Jesus Nazaremus und die erste christliche Zeit, mit den beiden resten Erzählern*, 1882.

nunca fue confesado como el Cristo durante su vida, sino luego de su muerte. Por ello, la mesianidad responde sólo a la escatología de las primeras comunidades cristianas. Su única pretensión fue la de un reformador y libertador espiritual del pueblo, pero no la de un mesías. Será Wilhelm Baldensperger<sup>26</sup>, quien hablará de las expectativas mesiánicas existentes entre los judíos antes del nacimiento de Jesús. Según este autor, existían dos formas de comprender el sentido mesiánico: la del hijo del hombre de las *Similitudines* de Enoch, y el esquema del libro de Daniel de un mundo presente y otro futuro. En este segundo sentido, el Reino fue asumido por Jesús en su doble dimensión de presente espiritual y futuro definitivo por venir.

Sin embargo, será Johannes Weiss<sup>27</sup> quien exponga el problema de forma clara y precisa, lo que Schweitzer denominó como el estado actual de la investigación sobre la vida de Jesús entre fines del siglo XIX y comienzos del XX: si la pretensión de Jesús era *escatológica o no escatológica*<sup>28</sup>. Fue Johannes Weiss el primero en desarrollar el problema del Reino de Dios como tema cristológico central, que se vinculaba con la comprensión escatológica de la época. El Reino aparece como realidad absolutamente futura, como se muestra en la oración del Padre nuestro. Jesús no lo establece ni pretende hacerlo, sólo lo predica, y espera que Dios provoque su irrupción definitiva en la historia<sup>29</sup>. El mesianismo de Jesús radica en su pretensión futura por la instauración del Reino, pero nunca una pretensión presente, por ello se autodenomina, como lo testimonian algunos textos, *Hijo del hombre*, haciendo referencia a un mesianismo escatológico.

La obra de Schweitzer logró valorar adecuadamente la relevancia que presenta la dimensión escatológica del mesianismo de Jesús en la comprensión de la noción del Reino de Dios. Strauss reconoce que hay pasajes que se refieren a la proximidad inminente del Reino, pero frente a la experiencia de su no venida aún, se produce un cambio significativo en la praxis de Jesús, quien asume los

---

<sup>26</sup> Baldensperger W., *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der mesianischen Hoffnungen seiner Zeit*, 1888.

<sup>27</sup> Weiss J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1900.

<sup>28</sup> Según Schweitzer existieron tres problemas o alternativas en la historia de la investigación del Jesús histórico. "La primera la había planteado Strauss: o puramente histórico o puramente espiritual; la segunda, la Escuela de Tubinga y Holtzmann: sinóptico o joánico; ahora se plantea la tercera alternativa: escatológico o no escatológico". Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 294.

<sup>29</sup> Cfr. Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 295.

sufrimientos y las exigencias del propio Reino para *provocar* su irrupción por parte de Dios. Esta contribución del autor logró insertar a Jesús en el marco de su tiempo y su época, en función de las corrientes religiosas y las expectativas del pueblo judío del primer siglo. Hecho que será retomado, con gran vigor, en la segunda mitad del siglo XX con la llamada tercera investigación (*Third Quest*) sobre el Jesús histórico.

### 1.2 Segunda perspectiva. El debate teológico: entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe

Hasta entonces los teólogos se habían limitado a atacar apologéticamente las distintas posturas de los historiadores. Una nueva perspectiva se abrió con *Martin Kähler (1835-1912)*, a partir de una célebre conferencia que dictó en el año 1892, que llevaba como título *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (El llamado Jesús histórico y el Cristo existencialmente histórico y bíblico). En el título Kähler distingue entre Jesús y el Cristo, y entre la historia como verificación (*historisch*) y la historia como acontecimiento existencial (*geschichtlich*). Diferencia que se aprecia sólo en alemán. Por *Jesús* comprende a Jesús de Nazaret, el hombre; mientras que por el *Cristo* entiende al proclamado por la predicación eclesial. Lo histórico como *historisch* designa los hechos y datos del pasado, como han sido propuestos en las anteriores vidas de Jesús, con toda su relatividad y falacia histórica; pero lo histórico como *geschichtlich* designa lo permanente y duradero, el sentido teológico que ha de permanecer y ser estudiado. Su tesis consistirá en recuperar el sentido originario de la fe mediante la *vuelta al Cristo de la fe*, el que es presentado por los evangelios y predicado por la Iglesia, dada la imposibilidad de reconstruir los hechos históricos del pasado tal y como sucedieron en la vida de Jesús. A partir de esta posición quedan contrapuestos, dialécticamente, ambas aproximaciones cristológicas, optando, como la única válida, por la segunda, por el *Cristo de la fe*, el Cristo bíblico, antes que sus reconstrucciones histórico-científicas.

La nueva perspectiva planteada por Kähler en torno al problema del Jesús histórico fue escuchada, posteriormente, por Rudolf Bultmann, quien bajo la sombra de la teología dialéctica y la influencia de la filosofía de Heidegger, orientará la nueva discusión en esta nueva etapa de la investigación. Con ello, se reconocía abiertamente en el ámbito teológico la complejidad del problema del Jesús histórico y la imposibilidad de abordarlo sólo históricamente como un dato puramente objetivo. En este contexto, el exegeta luterano *Rudolf Bultmann*

(1884-1976), en abierta crítica a la teología liberal alemana, comenzó a sistematizar la visión de Kähler, a partir de su proyecto de *desmitologización*. Buscaba respuestas frente a la brecha existente entre el Cristo predicado por el Kerygma cristiano y el Jesús histórico del pasado.

El principio luterano de la *sola fides* es fundamental para comprender la teología de Bultmann. El creyente debe evitar cualquier *sacrificium intellectus* que lo ayude a aceptar su fe como fruto de un mérito intelectual propio. La fe ha de ser comprensible por sí misma, para evitar, precisamente, cualquier intento de creer en lo absurdo (*credere quia absurdum*) de ciertos relatos, revestidos de leyendas míticas que afectan la adecuada comprensión de la fe, tal y como sucede con los milagros al ser pensados como prodigios sobrenaturales que realmente ocurrieron<sup>30</sup>. Para que la fe pueda ser comunicada y aceptada en su gratuidad, la predicación debe expresar una comprensión clara de los contenidos de la fe. Lo acontecido en Cristo no puede ser racionalizado, pero sí desmitologizado de todos aquellos revestimientos literarios que no contribuyen en su adecuada y auténtica comprensión<sup>31</sup>.

El 6 de junio de 1941 Bultmann ofreció una conferencia intitulada *Nuevo testamento y mitología*. En ella se preguntaba en qué sentido la fe podía superar las barreras de la historia, más aún, cómo se podía acceder a un personaje histórico cuya vida se encontraba separada por una distancia insalvable y, sin embargo, tenía que seguir siendo válido y actual para el hombre contemporáneo. Su propuesta se distancia tanto de la teología tradicional que concebía a la

---

<sup>30</sup> Es por ello que Bultmann acepta sólo una concepción de milagro como *Wunder* que significa un acontecimiento maravilloso y sorprendente, antes que como *Mirakel* que implica un prodigio que rompe con el orden natural del mundo.

<sup>31</sup> Para Bultmann la fe no es sólo *fides quae creditur* (el objeto o contenido creído), como lo era para Karl Barth, sino ante todo *fides qua creditur*, el sujeto que cree. El talante subjetivo no pretende anular el contenido objetivo de la revelación, sino marcar el horizonte desde donde es comprendido y adquiere sentido existencial. Ahora bien, la fe del sujeto no existe en sí ni para sí, sino que subsiste en la objetividad de sus contenidos transmitidos por el Kerygma cristiano. La superación de una visión objetivista de la fe es posible en Bultmann gracias a un círculo hermenéutico que logra establecer entre el creer (*glauben*) y el comprender (*verstehen*), apartándose del planteamiento más formal de la fe (*fides quae creditur*) de Barth. El viejo esquema escolástico pensado entre la *fides* y el *intellectus*, ahora será expresado en otros términos: *glauben* (creer) y *verstehen* (comprender). La fe es una forma constitutiva de la propia historicidad del ser humano que traduce la existencia en un acto por el cual se comprende creyendo.

persona de Jesús a partir de su preexistencia y encarnación, como de la teología liberal que lo comprendía como un gran maestro, un hombre de virtud y recta moral. La tarea emprendida por Bultmann tendrá como horizonte la desmitologización del mensaje cristiano transmitido en el Nuevo Testamento y su consecuente traducción en un lenguaje antropológico y existencial comprensible y lleno de sentido para el hombre contemporáneo. Un lenguaje que pudiera expresar a Cristo como acontecimiento salvífico para el hombre de hoy. La desmitologización no pretende negar la veracidad de los textos neotestamentarios, sino introducirlos dentro de una inteligencia hermenéutica<sup>32</sup>, como método de interpretación (*Deutungsmethode*), que busque explicar existencial y antropológicamente la verdad contenida en ellos, pero representada en forma de mitos.

Ya en 1926 había expuesto su concepto de historia en su conocido libro *Jesús*, que luego será intitulado *Jesús y la palabra*. La historia no ha de entenderse como cúmulo de hechos y datos comprobados, sino a partir de una serie de decisiones personales (*Entschlossenheit*) que afectan la propia existencia. Sólo así, el sujeto se implica en la propia objetividad de lo acontecido. Para Bultmann la historia es historicidad (*Geschichtlichkeit*), antes que *factum*. La veracidad del texto bíblico consiste en escucharlo y dejar que nos interroge y cuestione. La Palabra de Dios se relaciona con el hombre por oposición o contradicción (*Widerspruch*), cuestionando la existencia personal. Sólo así se entiende el primado de la Revelación, como acto primero, y la respuesta del hombre como acto segundo y horizonte único de su comprensión creyente. La Palabra nos llega mediante el anuncio, que es el *Kerygma*, lo que ha sido transmitido por la comunidad cristiana, y que al ser predicado se torna en revelación que me alcanza

---

<sup>32</sup> En 1950 Bultmann publica un ensayo titulado *El problema de la hermenéutica*, en el que logra una síntesis de su teoría de la interpretación. Toda comprensión implica una precomprensión (*Vorverständnis*) que se enmarca dentro de una relación vital (*Lebensbezug*) del intérprete con el texto o cosa interpretada. En ella confluyen, a su vez, los presupuestos (*Voraussetzungen*) y los prejuicios (*Vorurteile*) de los que habrá que liberarse. Siguiendo a Heidegger, el dato interpretado será siempre fruto de un acto de asunción por parte del intérprete, y nunca meramente objetivo. Sin esta objetividad cómo entender, entonces, la historia de Jesús. Si ésta ha de recuperarse desde la reconstrucción de su personalidad y los hechos que caracterizaron su vida, entonces carece de importancia, pues por una parte no hay una certeza de que fueron sus palabras y hechos, y por otra parte comprender a Jesús no significa buscar la veracidad de los hechos y dichos del Jesús histórico (*Jesús, mitología y desmitologización*).

en la situación vital de mi *aquí y ahora*. En este proceso se me invita a decidirme en un acto de fe. El *Kerygma* no puede comprenderse como el mero contenido objetivo de la revelación, no es un depósito de la fe por aprehender, sino el acontecimiento mismo de la revelación, en cuanto hecho (*factum*) histórico ocurrido en la persona de Jesús que se da en el *feri pro me*, y sólo así acontece realmente.

La distancia entre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe* sólo puede ser superada en el propio anuncio del *Kerygma*. El valor de Cristo sólo lo encuentra en tanto y en cuanto su realidad se hace presente en ese anuncio, en la predicación, pues la revelación es el *Kerygma* mismo en su actualidad y vigencia existencial. El acontecimiento salvífico no puede limitarse al recuerdo de un hecho del pasado, pues es la palabra misma que anuncia, interpela, exige y promete, como acontecimiento siempre nuevo y significativo para el hombre actual *hic et nunc*. La conclusión es obvia. No sólo no es necesario acceder al Jesús histórico para la fe, sino que el mismo *Kerygma* no necesita de un fundamento objetivo e histórico, pues la revelación sólo se actualiza y se hace presente en el *Kerygma* mismo, en la Palabra predicada. No tiene importancia alguna, ni relevancia para la situación creyente actual, lo que Jesús dijo e hizo, sino la predicación de la comunidad primitiva, pues la única fuente es el *Kerygma*. La comunidad creó el mito de Jesús como Señor, y ahora urge la tarea de desmitologizar el lenguaje cristológico neotestamentario. El acento viene puesto sobre el *anuncio* de la Palabra (Cristo de la fe), por encima del *acontecimiento* histórico revelado en Jesús de Nazaret (Jesús histórico). Según Bultmann, aunque pudiéramos saber algo del Jesús histórico, éste pertenece al pasado, y no al presente, y sólo se hace presente en el *Kerygma*.

La opción es clara: *historicidad* subjetiva e individual (*Geschichlichkeit*: nivel existencial) sin *historia* (*Historie*: nivel fáctico), *Palabra* (*Wort*) sin *acontecimiento* (*Geschichte*). Lo relevante no se encuentra en la pregunta por el *was*: qué revela Dios; ni el *wie*: cómo se revela; sino en el *dass*, es decir, el simple hecho de que se revela sin más, se da *hic et nunc* mediante el anuncio del *Kerygma* para que el hombre se decida y opte por la fe. Esta perspectiva se fundamenta en el propio giro hermenéutico que, según Bultmann, da sentido y conforma la estructura del Nuevo Testamento, según el cual el portador y anunciador del mensaje, Jesús de Nazaret, es ahora el anunciado y contenido en el mensaje neotestamentario<sup>33</sup>. En este sentido, todo estudio del Jesús histórico será irrelevante para el núcleo de la fe y la forma cómo esta ha de ser vivida.

<sup>33</sup> "El portador antes del mensaje, entra ahora a formar parte del mismo mensaje,

Según Bultmann, la pregunta fundamental y decisiva no ha de girar en torno al Jesús histórico, sino en función del anuncio hecho por la comunidad primitiva sobre él. Frente a esta forma de comprender las relaciones entre la conciencia del propio Jesús y la predicación de la comunidad, ¿cómo es comprendida su persona y misión históricas? Jesús fue un maestro y profeta que se mantiene dentro de los límites de la esperanza escatológica judía y, que luego, la comunidad primitiva lo entiende y proclama a partir de la figura del Mesías. Con ello surge una mitologización de su persona y mensaje<sup>34</sup>, influenciada por la leyenda de la figura helénica del hombre divino. El mensaje del propio Jesús no habría representado una novedad absoluta o una ruptura con el judaísmo de su tiempo, sino su posterior mitologización. Esta lectura mitológica de la figura de Jesús, hace de la teología de Bultmann una *crístología sin seguimiento*, es decir, sin referencia objetiva alguna a una persona histórica y su acontecimiento salvífico a partir del modo cómo vivió y asumió esa misma historia. Es por ello que, según el autor, la lectura mesiánica que hace la comunidad primitiva de Jesús, no se basa en la fuerza de su personalidad histórica, que llama e invita al seguimiento, también histórico, de su persona. “La comunidad primitiva se encuentra lejos de concebir su ir a la cruz como la acción de aquel que se entrega heroicamente a causa de ella. La comunidad no mira al poder de su personalidad”<sup>35</sup>. La razón de esta interpretación la encuentra Bultmann en un proceso de helenización de los textos neotestamentarios que da forma al *Kerygma*, como la nueva estructura de la revelación divina<sup>36</sup>.

---

es su contenido esencial; de anunciador se ha convertido en anunciado. Pero ¿en qué sentido? ¿Esta es la pregunta decisiva!”. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1987, 76.

<sup>34</sup> Cfr. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 76-77.

<sup>35</sup> “La significación mesiánica que Jesús tiene para la comunidad primitiva no se basa tampoco en que él sea entendido como personalidad que aparece detrás de su doctrina con una fuerza impresionante, ni en el hecho de que la piedad, la obediencia que él exige, estén vivientes en él de tal manera que induzca fascinando a su seguimiento a aquellos que están abiertos a su acción”. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 77.

<sup>36</sup> La consecuencia de este proceso lo resume Bultmann con las siguientes palabras: “se sobreentiende de por sí que la comunidad primitiva no ha reflexionado sobre la individualidad de la posición histórica y actuación de aquél cuya venida como hijo del hombre pondrá fin a toda la historia del mundo. Tampoco se fundamenta la fe de la comunidad en él como mesías en que ella entienda su aparición histórica en el sentido en que el AT y el judaísmo hablan de las personas y de los acontecimientos históricos como de acciones graciosas de Dios”. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 78.

La deshistorización de la persona de Jesús comporta la escatologización del mensaje cristiano transmitido por la comunidad primitiva, "porque la significación de Jesús como mesías-hijo del hombre descansa no en lo que él ha hecho en el pasado, sino en lo que se espera de él para el futuro"<sup>37</sup>. Esto significa que la relevancia de su persona y mensaje podrá encontrarse sólo, y de manera absoluta, en el futuro escatológico mediante el cual Dios pone fin a la historia, antes que en la singularidad de la personalidad histórica y el mensaje del propio Jesús de Nazaret. La investigación no podrá nunca determinar *lo que Jesús dijo e hizo*, sino *lo que acerca de él se dijo y predicó*. La razón que llevó a la comunidad primitiva a hablar de esa manera mitológica sobre Jesús, y no de otra, fue que se consideró a sí misma como la comunidad escatológica de los tiempos finales<sup>38</sup>, en la que se realizaría y cumpliría el Reino de Dios a través del acontecimiento decisivo de la venida definitiva de Jesús como el mesías<sup>39</sup>. Sólo en este contexto de *autoconciencia escatológica de la comunidad primitiva* se puede comprender el uso de los títulos aplicados a Jesús dentro del *Kerygma* cristiano. Ni el título de Mesías, ni el de Hijo de Dios fue usado propiamente por Jesús, sino aplicado a él por la comunidad naciente que, bajo la influencia helenística, asumió un sentido mitológico y sobrenatural de la persona de Jesús<sup>40</sup>.

En fin, el principio de la *sola fe* de la teología luterana había adquirido una traducción cristológica en el Cristo de la fe como única vía de acceso para conocer el acontecimiento de la Revelación en Jesús de Nazaret. Ahora el *Kerygma* será considerado como la nueva estructura de la revelación, revestida mitológicamente por el lenguaje helenístico, que vacía de sentido todo interés y preocupación por el acontecimiento histórico de la persona y misión del propio Jesús de Nazaret, para trasladar la investigación a lo que *sobre él* la comunidad

<sup>37</sup> Cfr. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 79.

<sup>38</sup> Cfr. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 80ss.

<sup>39</sup> "En la tradición sinóptica se pone de manifiesto el hecho de que la actuación de Jesús fue vista como el acontecimiento decisivo, al menos en una serie de palabras del Señor que hablan de su *venida o de su ser enviado*. Difícilmente (al menos en su mayoría) son palabras que tienen su origen en el Señor; son más bien producto de la comunidad; y en la medida en que han nacido ya en la comunidad palestinese (lo que no es reconocible en todos los casos) testimonian cómo compendian como un todo, retrospectivamente, la aparición de Jesús y su significación, justamente como envío divino por medio del cual la comunidad ha sido llamada, ha sido determinado su destino y sus problemas decididos". Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 88.

<sup>40</sup> Cfr. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 93-98.

primitiva comprendió y expresó mediante su predicación. Docetismo y deshistorización se entrecruzarán y darán pie a una nueva etapa en la investigación sobre el Jesús histórico. La reacción a este planteamiento surgirá de los propios discípulos de Bultmann, que intentarán enmarcar las relaciones entre historia y fe a partir de un nuevo horizonte epistemológico y una nueva pregunta metodológica, que darán origen a una *nueva etapa en la investigación*.

### 2. La nueva investigación (*the new quest*): 1953-1980

#### 2.1 Primera perspectiva. El nuevo planteamiento del problema: continuidad entre el Jesús terreno y el Cristo de la predicación

El 20 de octubre de 1953, Ernst Käsemann (1906-1998), discípulo de Bultmann, dictó en presencia de su maestro una conferencia en Marburg, que llevó como título *El problema del Jesús histórico*<sup>41</sup>. Su planteamiento cambiará la orientación de la pregunta en torno a este problema, dando inicio a una segunda etapa dentro de la investigación, conocida con el nombre de la *nueva investigación* (*new quest*). El problema seguía girando en torno a los conceptos de historia e historicidad<sup>42</sup>, según se les entienda como *Historie* (historia como hecho, *factum*) o como *Geschichlichkeit* (historia como comprensión existencial del acontecimiento en Cristo). La pregunta central de Käsemann expresa el estado de la cuestión para ese entonces: *¿comunican los evangelios realmente a la persona de Cristo o a la experiencia existencial transmitida en la predicación kerygmática por la comunidad primitiva?*

La búsqueda de Käsemann por una nueva hermenéutica lo llevó a plantearse la discontinuidad existente entre el Jesús histórico y el Cristo predicado (de la fe), en términos que se oponían a la postura de Bultmann. La discontinuidad no puede ser considerada como absoluta, ya que el *Kerygma* no es la única fuente de que disponemos. El Jesús histórico forma parte constitutiva en la

---

<sup>41</sup> Esta conferencia se publicó en una edición de dos volúmenes con varios escritos del autor que llevó como título *Exegetische Versuche und Besinnungen*, entre los años 1960 y 1964 respectivamente. En español se encuentra disponible una selección de estos escritos en: Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca, 1978. La conferencia se encuentra en las pp. 159-189.

<sup>42</sup> "Estamos todos sin excepción preocupados actualmente por el problema de una comprensión adecuada de la historia (*Geschichte*) y la historicidad, que para el teólogo tiene que concretarse necesaria y ejemplarmente en la cuestión del Jesús histórico y de su significación para la fe". Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 160.

comprensión del Cristo de la fe, pues es el mismo y único Señor el exaltado y el terreno. Käsemann expone el status de la discusión en los siguientes términos: “del hecho de que no hemos recibido una tradición auténtica sobre Jesús más que arropada por la predicación de la cristiandad primitiva y recargada por ella, se dedujo que había sido la fe de pascua la que realmente había producido y formado el evangelio”<sup>43</sup>. La postura de Bultmann, su maestro, había llegado a la siguiente tesis: “esto significa claramente que la fe cristiana se comprende aquí como la fe en el Cristo elevado, para la que el Jesús histórico en cuanto tal no posee ya ninguna importancia constitutiva”<sup>44</sup>. El problema que Käsemann abordaba se planteaba en los siguientes términos: “la problemática de nuestra cuestión consiste en que el Señor elevado ha sustituido casi por completo a la imagen del Señor terreno, mas a pesar de eso la comunidad afirma la identidad de ambos”<sup>45</sup>. ¿Cómo resolver este complejo problema en el que había caído la investigación?

La nueva pregunta debe abordar el problema de la historia, superando una noción factual que está destinada al fracaso en la investigación, para entrar en una noción dinámica del acontecimiento revelado, es decir, en el problema real de la historicidad (propia de la tensión entre *Geschichte-Geschichlichkeit*). Nuestra historia es muy distinta a la de Jesús. Vivimos otro contexto, hablamos otro lenguaje y pensamos desde otras categorías. Sólo accedemos al pasado mediante el relato que nos ha llegado, porque conocer los hechos del pasado es de poca relevancia para nosotros. “Ninguna historia se nos vuelve accesible más que por la tradición, ni comprensible más que por la interpretación”<sup>46</sup>. Esta estructura propia de toda historia está ya implícita en la redacción de los escritos neotestamentarios. La comunidad no transmite meros hechos pasados, sino que los *actualiza* al comunicar lo que ha interpretado sirviéndose de la predicación. En este sentido, no comunica el mensaje *de* Jesús, sino el mensaje *sobre* Jesús, invitando al lector a sumergirse en la cuestión del significado mismo de la predicación cristiana para dar paso a nuevos desarrollos en cada época. “Porque la historia no se hace históricamente importante por la tradición como tal, sino por la interpretación; la mera constatación de unos hechos no basta, sino que se necesita la comprensión de los acontecimientos del pasado, que se hicieron objetivos y se quedaron fijados en unos hechos (...) Tener simplemente conciencia

<sup>43</sup> Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 159.

<sup>44</sup> Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 160.

<sup>45</sup> Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 188.

<sup>46</sup> Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 162.

de la historia (*Historie*) que vamos arrastrando detrás de nosotros no le da todavía a ésta, en cuanto tal, ninguna significación histórica, aún cuando esté llena de maravillas y milagros (...) La historia (*Geschichte*) no posee una significación histórica más que en la medida en que, por sus cuestiones y sus respuestas, habla en nuestro tiempo presente, encontrando por tanto unos intérpretes que entiendan esas cuestiones y esas respuestas para nuestro tiempo y se las presenten. Así es como la cristiandad primitiva transmitió la historia (*Historie*) únicamente en el Kerygma<sup>47</sup>.

Con estas afirmaciones Käsemann no pretendió alejar la posibilidad de llegar al Jesús histórico, pero sí tomar en cuenta dos elementos importantes: *primero*, que el acceso al Jesús histórico lo encontramos a partir del mensaje cristiano; y *segundo*, ese mensaje antes de acercarnos, nos hace más complejo tal acceso, por la estructura cómo está escrito y el modo según los distintos escritores sagrados han comprendido el sentido de lo histórico y su transmisión<sup>48</sup>. En este sentido, los escritos neotestamentarios no nos dicen “como fue Jesús, él en sí mismo, sino en cuanto Señor de la comunidad que cree en él”<sup>49</sup>. El mero conocimiento, si se pudiera, de sus hechos, no nos garantizaría la fe en él, sino la interpretación de su mensaje. Es por ello que “solamente en la decisión de la fe o de la incredulidad es donde esa historia (*Geschichte*) fijada de la historia (*Historie*) de Jesús puede convertirse de nuevo en historia (*Geschichte*) viva. Pero ésta es la razón de que no sepamos nada de esa historia, a no ser a través del Kerygma de la comunidad. Por consiguiente, no podía ni debía prescindir de su fe pascual ni establecer una distinción entre el Señor terreno y el Señor elevado”<sup>50</sup>. La identidad viene así salvada, pero dentro de la aserción que reconoce lo irrelevante para la fe que representa la investigación del Jesús histórico, por las razones antes aludidas. Käsemann, en fuerte crítica a Bultmann, afirma que “la decisión de la comunidad primitiva no puede naturalmente llevarnos a suprimir el problema del Jesús terreno”<sup>51</sup>, a pesar de todos los problemas que esto implique,

---

<sup>47</sup> Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 164-165.

<sup>48</sup> “Ello no niega que hubiera un Jesús histórico. Pero reconoce que no podemos tener acceso a ese Jesús más que por medio del mensaje cristiano primitivo y que ese mensaje, lejos de abrirnos el precisamente ese acceso, nos pone obstáculos para llegar a él”. Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 166.

<sup>49</sup> Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 166.

<sup>50</sup> Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 167.

<sup>51</sup> Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 168.

porque “los evangelios refieren su Kerygma, sea cual fuere lo que se piensa de su origen, precisamente al Jesús terreno”. La razón es obvia: “porque al identificar al Señor rebajado con el Señor elevado la cristiandad primitiva manifiesta que no se siente capaz de describir su historia haciendo abstracción de su fe. Pero al mismo tiempo declara que no tiene la intención de sustituir la historia por un mito, de colocar a una criatura en lugar del nazareno”<sup>52</sup>.

El criterio postpascual que da sentido a la relectura de la vida histórica de Jesús por parte de la comunidad primitiva, lo encontramos en la *escatología*. Esta da sentido a los hechos históricos y sus narraciones, superando toda noción cronológica y temporal del *factum*, para introducirlo en una auténtica construcción teológica que ha penetrado la vida de la comunidad como su nuevo intérprete. En este sentido, Jesús puede ser llamado Señor o leído desde su filiación divina. El nacimiento de Jesús ya no es visto como un hecho más, sino como un acontecimiento salvífico por su trascendencia escatológica. Asimismo sucede con su muerte y Resurrección.

La *Formgeschichte* ha contribuido enormemente con el estudio de los textos neotestamentarios pero, a su vez, nos ha dejado con una incertidumbre aún mayor, como consecuencia de una obsesión que ha pretendido buscar la autenticidad de cualquier texto. La credibilidad de los textos sinópticos resulta problemática a la hora de buscar una autenticidad objetiva. En fin, son más las preguntas que van surgiendo de las posibles respuestas logradas con certeza<sup>53</sup>.

A pesar de todas las dificultades, sólo recurriendo a una adecuada recuperación del Jesús histórico podremos lograr un acercamiento más auténtico a la verdad expresada en el *Kerygma*. Este acercamiento al Jesús terreno significa, por una parte, que Jesús “no habría esbozado ninguna imagen del porvenir, sino que habría realizado lo que era necesario en el momento presente y habría colocado en el centro de su predicación, no ya a su persona, sino a su misión”<sup>54</sup>. Sería la comunidad la que reconociendo su misión, confiesa su persona como Mesías e Hijo de Dios. Por otra parte, “nuestro estudio nos ha llevado a percibir el carácter específico del Jesús terreno en su predicación y a comprender a partir de ella aquellos actos suyos que podemos conocer por otra parte y su destino”<sup>55</sup>. El problema es complejo pues no sabemos hasta qué punto Jesús se

<sup>52</sup> Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 168.

<sup>53</sup> Cfr. Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 177-179.

<sup>54</sup> Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 186.

<sup>55</sup> Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 186.

identificó con las esperanzas apocalípticas de su tiempo y con las de la comunidad. Sin embargo, recuperar al Jesús terreno a partir de su predicación nos revela un dato fundamental y central en la persona de Jesús, *la presencia del Reino que se abre camino en el mundo*, luchando contra el mal y exigiendo una decisión de fe que adhiriera a cada persona. Aunque no podamos decir con certeza cuántas y cuáles parábolas y palabras son auténticas de Jesús, la orientación escatológica que de su predicación se revela es obvia y se expresa con claridad en la noción del Reino, “porque efectivamente Jesús no vino a predicar unas cuantas verdades generales, religiosas o morales, sino a decir qué es lo que ocurre con la *basileia* que empieza a aparecer, esto es, que Dios se ha acercado a los hombres, en la gracia y en la exigencia. Jesús trajo y vivió la libertad de los hijos de Dios, que no pueden seguir siendo hijos ni gozar de libertad más que con la única condición de que vean en el Padre a su Señor”<sup>56</sup>.

Con su aporte, Käsemann advirtió tanto a los que creían posible reconstruir los datos históricos del Jesús terreno, como a los que optaban por negar tal posibilidad para refugiarse en el Cristo de la predicación, que ambas posturas eran erróneas. Su crítica a la postura de Bultmann provocó una llamada importante frente al riesgo de nuevos docetismos. Negar y desinteresarse del Jesús histórico “sería, no solamente desconocer o eliminar al estilo de los docetas aquella preocupación de la cristiandad primitiva por identificar al Señor elevado con el Señor rebajado, sino también dejarse escapar que existen por lo menos en la tradición sinóptica unos cuantos elementos que el historiador, si quiere seguir siendo realmente historiador, tiene que reconocer sencillamente como auténticos”<sup>57</sup>. Esta puerta abierta a la posibilidad real de encontrar palabras o dichos auténticos de Jesús, y no sólo sobre Jesús, provocó un nuevo giro en la investigación sobre el Jesús histórico y trajo un poco de optimismo frente a las conclusiones a las que había llegado la *old quest*.

Otro de los discípulos de Bultmann, *Günther Bornkamm* (1905-1990), atendió a este nuevo llamado y sostuvo, al igual que Käsemann, la relevancia que comporta la recuperación del Jesús histórico para la teología y la vida del creyente. Si bien es cierto que el Nuevo Testamento resume una pluralidad de testimonios sobre Jesús de Nazaret, ello no es indicio de escepticismo para la investigación, sino que comporta un gran reto que ha de derivar en una escucha atenta a aquellas personas que testimoniaron la vida y misión de Jesús. “De este

<sup>56</sup> Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 187.

<sup>57</sup> Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 188.

modo, dichos escritos siguen proclamando su palabra, en el hecho precisamente de responder con toda su pluralidad de voces a la pregunta no de quién *fue*, sino de quién *es* Jesús<sup>58</sup>. La crítica iniciada por los discípulos de Bultmann, comportó un cambio significativo en la orientación y el modo cómo se debía abordar la investigación del Jesús histórico, “lo cual significa hablar de aquél que no sólo está *en este libro*, sino – y ello, en el múltiple sentido de la palabra – *ante él*”<sup>59</sup>. La consecuencia de este giro la expresó Bornkamm de dos maneras, una subjetiva y otra objetiva. Si bien es cierto que cuando el problema es apreciado *subjetivamente* se llega a la conclusión necesaria que Jesús no es el autor de los evangelios, no es menos cierto, y con ello supera la posición de Bultmann, que visto *objetivamente* “cada una de las afirmaciones neotestamentarias ha de ser comprendida y medida por respecto a él”<sup>60</sup>, pues la medida y norma de todo *Kerygma* no deriva de la propia predicación e interpretación de la comunidad primitiva, sino del mismo Jesús histórico, y en el centro de su proclamación encontramos al Reino de Dios, como noción fundamental para comprender su misión y personalidad histórica, pues “el reino de Dios irrumpe ya con la palabra suya, con su actuar y su actitud en el mundo”<sup>61</sup>, revelando lo decisivo que era para Jesús la cercanía de Dios, dentro de la tensión dinámica propia del actuar divino, pues “el reino de Dios es futuro y presente a la par, no algo que se resuelva en el mero presente”<sup>62</sup>. Este nuevo punto de partida se fundamenta en la recuperación del mensaje del Jesús histórico como auténtico *evangelio* (Buena Noticia) que inspiró y dio forma al testimonio que de él luego darán los distintos *evangelios*. Sólo en esta continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, adquiere sentido y relevancia el texto neotestamentario, en cuanto es expresión de una fe en el Jesús terreno, el Jesús histórico que vivió, padeció y murió, y que

---

<sup>58</sup> Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1975, 156.

<sup>59</sup> Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, 19.

<sup>60</sup> Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, 20.

<sup>61</sup> Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, 23.

A partir de la p. 20 Bornkamm desarrolla la noción del Reino en Jesús y su relevancia.

<sup>62</sup> “Los pobres de la primera bienaventuranza no se hallan aún en el cielo, los que lloran no son todavía los rientes, de los hambrientos no se dice que miren su indigencia como saciedad (Lc 6, 20s; Mt 5, 3s). Las primeras peticiones del padrenuestro (Lc 11; Mt 6) presuponen la cruda y áspera realidad de que el nombre de Dios es escamecido y que su reino aún no está aquí. Pero, ni mucho menos, viene por ello Jesús a consolar en vistas a otro mundo distinto y mejor; porque el Dios venidero está ya ahora actuando y organizando sus planes”. Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, 24.

luego de la Resurrección es predicado por la comunidad primitiva bajo la estructura del testimonio y el sentido soteriológico de su misión. En abierta crítica al dualismo y el neodocetismo Bultmaniano, Bornkamm logra afirmar que “Jesús es el *Cristo*, el que trae la salvación. Pero este título de majestad designa al hombre histórico *Jesús*, y en consecuencia no lo sustituye por ninguna figura mítica”<sup>63</sup>.

### 2.2 Segunda perspectiva. El regreso al Jesús histórico: nueva búsqueda de las *ipsissima verba et facta Jesu*

La investigación de las fuentes se había centrado, hasta entonces, en el criterio de *desemejanza*, según el cual la autenticidad de una palabra, un hecho o un tema en la vida de Jesús viene confirmada al no derivarse ni del Judaísmo ni de la Iglesia primitiva. Aunque el criterio había sido aceptado por la mayoría de los exégetas, tenía un punto débil, se regía por el principio hermenéutico de la *originalidad absoluta*. Toda palabra auténtica pronunciada por Jesús tenía que ser absolutamente original. La consecuencia era obvia: se abría una brecha que negaba la continuidad real entre Jesús y el Judaísmo<sup>64</sup>. Con esta crítica metodológica Joachim Jeremías (1900-1979) iniciaba una nueva perspectiva en la investigación del Jesús histórico, que permitía superar el hondo dualismo y neodocetismo que había alcanzado su máxima expresión con Bultmann. Según Jeremías, “el origen del cristianismo no está en el Kerygma (no son las

---

<sup>63</sup> Continúa el texto: “La vinculación y unificación de ambas palabras, un nombre humano-terreno (Jesús), junto con un nombre de majestad divina que rompe las fronteras de un ser humano histórico y los límites de un entonces y un allí pretéritos, forma parte desde aquel momento del mensaje cristiano y, a la par, desde la antigüedad hasta nuestros mismos días, viene a ser piedra de extrañeza y contradicción”. Bornkamm G, *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, 34.

<sup>64</sup> Al referirse al criterio de *desemejanza*, Jeremías sostiene que “tiene un punto débil: la comparación que hace de las palabras de Jesús con las ideas religiosas del judaísmo palestinese y de la Iglesia primitiva se basa unilateralmente en el principio de la originalidad. Y, en consecuencia, abarca sólo en parte las palabras de Jesús que deben considerarse como primitivas. Todos los casos en los que Jesús recoge material ya existente, ya sean ideas apocalípticas o proverbios del judaísmo tardío o expresiones corrientes en el medio ambiente en que vivía Jesús; todo ese se escapa a través de la red. Y también se escapan los casos en que la iglesia primitiva transmitió inmutablemente palabras de Jesús, como la invocación de ‘*abba*’ con que Jesús se dirigía a Dios”. En fin, termina Jeremías

experiencias de pascua que los discípulos tuvieron), sino que el origen del cristianismo es un acontecimiento histórico, a saber, la aparición del hombre Jesús de Nazaret, que fue crucificado por Poncio Pilato, y el mensaje de este Jesús de Nazaret<sup>65</sup>. Se pasaba de una investigación que se había centrado en las palabras que la comunidad primitiva había transmitido *sobre* Jesús, a las palabras y mensaje *de* Jesús de Nazaret, pronunciadas y creídas por él. Con esta nueva perspectiva se superaban dos creencias hasta entonces dominantes en las primeras etapas de la investigación. Por una parte, que los evangelios no son biografías que servían de fuentes para redactar una vida de Jesús; por otra parte, que los relatos evangélicos son expresiones de fe de la comunidad y están al servicio del testimonio dado por ella. Esto no significa que el *Kerygma* esté al origen del cristianismo como una especie de realidad que no encuentre su sentido y referencia en las propias palabras y los hechos de Jesús de Nazaret, como expresión del acontecimiento histórico de la revelación de Dios en Jesús<sup>66</sup>. Por ello, será urgente para Jeremías la recuperación del Jesús histórico, pero a partir de su *predicación*. Sólo en su propia predicación podemos descubrir la *pretensión* que tuvo Jesús realmente, lo que él creyó y esperó, revelando así la conciencia que tenía de su misión y su persona, y el carácter histórico-escatológico de su mensaje<sup>67</sup>.

Esta pretensión histórica queda contenida en la palabra *Abba* como *ipssisima vox Iesu*<sup>68</sup>, que revela tanto una relación filial única y particular con

---

afirmando que este criterio: “mengua y deforma el hecho histórico, porque desatiende una realidad: la continuidad entre Jesús y el judaísmo”. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca, 1993, 14-15.

<sup>65</sup> Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1989, 205-206.

<sup>66</sup> “Tenemos que recorrer incesantemente este camino hacia el Jesús histórico y hacia su predicación (...). Todos tenemos que saber quién fue el Jesús histórico y cuál fue su predicación. No podemos eliminar el escándalo de la encarnación, del hecho de que el Verbo se hiciera carne”. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 207-208. También en la pág. 207 había afirmado: “tenemos que volver al Jesús histórico y a su predicación. No podemos pasar indiferentes junto a él”.

<sup>67</sup> Cfr. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 210.

<sup>68</sup> “El que reconozca únicamente el hecho (y no sé cómo alguien podría negarlo) de que la palabra *abba* es *ipssisima vox Iesu*, ese tal, si entiende bien la palabra y no la desvirtúa, se encuentra ante la pretensión que Jesús tenía de su propia majestad”. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 212.

Dios, como “la pretensión que Jesús tenía de obrar como representante y plenipotenciario de Dios”<sup>69</sup>. Esto significa que “toda la predicación de Jesús estaba sustentada por el conocimiento de la futura intervención de Dios en la historia, el conocimiento de la crisis que se avecinaba, el juicio de Dios, y la importancia que tenía el que, dentro de ese marco, anunciase él la irrupción presente del reinado de Dios. Se ha visto que Jesús no era el rabbi judío, el maestro de sabiduría o el profeta. Sino que su mensaje acerca de Dios (que hacía ya partícipes de la salvación a los menospreciados, a los maltratados, a los desesperanzados) contradecía a toda la religiosidad de su época: más aún, significaba el final del judaísmo”<sup>70</sup>. En este sentido, la relevancia del Jesús histórico consiste en redescubrir la revelación misma de Dios en Jesús, ver detrás de cada palabra y hecho de Jesús una *pretensión particular y única* que plantea cuestiones fundamentales a los contenidos de la fe. En fin, “esta pretensión de majestad es el comienzo del cristianismo” y por ello, el estudio del Jesús histórico es “*la tarea central de la investigación acerca del nuevo testamento*”<sup>71</sup>.

¿Cómo queda entonces el status del *Kerygma*, de la predicación de la Iglesia primitiva? Si bien es cierto que esta nueva perspectiva en la investigación sitúa al Jesús histórico como problema fundamental y tarea central del cristianismo y la fe, también es cierto que no pretende negar el *Kerygma*, pues tanto absolutizar al Jesús terreno sería un ebionitismo, como absolutizar al *Kerygma* desembocaría en un docetismo<sup>72</sup>. La relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe se explica a partir de la tensión propia que surge entre el llamado y la respuesta. La predicación de la Iglesia primitiva es respuesta al llamado de Dios, es testimonio de fe y expresión de una creencia y un seguimiento. Sólo en este sentido se puede entender que Jesús de Nazaret, en su mensaje y predicación, es la *norma y medida*, el criterio fundamental de toda expresión posterior de la fe<sup>73</sup>. La recuperación del Jesús histórico implica distinguir entre el concepto de revelación y el de *Kerygma*. Los evangelios dan testimonio de la revelación, más no son la revelación misma. En este mismo sentido se afirma

<sup>69</sup> Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 212.

<sup>70</sup> Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 210.

<sup>71</sup> Cfr. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 212.

<sup>72</sup> Cfr. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 213.

<sup>73</sup> “Lo decisivo es el llamado, no la respuesta. El multiforme testimonio de la fe de la comunidad primitiva, el testimonio de Pablo, el testimonio de Juan, el testimonio de la Carta a los hebreos, deben medirse por la norma de la predicación de Jesús”. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 214.

que la Iglesia, mediante su predicación, da testimonio de la revelación, del Jesús crucificado (Gál 3,1; 1 Cor 2,2), más no está por encima de él, que es su Señor<sup>74</sup>, porque sólo él es el criterio y norma de la revelación, la medida y fuente de la predicación.

La teología de Jeremías no pretende una recuperación formal de las palabras y hechos de Jesús, sino aquellos contenidos históricos expresados en dichas palabras y hechos que revelan su auténtica y real pretensión. Por ejemplo, la paternidad de Dios, expresada con el término *Abba* no sólo dice de la forma de la relación que Jesús tenía con Dios, sino que nos remite a los contenidos históricos concretos de esa relación que se constituyen en el tema central de toda su predicación: la cuestión del *Reino de Dios*<sup>75</sup>. La noción del Reino es siempre dinámica, antes que espacial o estática. Se refiere al modo de ejercer la autoridad y gobernar. Es un término relacional que “designa la soberanía de Dios *in actu*, en primer lugar, en contraste con la soberanía del rey terreno, y luego también en contraste con toda soberanía en el cielo y en la tierra”<sup>76</sup>. Es Dios el sujeto del Reino y quien lo realiza mediante su acción de justicia soberana. Para el judaísmo este Reino denota dos realidades, una presente que ha comenzado y otra futura que será definitiva (Dn 4,31; 2,44)<sup>77</sup>. El mismo Jesús usó esta expresión en sentido escatológico<sup>78</sup>, pensando en un juicio final que precedería la irrupción definitiva del Reino de Dios. En las palabras y hechos de Jesús la expresión Reino de Dios significa que Dios viene y está cerca, en perfecta consonancia con la apocalíptica. La novedad, según Jeremías, radica en haber convertido dicha expresión en el *tema central* de su mensaje y praxis<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> “Tan sólo el Hijo del hombre y su palabra pueden dar autoridad a la predicación. Nadie más y nada más”. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 214.

<sup>75</sup> Cfr. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 119ss.

<sup>76</sup> Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 121-122.

<sup>77</sup> “El judaísmo antiguo confiesa a Dios como el rey cuyo reinado, en el eón presente, se extiende sólo sobre Israel, pero que al fin de los tiempos ha de ser reconocido por todas las naciones”. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 123.

<sup>78</sup> “En ninguna palabra de Jesús, la *basileia* significa el reinado duradero de Dios sobre Israel en este eón (...). Lejos de eso, la *basileia* se entiende siempre en sentido escatológico; designa el tiempo de salvación, la consumación del mundo, la restauración de la comunión – que había quedado destruida- entre Dios y el hombre. En todo ello, Jesús enlaza principalmente con Dan 2,44, según el cual el Dios del cielo erigirá un reino eterno y con Dan 7,27, texto según el cual al pueblo de los santos del Altísimo se le dará el reino (véase Lc 12,32)”. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 125-126.

<sup>79</sup> Cfr. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 127.

Ahora bien, más allá de esta novedad de forma, encontramos otra de contenido, y que expresa la relevancia del Jesús histórico. El Reino pronunciado y practicado por Jesús habla de rostros concretos, de destinatarios de la acción de Dios en esta historia presente. Lo novedoso, según Jeremías, radica en el escándalo que representaban los *destinatarios* de su mensaje, los *pobres*<sup>80</sup>, los *pecadores*<sup>81</sup>, los *publicanos* (Mt 21,31; Lc 18,11). Estos destinatarios preferenciales en su praxis histórica o “seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima: los *'amme ha'araç*, los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia *religiosa* y su comportamiento *moral* les cerraban, según la convicción de la época, la puerta de acceso a la salvación”<sup>82</sup>. Estos destinatarios son aquellos a los que Jesús invita al banquete de la salvación, al banquete divino. A estos pecadores y rechazados por la sociedad y la religión les ofrece el perdón de los pecados mediante palabras y acciones que producían gran escándalo entre los fieles observadores de la ley.

Un hecho constante a considerar en la praxis de Jesús que expresa el escándalo que producían sus acciones, se encuentra en las diversas escenas que giran en torno a las comidas. Estas eran expresión de reconocimiento y respeto por las personas invitadas. Significaban una oferta de paz, fraternidad y perdón. Aquellos valores que Dios, su Padre, les había enseñado, y que ahora él enseñaba a sus discípulos mediante gestos, oraciones (Padre Nuestro) y acciones (banquetes) concretas e históricas. El Reino para Jesús se abre a aquellos que son capaces de reconocer a Dios como Padre y vivir filialmente la fraternidad con los demás. El amor del Padre se dirige a aquellos despreciados y rechazados por la sociedad y la moral de la época. Sin embargo, aunque el perdón de los pecados era posible mediante el arrepentimiento, y con ello la restitución de las relaciones con Dios, éste era concebido como una oferta que estaba condicionada por la penitencia, mientras que para Jesús se fundamentaba en la misericordia gratuita de Dios, como acontecimiento salvífico. Este es el gran escándalo del

---

<sup>80</sup> “La oferta de salvación que Jesús hace a los pobres resulta sumamente escandalosa”. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 133.

<sup>81</sup> “Cuando los evangelios hablan de los *pecadores* se refieren no sólo a las personas de mala conducta, sino también a las que ejercen profesiones que se tienen por viles”. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 134.

<sup>82</sup> Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 137. Jeremías aclara la distinción en el uso de la palabra *pobre* según aparece en Lucas, quien la piensa desde la opresión exterior, y en Mateo, que acentúa la necesidad interior de la persona. p. 138.

mensaje de Jesús frente a sus contemporáneos más reservados y piadosos<sup>83</sup>. Dios parece querer más a estos pobres y pecadores despreciados, que a los piadosos y cumplidores de la ley. Es por ello que Jesús no sólo habla de un Dios que es Padre, “sino que pretende actuar como representante de Dios. En su predicación se actualiza el amor de Dios hacia los pobres”<sup>84</sup>. Esta pretensión remite directamente a la figura histórica de Jesús de Nazaret, a su predicación y praxis, a su fe en Dios y su entrega fraterna a los pecadores. De ahí la relevancia de esta recuperación, no sólo formal, sino de contenidos, del Jesús histórico para la teología y la vida del creyente.

### 3. La tercera investigación (*the third quest*): 1970/1980 hasta la actualidad

#### 3.1 *La revisión de las perspectivas: Jesús en el Judaísmo. La recuperación del Jesús judío a partir de escritores judíos en el siglo XX.*

A lo largo del siglo XX comenzó a desarrollarse un nuevo interés por la figura histórica de Jesús por parte de investigadores judíos<sup>85</sup>, tales como Joseph Klausner, C.G. Montefiore, Schalom Ben-Chorim, Paul Winter, Geza Vermes y David Flusser, entre otros. Con este nuevo interés se abre una novedosa perspectiva que pretende la recuperación de la imagen judía de Jesús, o un *Jesús en el Judaísmo*, que busca conocer su contexto histórico vital y doctrina religiosa como judío de la Palestina del I siglo. Esta nueva perspectiva logra romper con el criterio de desemejanza u originalidad absoluta, que había inspirado a la hermenéutica bíblica de la *New quest*, y que concebía a un *Jesús fuera del Judaísmo* o antijudío, al buscar la autenticidad de sus palabras y hechos en todo

<sup>83</sup> Cfr. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 145.

<sup>84</sup> Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 146.

<sup>85</sup> Entre las obras que más se destacan podemos señalar a: **Klausner J.**, *Jesus of Nazaret. His life, times and teachings*, New York, 1929 (*Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Buenos Aires, 1971 y Barcelona, 1989 y 1991); **Montefiore C.G.**, *Some elements in the religious teaching of Jesus*, London, 1910, “The significance of Jesus for his own age” en *Hibbert Journal* vol. X (1911-12), “The originality of Jesus” en *Hibbert Journal* vol. XXVIII (1929), “What a Jew thinks about Jesus” en *Hibbert Journal* vol. XXXIII (1934-35); **Ben-Chorim S.**, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München, 1976 (Trad. *Brother Jesus. The Nazarene through jewish eyes*, London, 2001); **Winter P.**, *El proceso a Jesús*, Barcelona, 1983; **Vermes G.**, *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels*, London, 1973 (*Jesús, el judío*, Barcelona, 1977), *Jesus and the world of Judaism*, Philadelphia, 1983, *The religion of Jesus the Jew*, Minneapolis, 1992 (*La*

lo que contrastara con el judaísmo de su época y el cristianismo primitivo. En el fondo mantenían un falso anhelo por encontrar a un Jesús absolutamente original.

*Joseph Klausner* (1874-1958) fue pionero en este nuevo interés por la investigación del Jesús histórico con su clásica obra *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas* (Cfr. nota no. 85), publicada por primera vez en 1922. Su Tesis es muy clara e iluminadora: "si no hubiera habido en la enseñanza de Jesús algo contrario a la visión del mundo de Israel, de ella no podría haber surgido una nueva doctrina tan irreconciliable con el espíritu del judaísmo"<sup>86</sup>. Su argumento lo funda sobre dos presupuestos históricamente constatables: Por una parte, Jesús nació, vivió y murió en Israel siendo judío; por otra, los discípulos se alejaron de Israel y fueron rechazados por los sectores judíos más poderosos, provocando el nacimiento del cristianismo<sup>87</sup>. El interés de Klausner marcará el horizonte de la nueva perspectiva y el método de la investigación sobre el Jesús histórico, sembrando los nuevos problemas e intereses que, a partir de los años 70' y 80', inspirará y asumirá la llamada *Third quest*<sup>88</sup>. Este nuevo punto de partida metodológico de Klausner asume la descripción de la época de Jesús, de su ambiente judío y sus enseñanzas en continuidad o posible oposición al judaísmo de su época<sup>89</sup>. Su investigación no pretende demostrar superioridad alguna del judaísmo o del cristianismo, sino el reconocimiento de lo propio y diferente de cada una, y el papel del judaísmo en la época de Jesús de cara al nacimiento del cristianismo<sup>90</sup>, con la intención de lograr "una idea más cierta del Jesús *histórico*,

---

*religión de Jesús, el judío*, Barcelona, 1995); **Flusser D.**, *Jesus in Selbstzeugnissen*, Hamburg, 1968 (*Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid, 1975), *Das Christentum, eine jüdische Religion*, München, 1990 (*El cristianismo, una religión judía*, Barcelona, 1995).

<sup>86</sup> Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 9-10.

<sup>87</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 9.

<sup>88</sup> La expresión *Third quest* fue usada por primera vez en: Neil S. – Wright T., *The interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford, 1988, 379-403.

<sup>89</sup> "Este es el problema más importante (aunque no el único) que trataremos de resolver en este libro. Mediante una descripción completa de la época de Jesús y de su ambiente judío (en primer lugar), y (en segundo término) a través de la descripción de su vida y enseñanzas (que, como en el caso de cualquier gran iniciador, son una y la misma cosa), alcanzaremos una idea clara de lo que había en él del judaísmo primitivo y del de su tiempo y, probablemente, sobre lo que en él se oponía al judaísmo de su época y al de las generaciones pasadas y futuras de Israel". Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 10.

<sup>90</sup> "El hecho de que el judaísmo haya dado origen al cristianismo prueba que el último se asemeja mucho al primero, pero el hecho de que el judaísmo nunca se transformara

igualmente alejada de los dogmas cristianos y judío, que sea objetiva y científica de todos los modos posibles, que al mismo tiempo proporcione una visión de esta enseñanza semejante a las del judaísmo pero también muy alejada de ellas<sup>91</sup>.

Esta nueva orientación en la perspectiva de la investigación sobre el Jesús histórico se debe en parte a la recuperación de las fuentes hebreas, griegas, latinas, apócrifas y canónicas de las que hace uso Klausner. El estudio comparativo de estas fuentes busca lo realmente histórico, antes que lo mítico o legendario, para clarificar las posibles confusiones que puedan presentarse. Por ejemplo, el Talmud habla de Jesús como un pecador, un hijo nacido de una unión regular y un mago que obraba prodigios, mientras que los Evangelios lo presentan como un maestro, nacido de una virgen, que obraba signos y prodigios por la fuerza del Espíritu Santo<sup>92</sup>. Al comparar las distintas fuentes surgen algunas confusiones, como la del origen ilegítimo de Jesús, según fue registrado en el *Talmud* en los días de los *amoraim*. Se decía que Myriam (=María), la madre de Jesús, había sido abandonada por su marido, José, por haber sido adúltera, y a Jesús se le llamaba Ben ha-Pantera, que significaba hijo de la Pantera. Se confundía el nombre del abuelo de Jesús y padre de José, Panther, con el de un soldado romano llamado Pantheras (Πανθηρας). A Jesús se le atribuyó el nombre de Ben ha-Pantera como burla frente al otro nombre de Hijo de la Virgen (υιός της Παρθενου), que los cristianos usaban con frecuencia<sup>93</sup>. De esta confusión se dedujo que María había cometido adulterio con un soldado romano dando origen al nacimiento de Jesús. Klausner va identificando los distintos datos que aparecen en la tradición judía sobre Jesús, y con gran maestría y objetividad los va depurando de talantes apologéticos y dogmáticos, para lograr identificar aquellos elementos que hablen del Jesús histórico. De estas primeras fuentes llega a la conclusión de que su nombre fue realmente *Ieshua* (Jesús) de Nazaret, y que era considerado como alguien quien practicó la hechicería y la seducción, que se burló de los sabios y tenía cinco discípulos, que no vino a abrogar a la ley y que fue colgado en un madero (crucificado) como falso maestro y seductor, en

---

en cristianismo y siguiera su propio camino testimonia de modo notable que en muchos aspectos ambas doctrinas se difieren. Sólo resta mostrar en qué se parecen y en qué se diferencian, sin discutir en absoluto si tales diferencias constituyen o no desventajas". Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 10.

<sup>91</sup> Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 11.

<sup>92</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 19.

<sup>93</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 22-24.

la víspera de Pascua<sup>94</sup>. Asimismo niega el origen ilegítimo de Jesús y la descalificación de adúltera referida a su madre.

De las fuentes griegas y latinas Klausner obtiene otros datos. Encuentra que en las obras *Antigüedades de los judíos* y *Guerras de los judíos* de Flavio Josefo aparecen sólo dos textos que hablan de Jesús, describiéndolo como un maestro, un hombre sabio, un buen hombre, hacedor de prodigios, que atrajo a muchos judíos y griegos, y que fue condenado por Poncio Pilato. No acepta, sin embargo, la autenticidad del otro texto de Josefo en el que denomina a Jesús como el Mesías. En otra fuente extra bíblica como los *Anales* de Tácito, se habla de un Mesías o Cristo condenado a muerte por Poncio Pilato. Más que una autodenominación del propio Jesús, es un término de referencia que fue usado y se hizo popular en el transcurso de los primeros 15-20 años después de la muerte de Jesús. El estudio de estas fuentes no cristianas le permite a Klausner concluir: "que en Judea vivió un judío de nombre Jesús llamado el Cristo, el *Ungido*, que realizó milagros y enseñó al pueblo, que fue muerto por Poncio Pilato a instigación de los judíos, que tuvo un hermano de nombre Jacobo, ajusticiado por el sumo sacerdote Anás, hijo de Anás; que Jesús dio origen a una secta particular denominada cristianismo, que en Roma hubo una comunidad de esta secta cincuenta años después de la muerte del Maestro, y por causa de ella los judíos fueron expulsados de Roma; finalmente, que desde la época de Nerón la secta se expandió grandemente, consideraba a Jesús como divino y sufrió una severa persecución"<sup>95</sup>. De las fuentes cristianas Klausner admite la historicidad de los evangelios Sinópticos y su enfrentamiento con el judaísmo farisaico de la época, pero son dos los argumentos que le crean problema por razones históricas: *primero*, que los judíos no podían aceptar a Jesús como Mesías, aunque él se pudo haber entendido así; y *segundo*, que tampoco podían aceptar a su doctrina como una vía de redención. A partir de estos datos iniciales, Klausner comienza su estudio de la figura histórica de Jesús en el marco de su autocomprensión y la posible comprensión que tuvo el pueblo judío de su persona y mensaje.

En medio de un contexto político en decadencia, una situación económica frágil, unas autoridades religiosas y políticas corruptas, el formalismo legal farisaico antes que moral, y la presencia del para entonces anciano Hillel, hombre de gran ética y virtud, Klausner sitúa a Jesús, inspirado por el entusiasmo popular de una nación que expresaba sus esperanzas mesiánicas en torno a sus

---

<sup>94</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 44.

<sup>95</sup> Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 59.

expectativas del futuro inminente de Dios mediante la creencia del Reino de los cielos (=Dios) y el juicio final. La situación de la época de Jesús desdecía de la fe más noble y la auténtica moralidad, y negaba el verdadero reconocimiento de los *am ha-arets*, el pueblo común, los pequeños aldeanos que tenían una gran fe y devoción por lo religioso y sagrado. Estos pequeños y olvidados se interesaban por las leyes morales más que por las ceremoniales, y atendían a la voz de los profetas populares que creían en el mundo por venir, en la recompensa futura, en la instauración del Reino de Dios, en la edad mesiánica y el día del juicio. Estas eran las expectativas y esperanzas populares durante la época de Jesús, quien les dio una forma histórica única y peculiar con su vida ejemplar y sus sabias enseñanzas<sup>96</sup>.

El pueblo veía en Jesús a un "galileo caminante, que enseñaba un alto ideal ético valiéndose de parábolas atractivas, y además realizaba milagros y curaba a los enfermos"<sup>97</sup>. Pero, ¿cómo se comprendía Jesús, a sí mismo, en medio de aquél contexto? Jesús se llamó a sí mismo *Bar-nasha*, *Hijo del Hombre*, que en su uso cotidiano sólo significaba *hombre, yo o carne y sangre*, para distinguirse de los ángeles y las bestias. Dicha expresión aludía al título mediante el cual se referían para hablar del Mesías en la época previa a Jesús. Sin embargo, el uso que Jesús hacía de este título podía tener dos connotaciones importantes. Por una parte, se refería simplemente a un hombre corriente, pero por otra, señalaba a un profeta o al mesías esperado (en relación con el libro de Daniel y el de Henoch), a un hijo del hombre que vendría y asumiría, como Mesías, el

---

<sup>96</sup> "La imaginación popular encontraba satisfacción en estas promesas: esperaba que las cumpliera alguna gran figura humana que obraría maravillas y redimiría de la esclavitud y la desgracia a los judíos y a todo el mundo, por medio de sus poderes sobrenaturales. Este nacionalismo imaginativo era todo lo que quedaba en los corazones de las gentes sencillas, de los humildes de la tierra, grandes en la fe pero pequeños en los hechos. Las condiciones políticas degradadas, la esclavitud en el hogar y la dispersión en el extranjero, provocaron una grieta en la esperanza mesiánica (que era esencialmente nacionalista: la moral asociada a ella (el reino de los cielos en el sentido de gobierno de derecho decisivo) adquirió, por una parte, una tendencia universalista y, por la otra, una proclividad individualista (que apuntaba a la esperanza humana de que, en el mundo por venir, el individuo sería recompensado por sus buenos y malos hechos) (...). De este círculo de los 'humildes de la tierra' surgió Jesús de Nazaret; en él todos estos confusos fermentos recibieron una expresión única y poderosa". Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 220.

<sup>97</sup> Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 250.

reinado eterno<sup>98</sup>. Asimismo los prodigios y curaciones coincidían con la era mesiánica tan esperada. Su actitud se fue tornando peligrosa para ciertos sectores del judaísmo.

Sus curaciones en día sábado no estaban prohibidas por el Talmud, pues la salvación de una vida humana estaba por encima de las leyes del Shabat, como lo explica Klausner. El problema consistía en el uso que hacía Jesús de las curaciones en el día sábado, sin considerar cada caso o enfermedad, pues no todas tenían que curarse en el momento, sino que podían esperar, según la gravedad del caso. Esto aceleró la indignación y el distanciamiento de los fariseos<sup>99</sup>. Otro hecho que lo fue distanciando de las autoridades y los fariseos, fue su actitud frente al perdón de los pecados, a partir de su trato con los publicanos y pecadores. Los fariseos vieron en ello un acto de blasfemia, pues sólo Dios podía perdonar los pecados<sup>100</sup>.

Una vez que fue expulsado de Nazaret, luego de su predicación en la sinagoga donde leyó el texto de Is 61, comenzó a decir que el Hijo del hombre no tenía hogar ni donde recostar su cabeza. Era un caminante en tierra extranjera, un itinerante. Es ahí cuando surge la pregunta: ¿qué dicen los hombres de mí?, y ustedes ¿quién dicen que soy yo? A lo que siguieron sus enseñanzas sobre la necesidad de sufrir y morir. La idea de un mesías ajusticiado era incomprensible para la época, según Klausner<sup>101</sup>. Is 53 se refería a la nación, antes que a un ser individual. Ningún judío podía aceptar a un maldito de Dios crucificado. En Jesús existía la creencia de que el Hijo del hombre debía sufrir y, de este modo, el Mesías vendría y se manifestaría. Al avanzar hacia Jerusalén Jesús se consideró a sí mismo como un Justo<sup>102</sup> que predicaba el arrepentimiento y el perdón, y cuya acción pública provocaría la venida del Mesías y la irrupción del Reino de Dios.

Jesús, como judío de su época, tenía una profunda convicción religiosa de la acción de Dios mediante su provocación histórica, pues era el tiempo del Mesías, y el Hijo del Hombre debía hacer lo debido para que Dios actuara y liberara a su pueblo, haciendo presente, de manera definitiva, al esperado Reino de los cielos. Esta creencia, tan alejada de la racionalidad de un hombre del

---

<sup>98</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 248-249.

<sup>99</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 272-273.

<sup>100</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 271.

<sup>101</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 297-298.

<sup>102</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 305.

siglo XX, estaba en perfecta consonancia con lo escrito en el libro de Daniel y el de Henoch, y era la creencia de Jesús de Nazaret, que enmarcaría el contexto de su autocomprensión<sup>103</sup>. A partir de esta conciencia Jesús fue capaz, en la tradición de Jeremías 7,2, de echar a los mercaderes del Templo y denunciarlos como ladrones. Para los que venían de pueblos y aldeas este hecho representaba un escándalo. Con este acto Jesús ganó la aprobación del pueblo y el rechazo de los sacerdotes<sup>104</sup>. Ocurría un desplazamiento de los oponentes de Jesús. Se pasaba de los fariseos, como figuras centrales de su oposición, a los sacerdotes y saduceos, quienes rechazaban su acción en las áreas del Templo, su réplica sobre la Ley de Moisés, la Resurrección, su actitud con los publicanos y pecadores, y consideraban hechicerías sus milagros y prodigios. Sin embargo, "él era uno de ellos: su firme creencia en el día del juicio y en la resurrección, en la edad mesiánica y en el reino de los cielos, era distintivamente farisaica; él no enseñó nada que, según las reglas de los fariseos, lo hiciera criminalmente culpable"<sup>105</sup>.

El proceso a Jesús pasaba ahora a manos de los saduceos y betosianos, partido al que pertenecía el sumo sacerdote. Ellos no podían soportar su proclamación de Mesías, ni la incitación a un tumulto dentro de las áreas del Templo<sup>106</sup>. Los saduceos se oponían a las ideas mesiánicas de la época, por miedo a ocasionar una revuelta política. Por ello, Caifás ordenó su arresto

---

<sup>103</sup> "En Jerusalén, la mayor y más santa de las ciudades de su pueblo, y en la fiesta de Pascua, el día de la redención (...) cuando se congregaban en esa ciudad peregrinos judíos de todos los extremos de la tierra allí, entonces Jesús proclamaría su llamado al arrepentimiento y a las buenas obras, anunciando que el Mesías había llegado... que *él mismo* era el Mesías, y que el precursor Elías ya había estado entre ellos en la persona de Juan el Bautista. Sus palabras habrían de producir el efecto buscado: todo el pueblo se arrepentiría. Luego vendrían tiempos difíciles, los días de los 'tormentos del Mesías' que sufrirían el Mesías y el pueblo por igual. Pero Dios obraría signos y maravillas: Roma sería derribada, 'no con mano', sino con ayuda divina; Jesús sería el 'Hijo del Hombre', vendría en las nubes del cielo, juzgaría a las doce tribus a la diestra de Dios y, con sus doce discípulos, juzgaría a las doce tribus de Israel. Con nuestra educación occidental del siglo veinte, una idea semejante nos resulta difícil de aprehender y creer; pero a Jesús, un hijo del Oriente de hace diecinueve siglos, visionario e inmutable creyente en Dios, esa creencia no le era más inconcebible que las leyes a los autores del *Libro de Henoch* y del *Libro de Daniel*". Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 311.

<sup>104</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 312-313.

<sup>105</sup> Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 335.

<sup>106</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 335-336.

inmediatamente y el Sanedrín sesionó de noche, lo que era ilegal, llevándolo a la crucifixión en la víspera del Shabat y de la Pascua.

Klausner descubre a un Jesús cercano al Judaísmo, tanto profético como farisaico. “Jesús era un judío, y judío siguió siendo hasta su último aliento. Su único propósito fue implantar entre los hombres de su pueblo la idea de la venida del Mesías y, mediante el arrepentimiento y las buenas obras, acelerar el fin”<sup>107</sup>. En este contexto, entiende Klausner que el judaísmo de Jesús había producido una ruptura desde adentro, fruto de la influencia del judaísmo farisaico y del profético, para vitalizarlo a partir de principios morales tan sublimes que lo transformarían en algo opuesto y totalmente distinto al judaísmo (un no-judaísmo), sostenido por la doctrina de Jesús. Por ello, el mismo judaísmo tuvo que apartarlo por miedo a ser sustituido de manera absoluta<sup>108</sup>. La razón de esta visión del judaísmo la encuentra Klausner en la idea que Jesús tenía de Dios. Si bien es cierto que para el judaísmo Dios era bueno y misericordioso, ésta estaba precedida por la justicia. Es decir, que la experiencia colectiva y nacional (de la justicia) estaba por encima de la conciencia moral individual y personal (de la misericordia). Esta inversión produjo gran incomodidad entre sacerdotes y saduceos.

La novedad de Jesús consistió en ser un gran maestro de moral, que antes de dirigirse a la situación política general de la nación como otros profetas, se enfrentó a los propios fariseos y sacerdotes. El problema fundamental consistía en que la predicación de su doctrina ética estaba descartando un elemento fundamental del judaísmo, su *sentido nacional* y no sólo personal. En palabras de Klausner: “Jesús descartó todos los requerimientos de la vida nacional. No se trata de que los relegara a su esfera separada en la vida de la nación. Los ignoró por completo. En su lugar estableció solamente un sistema ético-religioso ligado con su concepción de la Divinidad. En el mismo momento, anuló el judaísmo como fuerza vital de la nación judía, y también a la nación como tal. Pues una religión que posee solamente una cierta concepción de Dios y una moral aceptable para toda la humanidad, no pertenece a ninguna nación en especial”<sup>109</sup>. Este fue el gran escándalo y lo que explica, a la vez, su originalidad, fundamentada en la espera mesiánica y en la proximidad del Reino de los cielos<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 368.

<sup>108</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 376.

<sup>109</sup> Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 390.

<sup>110</sup> “La ética de Jesús, no obstante, se funda en la naturaleza especial de su creencia en el día del juicio y en el reino de los cielos (los ‘días del Mesías’). Sólo después de que

El fin del mundo no es entendido por Jesús como el final de la historia, sino como la *nueva creación*, producida por Dios, en la que no habrá más pobres y tendrá sentido la distribución de los bienes, la abstención del matrimonio, el olvido de la familia y la opción por la perla preciosa. Estas ideas eran ajenas, en cierto modo al judaísmo, que no podía asociar la figura del Mesías con la divinidad, ni le atribuía un papel fundamental en la redención de la humanidad, ni lo veía como el intermediario entre Dios y los hombres. De ahí la imposibilidad de que los judíos lo aceptasen<sup>111</sup>. Así se explica la novedad del cristianismo naciente a partir de un proceso de ruptura y discontinuidad surgido desde adentro del mismo judaísmo.

Si bien es cierto que Jesús se consideraba como un hombre normal, también es cierto que manifestaba creerse el Mesías por venir<sup>112</sup>. Sin embargo, concluye Klausner, "Jesús, para el pueblo judío, es un *gran maestro de moral y un artista de la parábola*. Es el moralista por excelencia, para quien, en la vida religiosa, la moralidad lo significa todo"<sup>113</sup>. Esta es su originalidad, que si bien expresa su continuidad con el judaísmo, también marca su discontinuidad y novedad absoluta. Es por ello que esta nueva perspectiva abierta en la investigación sobre el Jesús histórico enmarcará a Jesús en el Judaísmo de su época aunque más allá del propio Judaísmo, buscando los posibles elementos de ruptura que permitieron, luego, el nacimiento del cristianismo.

Otro de los grandes autores judíos que enrumbaron esta nueva perspectiva fue Geza Vermes (1924- ) con su trilogía: *Jesús el judío*, *Jesús y el mundo del Judaísmo*, y *La religión de Jesús el judío*<sup>114</sup>. Su tesis, en continuidad con Klausner, sostiene que la causa de su muerte ha de encontrarse en el siguiente razonamiento: haber provocado un conflicto entre los mercaderes al derribar sus mesas (acción inadecuada) en las áreas pertenecientes al Templo (lugar inadecuado), lo que causó el malestar de los sacerdotes en medio de la Pascua por temer una conmoción social como respuesta a la espera popular en la manifestación del Mesías (momento inadecuado)<sup>115</sup>. Dos serán las premisas

---

hayamos entendido la naturaleza de esta creencia podremos comprender cómo el judío Jesús alcanzó un extremo semejante en su doctrina ética". Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 397.

<sup>111</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 405-406.

<sup>112</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 409-410.

<sup>113</sup> Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 413.

<sup>114</sup> Cfr. nota no. 85.

<sup>115</sup> Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 12.

metodológicas de su investigación: que la investigación en torno al Jesús histórico, hecha por historiadores, no está precedida por la fe, y que es posible llegar a datos históricos fidedignos de la realidad judeo-palestinense en la época de Jesús, aún a pesar de contar con fuentes no históricas como los evangelios<sup>116</sup>.

El estudio de la figura histórica de Jesús en los sinópticos lo lleva a descubrir a un maestro popular, curador y exorcista que encaja con la Galilea del siglo I y la corriente carismática del judaísmo<sup>117</sup>. Vermes lo compara con figuras como el taumaturgo Honí (Onías) del siglo I a.C., y con Janina Ben Dosa, un contemporáneo de Jesús, aunque mucho más joven que él, que dan de comer a los hambrientos, se les refiere como profetas, curan a los enfermos y manifiestan una relación particular con Dios. La investigación de Vermes lo sitúa como un *hasid* galileo, un hacedor de milagros y profeta carismático, en fin, un hombre de Dios cuya personalidad sobresalió frente a otras de su tiempo. Jesús es apreciado como un curador carismático, maestro y profeta. ¿En qué sostiene tales conclusiones? Metodológicamente Vermes comprende a los Sinópticos no como un corpus independiente y aislado, sino dentro de un proceso evolutivo que responde a una etapa que forma parte de un largo proceso de desarrollo de la Biblia y otros escritos del judaísmo<sup>118</sup>. Se trata no sólo de recuperar la figura histórica de Jesús dentro del Judaísmo, sino de los mismos textos que hablan sobre Jesús dentro de la evolución e interpretación del mismo judaísmo. En este enfoque encontramos una novedad metodológica importante.

La primera problemática surge de la relación de Jesús con el judaísmo de su época. ¿Tenía intención de romper con él, de provocar una ruptura y un rechazo absoluto ante el cuerpo de las leyes mosaicas? En los evangelios sinópticos se presenta a Jesús como un Maestro frente al Templo y la sinagoga, más que como un participante en el culto. Jesús no aparece nunca orando en la sinagoga o en el Templo, sino en lugares solitarios y distantes de otras personas<sup>119</sup>. Sin embargo, se mostró respetuoso en cumplir con los ritos de la Pascua y ordenar su preparación, aunque aquí ya entramos en un problema que supera lo histórico, pues supone una conciencia en Jesús de crear una comunidad permanente. La contraposición que aparece entre las expresiones “se os ha dicho”

---

<sup>116</sup> Cfr. Vermes G, *La religión de Jesús, el judío*, 19.

<sup>117</sup> Cfr. Vermes G, *La religión de Jesús, el judío*, 19.

<sup>118</sup> Cfr. Vermes G, *La religión de Jesús, el judío*, 24-25.

<sup>119</sup> “Esta omisión constante del culto público es atribuible a una insistencia por parte de Jesús en el carácter privado, discreto e incluso secreto de la oración (Mt 6,5-6; Mc 12,40; Mt 23,14; Lc 20,47)”. Vermes G, *La religión de Jesús, el judío*, 31.

y “yo os digo”, parece insinuar un cierto desprecio frente a la Torá o la abolición de la Ley vieja. Sin embargo, cuando vemos su actitud frente al sábado, no estamos frente a una novedad de criterio, pues tanto la vida como el cumplimiento del sábado eran mandamientos conocidos. El problema, y de ahí la novedad, consistía en discernir el criterio que debía imponerse frente a una situación concreta, pues la salvación de la vida tenía prioridad siempre sobre el cumplimiento de la norma. Jesús se revela, aquí, como un gran maestro que sabe discernir la situación particular e individual, y asume con gran sabiduría y ejercicio de discernimiento el criterio de la vida humana por encima del otro que acentúa el cumplimiento del rito frente a cada situación en la que la vida humana corriera peligro<sup>120</sup>. He aquí la novedad frente a la ley, que más que en una intención de ruptura, según Vermes se fundamenta en el sentido último que esta tenía para Jesús, pues mientras a los sabios rabínicos les preocupaba la formalidad jurídica de su cumplimiento, inspirados por un discernimiento que se movía en base a los criterios de permisión o prohibición solamente, “el rasgo más sobresaliente de la actitud de Jesús es un interés omnipresente por el objetivo último de la ley que él considera, primaria, esencial y positivamente, no como una realidad jurídica sino como una realidad ético-religiosa que revela lo que él consideraba la conducta justa y ordenada por Dios respecto a los hombres y al propio Dios”<sup>121</sup>.

En este sentido Jesús fue considerado un gran maestro itinerante que gozaba de gran autoridad carismática e incluso escritural<sup>122</sup>, aunque no pertenecía a ningún grupo en particular. Las figuras carismáticas no fundamentaban su autoridad en los códigos o leyes de la época, ni en las costumbres o acciones violentas, sino en prodigios y milagros que verificaran su misión y enseñanza. Estos carismáticos también eran conocidos como profetas en el judaísmo palestinese. La aceptación de sus palabras no se basaba, como en el caso de los

---

<sup>120</sup> “Ni en el campo de las leyes sabáticas ni en el de las normas dietéticas se puede sostener que Jesús se opusiera a su observancia. Su visión de la Torá y su percepción del principal mensaje de ésta debía de tener un matiz individual pero ni en general ni en ningún punto particular se le puede identificar como un maestro antinomista”. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 43.

<sup>121</sup> Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 64.

<sup>122</sup> Vermes sostiene que el uso escriturístico en la predicación y enseñanzas de Jesús se basa en las siguientes características: reutilización de palabras o frases bíblicas, cita de precedentes escriturales, deducción de un nuevo sentido por medio de la profundización o contraste, interpretación de cumplimiento tipo *peshet*, y el modelo midrásico que consiste en combinar diferentes pasajes de la Biblia en apoyo de la doctrina propuesta. Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 70.

escribas, en la citación adecuada de los textos bíblicos, aunque estos eran usados por Jesús, sino en sus propias acciones, en su personalidad, su modo de hablar y su estilo de vida. Y el origen de esto no se encontraba en la propia persona, sino en Dios, como profetas inspirados por el espíritu de Dios<sup>123</sup>.

Otro elemento importante y central en la vida de Jesús, que le ayudó en su propia autocomprensión, se encuentra en los conceptos de Mesías y de Reino de los cielos, que eran comunes en la época. Existía un cierto talante político en la noción del Reino, que clamaba la presencia de un mediador, el Mesías, que instauraría el Reino de los cielos, luego de una gran batalla, en la que saldría victorioso el pueblo de Israel. Pero se fue haciendo popular otro talante muy importante para comprender la figura histórica de Jesús, el sentido escatológico o trascendente del Reino, que no implicaba, necesariamente, la figura de un mesianismo regio. En Daniel 7 se habla del "Anciano de los días" y de un "Hijo del Hombre". Se trata del Señor divino que otorgaría el Reino a esta figura humana. Esta noción implicaba una batalla escatológica, antes que terrena o política, entre los hijos de la luz y los de las tinieblas. Asimismo, en I Henoc, un texto del siglo II aC, encontramos en un tono escatológico, la referencia a los justos que juzgarán a los malvados y que construirán una gran casa para el Rey eterno, en la octava semana de una historia compuesta de 10 semanas. Esta escatologización de la noción del Reino en el período intertestamentario no significó la desaparición de las creencias de un mesianismo político que instauraría el Reino de los cielos por la fuerza y la lucha política, de la que participaban algunos grupos. La creencia en esta dimensión escatológica del Reino no anulaba su acción ya presente en la historia, mediante hechos prodigiosos que lo anticipaban y evidenciaban como realidad futura, aunque ya presente, más no definitivamente.

En Jesús había una confianza total en que Dios intervendría, tal y como lo expresan sus parábolas, por lo que no se trata de una realidad meramente futura sino cargada de un gran dramatismo por la creencia de su proximidad histórica. Esta tensión, propia de lo escatológico, asume a lo histórico no sólo como lugar de la llegada e instauración del Reino, sino como lugar del inicio de su manifestación<sup>124</sup>. Se trata de una presencia oculta, pero activa. En la Palestina de Jesús la creencia en el fin y la llegada definitiva del Reino, que exigía un

---

<sup>123</sup> Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 93-97.

<sup>124</sup> Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 166-171. "El Reino de Dios es un misterio sólo alcanzable mediante la cooperación humana. El punto culminante se espera,

arrepentimiento y cambio de vida absolutos, reinaba en el ambiente. Sin embargo, la noción del Reino en Jesús supera todos los elementos cosmológicos y de batallas escatológicas que acontecerían al final de los tiempos, en el período previo a su instauración. El talante novedoso de esta noción en la creencia de Jesús, se encuentra en su escatología individual y silenciosa<sup>125</sup>.

Otro concepto clave para comprender la figura histórica de Jesús y su modo de comprender el Reino, lo encuentra Vermes en la noción de Dios como Padre. La paternidad divina era un concepto intertestamentario, pero "Jesús intenta inculcar a sus discípulos la actitud apropiada hacia Dios, y como las nociones de padre e hijo son correlativas, propone un modelo para el comportamiento de hermanos y hermanas"<sup>126</sup>. Esta creencia en la paternidad de Dios tiene una implicación particular en su comprensión como Mesías, ya que "se cree que el Mesías, comparado con el status del judío ordinario, es hijo de Dios en un sentido elevado y, viceversa, se considera a Dios su Padre de un modo distintivo"<sup>127</sup>. Dios Padre es el guardián del elegido. Esta correlación con el pensamiento rabínico coincide con el mensaje evangélico, especialmente con la interpretación del texto del Bautismo de Jesús según es narrado por Lucas. El problema, según Vermes, radica en que el uso de la palabra *Abba* era frecuente en el judaísmo de la época de Jesús, incluso los discípulos no pudieron haber notado alguna connotación especial y particular en Jesús al referirse a Dios como Padre. Lo que sí indicaba cierta particularidad era la *relación filial* que él manifestaba, pues ésta era propia de una persona santa, tanto en su relación inmediata y personal, como en su confianza y entrega absoluta a Dios.

¿Existía alguna diferencia sustancial en la práctica de Jesús respecto al Judaísmo de su época? Según Vermes, su diferencia u originalidad habría que encontrarla en la forma propia de su *judaísmo escatológico*, que centraba la atención en una actitud de fe individual, antes que nacional y colectiva<sup>128</sup>. Se trata de una *escatología individual*, que se inicia con un acto personal de

---

súbito y próximo, en una manifestación no anunciada pero triunfal del poder divino". Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 177.

<sup>125</sup> Según Vermes, "la doctrina de Jesús sobre el Reino de Dios, aunque relacionada con sus antecedentes como lo que le sigue, es una creación substancialmente nueva que lleva el sello de la escatología individual, silenciosa y oculta y espectacular y culminante a la vez". Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 181-182.

<sup>126</sup> Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 186.

<sup>127</sup> Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 203.

<sup>128</sup> Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 224.

arrepentimiento que aparta a la persona del pecado, y la dirige hacia un proceso de conversión al Reino. Lo que traería el perdón y la presencia parcial del Reino<sup>129</sup>.

En este contexto la figura histórica de Jesús se resume en un hombre santo y un profeta carismático, cuya imagen la describe Vermes con las siguientes palabras: "poderoso sanador de los física y mentalmente enfermos, amigo de pecadores, fue un predicador magnético de lo que constituye el corazón de la Ley, incondicionalmente entregado a salvar no a comunidades, sino a personas desvalidas. Siempre tuvo conciencia de la inminencia del final de los tiempos y de la intervención inminente, en un momento sólo conocido por Dios, de nuestro Padre que está en el cielo, que ha de revelarse pronto, el sobrecogedor y justo juez, Señor de todos los mundos"<sup>130</sup>. Esta imagen de Jesús lo pretende recuperar como un personaje carismático significativo dentro del Judaísmo pero, sobretudo, fiel a él.

El último de los autores judíos que abordaremos y cuya colaboración ha sido significativa para comprender el estado actual de la investigación sobre el Jesús histórico es *David Flusser* (1917-), con su conocida obra *Jesús en sus palabras y en su tiempo*<sup>131</sup>. Flusser ubica a Jesús en su contexto histórico y religioso como judío que vivió el judaísmo de su época, lo que contribuye al cambio de horizonte que logra invertir las perspectivas hasta entonces manejadas por la exégesis cristiana. En la línea de Klausner, Vermes y tantos otros pensadores judíos, el problema del Jesús histórico remite necesariamente a la cuestión de la *judeidad* de Jesús y su particularidad de cara al judaísmo de su época. Esta es su contribución a la investigación histórica, cuyas incidencias en la posterior reflexión teológica no podrán ser obviadas. Aunque la intención del autor es "demostrar que se puede escribir una vida de Jesús"<sup>132</sup>, presenta una novedad metodológica respecto a los intentos ya superados por escribir biografías de Jesús tan criticadas en su momento por A. Schweitzer, al incorporar al análisis de la figura de Jesús de Nazaret los criterios propios de una rigurosa investigación

---

<sup>129</sup> "Si Jesús creyó *verdaderamente* que el Reino de Dios estaba próximo (y todas las pruebas de que disponemos indican que no había previsto lo contrario), su convencimiento de que quedaba muy poco tiempo para que la gente cambiase de conducta y se consagrara sin reservas a buscar el Reino impregnó toda su actuación y definió el carácter específico de la piedad que pretendía inculcar". Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 227.

<sup>130</sup> Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 245.

<sup>131</sup> Cfr. nota. no. 85.

<sup>132</sup> Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 21.

histórica de las fuentes. Su texto fluye con un estilo narrativo sencillo y agradable, pero inspirado por una interpretación basada en una sólida fundamentación histórica, coherente con la exégesis contemporánea.

Jesús, hijo de María (Myriam en hebreo) y José, fue un judío de Galilea nacido probablemente en Nazaret, donde vivió alrededor de treinta años. Su nacimiento en Belén procede de la creencia popular de que el Mesías debía ser descendiente de David y nacer en Belén. El verdadero centro de su predicación fue Galilea y sólo antes del desenlace de su vida se trasladó a Judea y Jerusalén. Jesús se experimentó como el elegido, lo que revelaba su conciencia profética. Hecho que se expresa en el acontecimiento de su Bautismo. Aquí se produce un dato significativo. Mientras los discípulos de Juan lo dejaban y regresaban a su casa, porque Juan no tenía intención de formar una secta, Jesús no regresa a su vida anterior y comienza a predicar la proximidad del Reino de los cielos, y practicar prodigios y signos milagrosos<sup>133</sup>. Juan consideraba la cercanía del fin de los tiempos, que sería precedido por la venida del Mesías e inauguraría el juicio divino final. Frente a la pregunta de Juan si él era el que había de venir, el Mesías esperado, Jesús responde afirmativamente confirmando su pretensión con los prodigios y señales que realizaba, como manifestación de que el Reino ya había irrumpido. Este hecho queda confirmado cuando Jesús, en la sinagoga, leyendo un texto de Isaías afirma con autoridad: "Hoy se ha cumplido en vuestra presencia este pasaje" (Lc 4, 16-21). Con Juan comenzaba el tiempo escatológico, y ahora Jesús lo realizaría y llevaría a su cumplimiento y consumación. En este contexto se enmarca la autocomprensión de Jesús en torno a su misión.

Cabe la pregunta: ¿significa esto la existencia de una pretensión de ruptura con el Judaísmo de su época? Jesús no pretendió abolir la Ley mosaica, según Flusser, pero sí distinguió entre la pureza *moral* y la *ritual*, optando por la primera (Mt 23,25-26)<sup>134</sup>. Su intención no era oponerse a la Ley de Moisés de manera absoluta, sino al modo cómo la Ley era ritualmente absolutizada por parte de los fariseos y colocada por encima del hombre y su vida moral. Con ello, "Jesús, pues, puso de relieve el aspecto moral de la vida frente al aspecto puramente formal de la observancia legal"<sup>135</sup>. Esta creencia la manifestó con

<sup>133</sup> Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 46-48.

<sup>134</sup> Cfr. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 59-60. Especialmente en la pág. 60: "Podemos, pues, decir que para Jesús el valor moral estaba muy por encima del valor ritual".

<sup>135</sup> Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 63.

acciones polémicas, por medio de las que perdonaba los pecados. Jesús, al curar, estaba perdonando los pecados, pues la creencia religiosa relacionaba las enfermedades con la existencia de un pecado en la persona. Sin embargo, Jesús reconoce el poder de la fe, antes que el de la curación en sí misma. Algunos adversarios lo acusaron de estar poseído por Belzebú, otros de ser un Blasfema.

Entre sus adversarios estaban los fariseos, que conformaban el grupo mayoritario en la época de Jesús, y los saduceos, que aunque eran los minoritarios, controlaban el poder religioso, económico y político. La polémica con ambos grupos no es exclusiva de Jesús, pues ya existía en la época y está registrada en la literatura rabínica. Sin embargo, la crítica de Jesús no se dirige a los fariseos en cuanto tales, sino a su conducta hipócrita y falsa (Mt 23,2-3)<sup>136</sup>. Como taumaturgo carismático Jesús no se identificó nunca con ninguno de los grupos del judaísmo institucional<sup>137</sup>. Es por ello que “la imagen, pues, que nos han conservado los tres primeros Evangelios es clara: Jesús, el judío, desarrolló su actividad entre los judíos y no quiso actuar más que entre ellos”<sup>138</sup>. Su novedad, por tanto, no procede de la crítica a la Ley, o su pretensión de ruptura absoluta, sino de la articulación que hace de tres elementos existentes: el mandamiento del amor, el llamado a una nueva moral y su concepción del Reino de los cielos<sup>139</sup>.

El judío contemporáneo a Jesús, consideraba a Dios como justo y misericordioso, que al castigar al pecador y premiar al justo estaba realizando una acción de justicia y equidad. Sin embargo, existía una cierta sensibilidad epocal frente a la insuficiencia de este principio moral y consideraba la práctica de la caridad con el prójimo como una condición indispensable para reconciliarse con Dios<sup>140</sup>.

---

<sup>136</sup> “Esto se comprende si se tiene en cuenta que Jesús, a pesar de que debía de estar indirectamente influido por los esenios, como veremos, está profundamente enraizado en el judaísmo universal, no sectario, cuya ideología y conducta eran precisamente las de los fariseos”. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 68.

<sup>137</sup> Aunque la crítica de Jesús a los fariseos estaba dirigida a su conducta hipócrita, los mismos fariseos no participaron en el proceso que llevó a la muerte a Jesús. Hecho significativo para poder comprender la crítica de Jesús desde adentro del Judaísmo a la decadencia de su institucionalidad, pero sin pretender romper con ella de manera absoluta. Sólo cuando el cristianismo pasó a ser una religión no-judía se abolieron los preceptos de la Ley de Moisés. Cfr. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 72.

<sup>138</sup> Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 75.

<sup>139</sup> Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 76.

<sup>140</sup> “Aquellos círculos de la época en los que se había desarrollado de manera especial la nueva sensibilidad judía consideraban el comportamiento caritativo hacia el

Esta nueva sensibilidad que comenzaba a invertir las relaciones con el prójimo y con Dios parece ser la que Jesús predicó y practicó: "si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas" (Mt 6,14-15). La raíz de este nuevo proceder aparecía ya en el Eclesiástico (Ecl 27,30-28,7). La exigencia de la reconciliación con el hermano superaba la vieja idea de la recompensa del justo propia del esquema de una justicia equitativa. La regla de oro anunciada por Hillel y que era común en el Judaísmo del primer siglo, invitaba a perdonar para ser perdonados y a no juzgar para no ser juzgados (Mt 7,12). Pero Jesús le había dado un valor agregado positivo y novedoso, el sentido de "amar al prójimo como a sí mismo" (Mt 22,39), jugando con una interpretación de Lev 19,18, y colocando este último como condición absoluta para el encuentro con Dios. Con ello superaba la creencia ya existente de "amar al prójimo y no odiar al pecador", pues para Jesús no se trataba sólo de no odiar al pecador, sino de amarlo también y orar por él (Mt 5,44)<sup>141</sup>. En ello consistía su radicalidad y novedad.

Esta radicalidad del amor representa una originalidad en la interpretación de las relaciones con el prójimo y con Dios. Jesús coloca al mismo nivel dos mandamientos existentes: "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza" (Dt 6,5) y "Amarás al prójimo como a ti mismo" (Lev 19,18), pero los invierte, en el sentido de que la reconciliación con el prójimo pasa a ser la condición absoluta para recibir y acoger el amor de Dios (Mt 22,35-40). La novedad no está en las palabras que dice sobre el amor, sino en cómo las entiende y articula dentro del conjunto de su práctica y enseñanza. Por una parte, supera la idea frecuente del temor a un castigo como acceso al encuentro con Dios, y la sustituye por la del amor gratuito y puro ante el servicio divino. Por otra parte, su amor no se limita al prójimo, sino que es incondicional, y se extiende al enemigo y al pecador<sup>142</sup>.

El amor como incondicional explica el por qué Jesús no sigue la línea de los esenios, que creían en el día de la venganza, en el que Dios actuaría retribuyendo al justo y castigando al malvado. Para Jesús, había que tratar a justos y pecadores por igual, pero su misión se dirigía, primordialmente, a los

---

prójimo como condición indispensable para reconciliarse con Dios". Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 78.

<sup>141</sup> Cfr. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 81-84.

<sup>142</sup> Cfr. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 89.

pecadores (Mc 2,16-17). Esta nueva moral, fundada en el amor incondicional al prójimo, encontraba su razón de ser en su noción del Reino de los cielos.

La creencia de la época en torno al Reino de Dios se sostenía sobre un esquema histórico-escatológico, con sus distintos talantes, a veces más histórico o más escatológico<sup>143</sup>. Por una parte, se creía que Dios reinaba en el presente, pero que sólo en el futuro se revelaría a todos de manera definitiva. Este concepto implicaba un talante escatológico, la liberación definitiva de Israel por parte de Dios, que se realizaría al final de los tiempos. “Entre todos los judíos de la Antigüedad que conocemos, Jesús es el único que predicó no sólo que el fin de los tiempos estaba cerca, sino también que ya había empezado la nueva época de la salvación. Esta nueva época empieza con Juan el Bautista”<sup>144</sup>. Jesús creía, pues, que estaba viviendo la época del Reino, que ya se había comenzado a hacer presente, pero que aún faltaba su irrupción definitiva. En cierta forma se acercaba a los rabinos antizelotas, con su talante escatológico, pero en otra se diferenciaba de ellos al creer que había comenzado ya la época del Reino, a partir de un determinado momento<sup>145</sup>. Comprender esta noción del Reino como realidad ya presente, es lo que da sentido a su interpretación del amor incondicional y urgente de Dios a todos<sup>146</sup>. Sin embargo, su novedad no radica sólo en el impacto social de su mensaje, sino en sus destinatarios primordiales: los pecadores (Mt 21,31-32) y la inversión en las relaciones que esto suponía.

En este contexto ¿quién es entonces Jesús para Flusser? Primero un taumaturgo, que en su relación filial, había sido elegido por Dios. Su experiencia

---

<sup>143</sup> Los zelotas, por ejemplo, creían en la esperanza de la liberación, pero a partir de una acción violenta de guerra que daría inicio a la acción escatológica y definitiva de Dios. Otros grupos sostenían una noción del Reino no escatológica.

<sup>144</sup> Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 107. También ver: Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, Barcelona, 1995, 53-56.

<sup>145</sup> Flusser habla de una *escatología en desarrollo* en el pensamiento de Jesús, relacionada con la noción del Reino de Dios sostenida por el rabinismo, para diferenciarla de la de los zelotas que era totalmente escatológica y la de los fariseos pacifistas que era no escatológica. Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, 52.

<sup>146</sup> “En el mensaje del Reino se cumple lo que Jesús intuyó y quiso: revelar el amor incondicional de Dios hacia todos, derribar las fronteras entre pecadores y justos, declarar nula y vana la dignidad del hombre, hacer que los últimos sean primeros y los primeros últimos; y que los pobres, los hambrientos, los humildes, los que lloran y los perseguidos hereden el Reino de los cielos”. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 109.

filiación implicaba tanto la conciencia de su destino como profeta<sup>147</sup>, como su final trágico, como consecuencia de su enfrentamiento con la aristocracia sacerdotal de los saduceos, que lo llevó a concebir a los sumos sacerdotes como los viñadores asesinos que tenían el monopolio de Dios y de la economía<sup>148</sup>. Sin embargo, esta conciencia de filiación no la identifica Flusser con la conciencia mesiánica, ni con la del Siervo doliente de Is, pues implicaría una intención de morir para expiar los pecados de los otros. "En un principio, pues, Jesús esperó a otro; pero, al final, debió de convencerse poco a poco de que él era el futuro Hijo del hombre (...). Semejante a un hombre, sentado en el trono de la gloria de Dios, ese juez majestuoso del final de los tiempos es la concepción más elevada del Salvador que jamás haya desarrollado el judaísmo antiguo"<sup>149</sup>. Sólo en este sentido, y no desde el expiatorio, Jesús se comprendió a sí mismo como el *Mesías* al final de su vida<sup>150</sup>, tal y como lo comprendió la comunidad primitiva una vez que muriera. En fin, Jesús tuvo una autoconciencia de ser el elegido, el *Ungido*, el más fuerte (Is 53) frente a los poderes del mal y, en este sentido, el *Mesías*<sup>151</sup> que habría de venir como Hijo del Hombre al final de los tiempos para instaurar el Reino de los cielos entre pecadores y justos<sup>152</sup>.

<sup>147</sup> "Jesús entendió su filiación no en un sentido real (rey), sino como algo que pertenece —según su propia comprensión— a su dignidad profética". Según él, también corresponde su futura muerte violenta a su misión profética: él morirá, como otros profetas, en Jerusalén". Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, 60.

<sup>148</sup> "Jesús entendió su filiación no en un sentido real (rey), sino como algo que pertenece —según su propia comprensión— a su dignidad profética". Según él, también corresponde su futura muerte violenta a su misión profética: él morirá, como otros profetas, en Jerusalén". Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, 60.

<sup>149</sup> "La filiación de Jesús, pues, lleva no a la vida, sino a la muerte, que ya habían sufrido muchos profetas antes que él. A partir de la transfiguración la conciencia de su filiación divina estuvo estrechamente vinculada al presentimiento de su muerte. Por consiguiente, ya antes de su entrada triunfal en Jerusalén presintió su final trágico". Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 116.

<sup>149</sup> Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 123.

<sup>150</sup> "Yo estoy personalmente seguro de que el propio Jesús creyó ser el Mesías, el Hijo del Hombre esperado". Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, 60.

<sup>151</sup> Cfr. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 152-153.

<sup>152</sup> "En su esquema escatológico, Jesús se distinguió desde un principio de la aguda escatología de Juan el Bautista (y también de los esenios). Éste fue seguramente el motivo por el cual Jesús dejó la comunidad del Bautista. En cualquier caso, la observación realista del presente y la esperanza optimista en el futuro mesiánico son comunes a Jesús y al Judaísmo rabínico". Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, 47.

### 3.2 La apertura de las perspectivas: Jesús y el judaísmo de su época.

#### 3.2.1 La recuperación del contexto y la negación de la escatología en la llamada Third Quest.

En torno a 1980 se va consolidando este nuevo modo de abordar la figura histórica de Jesús, a raíz de los aportes de la *investigación judía*<sup>153</sup> y los *estudios bíblicos* realizados por protestantes y católicos a partir de los años 60 y 70<sup>154</sup>. También es de notar la influencia de la *escuela de Uppsala*, en los años 60, que resaltó la vía de la tradición oral para explicar el proceso de redacción de los Evangelios, considerándola como la única vía de acceso al Jesús histórico. Jesús, al estilo de los rabinos, habría enseñado palabra por palabra a sus discípulos, quienes las transmitieron intactas luego de su muerte<sup>155</sup>. El punto de partida en el estudio del Jesús histórico no podía ser, según Riesenfeld, el estudio del medio ambiente y la predicación siguiendo el método de la historia de las formas (*Formgeschichte*), sino la *tradición oral*, entendida como la recepción de una doctrina comunicada por el mismo Jesús, a través de sus propias palabras, y entregada respectivamente a los discípulos para que la transmitieran fielmente. De este modo Jesús sería la única fuente auténtica de los evangelios, a través de

<sup>153</sup> Cfr. Nota. no. 85.

<sup>154</sup> Entre los investigadores protestantes y católicos que contribuyeron a esta nueva perspectiva podemos señalar a: **Jeremias J.**, *Neu Testamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Güterlosh, 1971 (Trad. *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús*, Salamanca, 1993; **Abba**, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1989; **Goppelt L.**, *Theologie des Neuen Testaments. Erster Teil: Jesu Wirken in seiner Theologische Bedeutung*, 1975 (Göttingen, 1978); **Kümmel W.G.**, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinem Hauptzeugen: Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen, 1969, *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage* (en Ristow H. – Matthiae K., *Der historische Jesus un der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962); **Schürmann H.**, *Die vorösterliche Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu* (en Ristow H. – Matthiae K., *Der historische Jesus un der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962); **Potterie I. de la**, "Come impostare oggi il problema del Gesù storico?" en *La Civiltà Cattolica* 120 (1969), 447-463; **Caba J.**, *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid, 1970; **Latourelle R.**, "Criteri di autenticità storica dei Vangeli" en *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) 529-548, *L'accès à Jésus par les Évangiles*, Paris, 1978 (Trad. *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, 1982).

<sup>155</sup> Entre sus representantes está Riesenfeld H., "The gospel tradition and its beginnings" en *Texte und Untersuchungen* (Berlin 1959) 43-65, (Trad. *La tradición evangélica y sus comienzos*, 1957); y su discípulo Gerhardsson B., *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic judaism and early christianity*, Uppsala, 1961.

una noción formal de la transmisión de sus palabras<sup>156</sup>. Esta nueva perspectiva abierta fue denominada *Third Quest* por N.T. Wright<sup>157</sup> en la década de los 80, caracterizándose por un desplazamiento del interés teológico, al histórico, religioso y social, que sitúa a Jesús dentro del Judaísmo de la Palestina del siglo I, a partir de su posicionamiento ético frente a la situación religiosa, económica, social y política de su época.

En este contexto podemos situar la contribución del *Jesus Seminar*,<sup>158</sup> fundado en 1985 en California, con el objetivo de discutir la autenticidad de los dichos atribuidos a Jesús, tanto en los Evangelios como en otras fuentes cristianas. Las conclusiones de este foro, que concentró cerca de 70 exégetas y otros académicos de distintas disciplinas, fueron publicadas en 1993 en la obra titulada *The five Gospels. The search for the authentic words of Jesus*,<sup>159</sup> en la que distingúan con colores los dichos auténticos de los menos auténticos o creados por la comunidad primitiva. Según este foro sólo el 18% de las palabras puestas en boca de Jesús serían auténticas o realmente dichas por él<sup>160</sup>. En marzo de 1985, en ocasión del discurso de apertura<sup>161</sup> del Seminario, su fundador y director Robert W. Funk expresaba la intención de este nuevo espacio de investigación con claridad: "estamos por embarcarnos en una empresa monumental. Vamos a investigar, rigurosamente, la voz de Jesús, buscando lo que realmente dijo". Con esta nueva perspectiva en la investigación del Jesús histórico se pretendía enfrentar la desinformación en torno a la persona de Jesús de Nazaret y comunicar a la luz pública tanto el proceso como los resultados de este seminario. Para ello, se iban a servir del estudio de nuevas fuentes como el Evangelio de Tomás y otros textos apócrifos, y la superación de viejos paradigmas basados en el estudio de las formas para dar paso a un nuevo análisis de las construcciones

<sup>156</sup> Cfr. Caba J., *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid, 1970, 420-425.

<sup>157</sup> Cfr. Wright N.T. - Neil S., *The interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford, 1988.

<sup>158</sup> Entre los muchos integrantes del *Jesus Seminar* podemos mencionar a los que haremos alusión en nuestra investigación: Robert W. Funk, John Dominic Crossan, Marcus Borg y Stephen Patterson.

<sup>159</sup> Funk R.W. - Hoover W. (eds.), *The five Gospels. The search for the authentic words of Jesus*, New York, 1993; Funk R.W., *Jesus Seminar. The five Gospels*, San Francisco, 1997. Los resultados de las reuniones semestrales serían publicados en la Revista *Foundation and Facets Forum* dirigida por Robert Funk.

<sup>160</sup> Sobre el *Jesus Seminar* puede leerse la presentación que apareció en la Revista *Time*, el 8 de abril de 1996.

narrativas del lenguaje bíblico y su impacto social. La finalidad de esta propuesta la expresó Funk en el mismo discurso de apertura: "el carácter de ficción de la Revelación mantiene a tantas personas comunes en la ignorancia y el miedo. Necesitamos una nueva ficción liberadora, que se enmarque dentro de los mejores conocimientos que podamos acumular y que trascienda a las ideologías que sirvan sólo a intereses individuales". Se trata, pues, de un intento por liberar al Jesús histórico de interpretaciones dogmáticas no fundamentadas en estudios bíblicos rigurosos y, en cierta manera, mitificadas, que hasta entonces se habían producido.

El seminario asumiría un sistema de votación democrático<sup>162</sup>, para decidir los grados de autenticidad de los dichos y hechos atribuidos a Jesús, y estaría abierto a la crítica y el aporte de otros académicos que se interesaran en el estudio de sus conclusiones. Los resultados serían clasificados como realmente auténticos (rojo: *That's Jesus*), probables (rosado: *Sure sounds like Jesus*), atribuible a Jesús sólo en cuanto al significado que expresa (negro: *Well, maybe*) y no atribuible a Jesús sino a una tradición tardía (gris: *There's been some mistake*). Este nuevo intento por liberar al Jesús histórico de todo mito y dogma cristiano supone admitir, como presupuestos, como lo expresa el mismo Funk en la exposición de sus 21 Tesis<sup>163</sup>, que Jesús no era divino (Tesis 6) y que su figura como redentor y salvador responde a una construcción mitológica primitiva (Tesis 7). Para ello, sostiene que la práctica de Jesús responde a una ética sublime antes que a una noción escatológica del Reino de Dios (Tesis 12) y que la conciencia de Jesús en torno al reinado de Dios no distingue fronteras ni distinciones sociales, no tiene destinatarios específicos (Tesis 14), por lo que la acción divina no necesita de intermediarios (Tesis 15) ni de cultos rituales (Tesis 16).

En este contexto *John Dominic Crossan*, uno de los miembros principales del *Jesus Seminar*, publicó en 1991 el ya conocido libro *The historical Jesus*.

---

<sup>161</sup> Cfr. Funk R., "The opening remarks of Jesus Seminar founder Robert Funk, presented at the first meeting held 21-24 March 1985 in Berkeley, California", en *Forum* 1 (1985).

<sup>162</sup> Es importante notar que al establecer el sistema de votación para lograr resultados convencionales, aclaran que el voto no pretende establecer la verdad de los dichos y las palabras de Jesús, sino lograr un consenso académico en torno a un determinado punto de discusión.

<sup>163</sup> Publicadas en *The Fourth R* Vol 11,4 (July-August 1998). *The Fourth R* es una publicación bimensual del Westar Institute en California. Otras de las Revistas, pero de carácter más científico, es la conocida publicación semestral *Forum* donde se exponen los logros y conclusiones del *Jesus Seminar*, así como de otros seminarios del *Westar Institute*.

*The life of a Mediterranean Jewish Peasant*<sup>164</sup>, en el que desarrolla su imagen de Jesús como un sabio y carismático itinerante, al estilo de los filósofos cínicos, cuya noción del Reino de Dios no era escatológica y se manifestaba en las comidas, como expresión eficaz de la presencia ya actuante del Reino. Este carácter no escatológico del Jesús histórico y su predicación será un elemento común a los integrantes del *Jesus Seminar*. El enfoque interdisciplinar que se aprecia en la obra de Crossan integra tres niveles en sus reflexiones: el antropológico, el histórico y el literario; y parte del reconocimiento de tres grandes estratos en la tradición: *conservación, desarrollo y creación*<sup>165</sup>. Es por ello que la metodología de la investigación en torno a la figura histórica de Jesús, girará en torno a estos tres estratos con la finalidad de encontrar, mediante una crítica textual adecuada, lo que realmente Jesús hizo y dijo. Su iter metodológico propone hacer primero un *inventario* de las fuentes y textos que serán usados, tanto canónicos como no canónicos, luego una *estratificación* de las diversas fuentes según su procedencia cronológica, y finalmente una *atestiguación* que permita identificar el número de veces en que los dichos y hechos de Jesús sean atestiguados por distintas fuentes de forma independiente, es decir, sin tener relación de origen entre ellas mismas. La datación cronológica descubierta en la estratificación de los textos, aunque sea un punto de partida fundamental para Crossan, no garantiza siempre la precisión histórica de un texto<sup>166</sup>. De este proceso se excluirán los datos que sólo cuenten con un testimonio (*exclusión por singularidad*), aunque se encuentren en el primer estrato de la tradición. En este acceso al Jesús histórico se asumen, pues, como criterios metodológicos fundamentales, tanto la datación cronológica de los textos (*criterio de estratigrafía*), como la múltiple atestiguación de los datos inventariados (*criterio de atestiguación*).

---

<sup>164</sup> Crossan J.D., *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York, 1991. Trad. *Jesús, vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994.

<sup>165</sup> "La tradición en torno a la figura de Jesús, por consiguiente, contiene tres grandes estratos: un primer estrato de conservación, en el que se recoge, cuando menos, el núcleo esencial de sus palabras y hechos, de las circunstancias y sucesos; un segundo estrato de desarrollo, en el que esos datos se aplican a nuevas situaciones, a problemas inéditos y a circunstancias imprevistas; y un último estrato de creación, en el que no sólo se escriben nuevas sentencias e historias, sino, sobre todo, en el que se escriben complejos mayores cuyo contenido fue modificándose a través del propio proceso de creación". Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 25-26.

<sup>166</sup> Cfr. Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 29.

Un elemento importante en la lectura de Crossan, y común a los otros miembros del *Jesus Seminar*, tiene que ver con la noción no escatológica del Reino de Dios que le atribuyen a la figura histórica de Jesús. El Reino está *aquí* como lo atestiguan el *Evangelio de Tomás* 113 (también 3,1 y 51), el *Diálogo del Salvador* 16a y Lc 17,20-21. “Lo que hace falta, pues, no es descubrir el Reino en el futuro, sino reconocer el Reino en el presente. Para Jesús, un Reino de mendigos y cizañas es un Reino de aquí y de ahora”<sup>167</sup>. Esta particularidad de un Reino *ya presente* la contrapone Crossan a la creencia de Juan el Bautista en torno al “que habría de venir”, que responde a una visión apocalíptica del Reino. Esto lo lleva a estudiar las distintas maneras que existían en la época de Jesús para comprender la noción del Reino. Un primer modo de abordarlo era el *apocalíptico*, en el que “se ponen de relieve la figura de Dios como rey y el futuro advenimiento de un reino de justicia y santidad, de suerte que la expresión resulta perfectamente comprensible en un contexto apocalíptico”<sup>168</sup>. No se habla de un final de la historia, sino del advenimiento del Mesías que reinará sobre gentiles y judíos. El carácter apocalíptico implicaba “una actuación en el futuro de un poder divino trascendente, en virtud de la cual, tras la destrucción del mal y de todos los imperios paganos, sería instaurado el reino de justicia y una soberanía de la santidad en la cual viviría la humanidad eternamente”<sup>169</sup>. Un segundo modo de comprender esta noción era la *sapiencial*, que entendía al Reino de Dios en un sentido moral que criticaba y rechazaba los abusos y males del presente, y hacía referencia directa al problema del poder y del gobierno en la sociedad. Basándose en las fuentes de Filón de Alejandría, Crossan sostiene que el “Reino de Dios es el reino de Sabiduría eternamente presente, accesible, por una parte, a todo aquel que atiende a su llamada y, por otra parte, capaz de deparar un castigo ultraterreno a todos los malvados que gobiernan el mundo”<sup>170</sup>.

Estos dos modos de comprender la noción del Reino de Dios connotan realidades y acciones distintas, así como relaciones entre Dios y la historia específicas. En la noción *apocalíptica* el acento está puesto sobre la intervención todopoderosa de Dios que vendrá a la tierra para restablecer la justicia y la paz; mientras que la *sapiencial* mira al presente y no al futuro, para hablar de un reino siempre accesible en el *aquí y ahora* mediante el conocimiento de la sabiduría y la práctica de la virtud. Es un reino de carácter ético-social. Estas

---

<sup>167</sup> Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 332.

<sup>168</sup> Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 333.

<sup>169</sup> Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 335.

<sup>170</sup> Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 338.

dos nociones están situadas dentro de dos marcos sociales que afectan su comprensión, el de los *escribas* que escribían y proclamaban el Reino, y el de los *campesinos* que actuaban y lo hacían realidad. En el caso de Jesús, Crossan sitúa su comprensión del Reino dentro de la noción *sapiencial* y el marco social propio de los *campesinos*<sup>171</sup>. Consecuente con esta noción, el Reino tenía un carácter *igualitario* para Jesús, pues no hacía distinciones entre diferencias sociales, políticas, religiosas y sexuales. Factor éste que representaba una auténtica amenaza para el sostenimiento del status social y religioso de la época, así como para el marco androcéntrico de la sociedad judía<sup>172</sup>.

Este Reino encuentra su expresión más lograda y realizada en lo que Crossan denomina como la *magia* y la *comida*, los milagros y la mesa, donde se revela su *dimensión colectiva*, antes que individual. Este para él es el tema central y decisivo que permite comprender la noción del Reino en la figura histórica de Jesús de Nazaret. La magia, en primer lugar, se oponía a la religión oficial e institucional. Era subversiva y, por tanto, no reconocida. Propia de las clases bajas. Sin embargo, esta distinción, que expresa un prejuicio, sólo es posible a partir de afirmaciones dogmáticas propias de sistemas y religiones establecidas<sup>173</sup>. Este presupuesto le permite a Crossan identificar un elemento más propio del Jesús histórico: "yo sostengo que, en su calidad de *magico* y *taumaturgo*, Jesús constituyó un fenómeno muy problemático y discutido no sólo para sus adversarios, sino también para sus seguidores"<sup>174</sup>, por lo que los

---

<sup>171</sup> "Mi teoría es que, al interrelacionar los conceptos apocalíptico y sapiencial, por una parte, y escribas y campesinos, por otra, nos vemos obligados a situar a Jesús en la intersección de los conceptos sapiencial y campesino. El Reino que describen sus parábolas, ese Reino de aquí y de ahora, ese Reino de don nadie y menesterosos, de granos de mostaza, cizañas y fermentos, es precisamente un Reino hecho realidad, y no simplemente proclamado". Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 341.

<sup>172</sup> Cfr. Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 347 y también 347-351..

<sup>173</sup> "La religión y la magia, el milagro religioso y el efecto mágico, no son en modo alguno fenómenos básicamente distintos. Siempre cabe establecer la diferencia entre unos y otros y, desde luego, así debe hacerse, pero esa diferencia debe realizarse dentro del conjunto magia/religión, y no entre la magia y la religión. Lo principal, en todo caso, es que la distinción dogmática que supone afirmar que lo que *nosotros* practicamos es la religión y lo que practican los *otros* es magia, debe en todo momento ser tenida por lo que es, sencillamente, la confirmación política de lo que se considera sancionado y oficial, frente a lo que no está sancionado y no es oficial". Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 360.

<sup>174</sup> Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 361. La distinción en cursiva es mía.

textos de los milagros “habrían sido eliminados de la tradición en fecha muy temprana con objeto de purificarla y, cuando se conservaron, habrían sido objeto de una cuidadosa interpretación”<sup>175</sup>.

En el caso de los exorcismos hay que considerarlos en el marco social de ser acciones propias de una revolución simbólica individual que protesta contra la instauración de los poderes del mal que acechan a los pueblos colonizados y oprimidos. Las posesiones, por ejemplo, revelan una relación de dominación del débil por parte del fuerte. La acción de Jesús, como *curandero y exorcista*, sólo se entiende en el marco de una crítica y protesta social que surge de la correlación existente, en su práctica y acciones, entre el Reino-Dios, la casa-comida y Satanás-mal. Estas acciones simbólicas pretenden provocar una ruptura de la correlación establecida y aceptada, religiosa y socialmente, en su época, entre la enfermedad y el pecado. En este sentido es comprensible que “la visión del Reino que tenía Jesús no sería más que un sueño extático sin repercusiones sociales inmediatas, si no fuera por esos exorcismos y curaciones. Precisamente a eso es a lo que se parecía el Reino en el terreno de la realidad política”<sup>176</sup>.

Estas acciones son realizadas por Jesús en medio de zonas rurales, enmarcando, así, su figura histórica dentro de la tradición de los filósofos cínicos, pero no al estilo de los griegos que se desplazaban por zonas urbanas y grandes centros poblados, sino como los judíos carismáticos que predicaban en aldeas y zonas rurales donde vivían campesinos y gente común. Esta peculiaridad de Jesús se puede apreciar en el significado que le otorgaba a las comidas y el lugar donde las realizaba. Aspecto éste que, según Crossan, es fundamental para comprender al Jesús histórico, ya que “la comensalia era más bien una estrategia destinada a construir o reconstruir la comunidad campesina sobre unos principios radicalmente distintos de los conceptos de honra y deshonor, o patrocinio y clientela. Debía basarse en la participación igualitaria en el poder material y espiritual al nivel más popular e imaginable”<sup>177</sup>. De ahí que la expresión “el Reino está cerca”, no connote, como ha sucedido, un futuro apocalíptico, próximo o lejano, sino “una presencia efectiva, cuyo su poder se haría visible en la comunidad que supone compartir un milagro y compartir la mesa”<sup>178</sup>. Un reino, pues, no escatológico.

---

<sup>175</sup> Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 361.

<sup>176</sup> Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 383-384.

<sup>177</sup> Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 397.

<sup>178</sup> Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 399.

El lugar donde Jesús realizaba estas comidas y los milagros hablan del carácter radical de su *vida errante*, lo que explica su distanciamiento de su familia y las expresiones como el “no tener donde recostar la cabeza”. Este estilo de vida “constituye la representación simbólica de un *igualitarismo sin intermediarios*”<sup>179</sup>. Esto lo diferencia, radicalmente, de otros curanderos y magos existentes, que se establecían en lugares determinados para que la gente los buscara, y se rodeaban de discípulos que actuaban como intermediarios entre el pueblo y el mago. Jesús, por el contrario, va hacia la gente directamente, los busca sin necesidad de que le accedan mediante intermediarios. La negación de los intermediarios rompía con la lógica propia de los magos de la época, que se basaba en el clientelismo y el patrocinio a través de amigos, familiares y la gente de su aldea natal. Esta vida radical como itinerante revela la eficacia del Reino que se hace presente en el aquí y el ahora mediante las curaciones, los exorcismos y los banquetes. El Reino de Dios revela, pues, un *igualitarismo sin intermediarios*, dentro de un marco *no escatológico* y con repercusiones *sociales*, políticas y religiosas inmediatas. Esta praxis habla del Jesús histórico como un *campesino sabio*, enmarcado en la línea propia de los personajes *carismáticos*, los *cínicos*, y los *profetas sociales*.

Marcus J. Borg<sup>180</sup>, uno de los miembros del *Jesus Seminar*, resume el aporte de esta nueva perspectiva abierta en función de tres grandes ejes programáticos. *Primero*, la superación del viejo consenso que comprendía a Jesús bajo el esquema de un profeta escatológico que proclamaba el final del mundo, entendido a partir de la proximidad inminente del Reino de Dios. *Segundo*, la aceptación de un nuevo consenso que considera a Jesús como maestro, no escatológico, de una sabiduría subversiva. *Tercero*, un renacimiento en el estudio del mundo social de Jesús y la Palestina del siglo I. De los tres ejes, el primero constituye el aporte más específico y propio en el cambio de orientación que asume la investigación sobre el Jesús histórico a partir del *Jesus Seminar*. Borg explica este cambio de interés y orientación en la investigación. Las investigaciones previas se habían basado en una correlación escatológica entre el título “Hijo del Hombre” y la venida del “Reino de Dios”, para justificar el fin

---

<sup>179</sup> Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 399. La distinción en cursiva es mía.

<sup>180</sup> Borg M., “A Renaissance in Jesus Studies” en *Theology Today* 45 (1988) 280-292. Entre sus principales obras están: *Conflict, holiness and politics in the teaching of Jesus* (1984) y *Jesus: a new vision* (1987).

inminente del mundo y la proximidad del juicio final. La expectativa escatológica tiene su origen en la comunidad primitiva, que intenta releer su propia crisis en continuidad con el mensaje del Jesús histórico. En este sentido, la imagen de Jesús como profeta escatológico permitía lograr una interpretación adecuada que enlazara, de manera lógica, la expectativa existente en la comunidad primitiva de una "segunda venida" (Parusía) con el título "Hijo del Hombre" atribuido a Jesús. Pero la investigación (de algunos miembros del *Jesus Seminar*) fue demostrando que los dichos del "Hijo del Hombre" no eran auténticos, es decir, que no habían sido pronunciados por el mismo Jesús, sino puestos en su boca por los primeros cristianos. Sobre esta conclusión no había ya razón para vincularlos con una noción futurista del Reino de Dios que hiciera alusión, necesariamente, a la idea del fin del mundo y el juicio final<sup>181</sup>.

Estos hechos llevaron a la convicción de que tanto la misión como el mensaje de Jesús no eran escatológicos<sup>182</sup>, en el sentido de que no aludían al fin del mundo y la historia, tal y como la conocemos<sup>183</sup>. El carácter escatológico nunca representó ni la expectativa ni el mensaje de Jesús, según Borg. De este modo se comprende al Reino de Dios como una realidad presente, en el aquí y el ahora, antes que futura o por venir. Su carácter actual y presente, significaba que el mensaje de Jesús se entendía como fruto de una *sabiduría subversiva*, propia de los grandes maestros. Frente al mundo convencional, en el que las categorías como guía, status, sanciones e identidad representan los parámetros normales de orientación y comportamiento que son medidos por lo correcto y

---

<sup>181</sup> "The imminent coming of the Son of Man was then connected to the coming of the Kingdom of God, and both were used to account for the element of urgency and crisis in the Gospels: there is no time to waste, for the end is at hand. Finally, the eschatological expectation of the early church was explained as a continuation of the eschatological message of Jesus. The whole was an impressively coherent picture; indeed, the image of Jesus as an eschatological prophet was persuasive to a large extent because of its great explanatory power. But its foundation was weak. By the late 1960s, the texts that had served as its basis were being undermined. It became increasingly accepted that the coming Son of Man sayings were not authentic, but were created by Jesus' followers in the decades after Easter as «second coming» texts, expressing the early church's conviction that the crucified and exalted one would return as vindicator and judge. But if these texts are seen as inauthentic, then the central reason for thinking that Jesus expected the imminent end of the world vanishes". Borg M., "A Renaissance in Jesus Studies" en *Theology Today* 45 (1988) 285-286.

<sup>182</sup> "Combined, these factors have produced a growing conviction: the mission and message of Jesus were «non-eschatological». That is perhaps too simple a way to put it,

pecaminoso, el éxito y el fracaso; Jesús propone una subversión radical frente al mundo que invitaba a fundar la propia vida sobre el espíritu de Dios, antes que sobre las seguridades culturales.

Estos resultados se basan en una metodología que no reconoce como punto de partida las propias palabras de Jesús, o atribuidas a Jesús, por la complejidad que significa determinar su autenticidad, sino el estudio de los tipos de figuras religiosas existentes en la época de Jesús. Se trata de una metodología interdisciplinar, que dialoga con la historia de las religiones, la antropología, la arqueología y la psicología de la religión. En ella, la lectura de los textos neotestamentarios y otras fuentes (canónicas y no canónicas) viene precedida por la identificación y el análisis de los modelos y tipos de figuras religiosas que, existentes en la época de Jesús, permitan una comprensión de sus rasgos históricos.

Este trabajo previo le permitió a Borg y a otros miembros del *Jesus Seminar* identificar cuatro tipos de figuras religiosas principales: (a) el hombre santo o carismático curador; (b) el sabio o maestro de la sabiduría; (c) el profeta; (d) y el fundador o renovador de movimientos<sup>184</sup>. El impacto social de cada una de estas figuras permite recuperar una reconstrucción histórica más acertada de la persona de Jesús de Nazaret y su posible autocomprensión. Esto supera la visión clásica que asumía, como punto de partida infalible, la comprensión postpascual de la comunidad primitiva. Sólo desde esta orientación histórica se puede

---

given the long history of the words «eschatology» and «apocalyptic» in biblical scholarship and theology. Both were initially used in Jesus studies to refer to the end of the world of ordinary history. But subsequent scholarship in this century has given the terms many different senses. «Eschatological» can be used metaphorically in a non-end-of-the-world sense: as a nuanced synonym for «decisive,» or as «world-shattering,» or to point to the telos of history entering history but not in such a way as to end history. Even «apocalyptic,» we are discovering, need not refer to the end of the world; some apocalyptic literature describes experiences of another world (visions or other-worldly journeys) and does not refer to the imminent end of the world of ordinary history". Borg M., "A Renaissance in Jesus Studies" en *Theology Today* 45 (1988) 286-287.

<sup>183</sup> "The contrast is specifically to the image of Jesus as one who proclaimed the imminent coming of the Kingdom of God and the Son of Man, understood as involving the last judgment and the end of human history as we know it. That, according to the emergent consensus, was neither Jesus' expectation nor message". Borg M., "A Renaissance in Jesus Studies" en *Theology Today* 45 (1988) 287.

<sup>184</sup> Cfr. Borg M., "A Renaissance in Jesus Studies" en *Theology Today* 45 (1988) 291.

comprender cómo el propio Jesús, frente a la realidad dramática del mundo, atraviesa una crisis que lo lleva a la exigencia de un cambio radical de la sociedad<sup>185</sup>. Queda la pregunta pendiente. ¿Sobre qué tipología podemos, entonces, reconstruir la figura histórica de Jesús? Según Borg, a partir de la tipología del *hombre santo* o *carismático*, que vive en profunda intimidad con el Espíritu y cuya misión se centró en la transformación social de su contexto y mundo de vida. En este sentido el seguimiento y el discipulado adquieren un carácter profundamente vivo y actual, que pretenden tomar en serio lo que el mismo Jesús consideró como serio, a saber, *una vida en el Espíritu y una vida en la historia*<sup>186</sup>.

La relevancia de esta nueva orientación en el estudio del Jesús histórico la explica, con precisión, *Stephen J. Patterson*<sup>187</sup>, otro de los miembros del *Jesus Seminar*. *Primero*, es importante para los teólogos, y especialmente los exégetas, para comprender que la mayoría de las narraciones que se encuentran en la Escritura no son históricas. *Segundo*, este hecho es teológicamente significativo, porque nos recuerda que nuestra fe no está sustentada en la seguridad que puede brindar la certeza histórica, sino en la experiencia del Espíritu viviente de Dios actuando mediante las comunidades de fe. *Tercero*, a pesar de que los evangelios no son históricos, contienen elementos históricos, haciendo relevante la síntesis que los caracteriza entre la teología y la historia<sup>188</sup>. En fin, “aquello que es histórico nos ayuda a comprender lo que los primeros cristianos experimentaron

---

<sup>185</sup> Cfr. Borg M., “A Renaissance in Jesus Studies” en *Theology Today* 45 (1988) 291.

<sup>186</sup> “In my own work, the picture of Jesus as a charismatic or «holy man» vividly in touch with what the texts call «Spirit» radically challenges the flattened sense of reality pervading the modern worldview and much of the mainline church, and suggests that reality might indeed be far more mysterious than we suppose. It invites us to consider seriously the central claim of the Jewish-Christian tradition (and most religious traditions): that we are surrounded by an actual, even though non-material, reality charged with energy and power with which it is possible to be in relationship (...). The image of Jesus as a person of Spirit whose mission focused on the transformation of his social world can provide significant content for the meaning of discipleship. Discipleship means «to follow after.» «Following after» Jesus means to take seriously what he took seriously: life in the Spirit, and life in history”. Borg M., “A Renaissance in Jesus Studies” en *Theology Today* 45 (1988) 292.

<sup>187</sup> Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, Pennsylvania, 1998.

<sup>188</sup> Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 7-8.

en la presencia de Jesús y que transformó sus vidas. Los elementos no históricos – los confesionales – proclaman que lo que experimentaron no fue sólo el resultado efectivo del ministerio de un gran maestro, sino el amor real y la aceptación de Dios. Este material confesional es tan importante como el teológico. En ellos, el *qué* (*what*) de la historia es transformado en la confesión de *quién* (*who*) es Dios”<sup>189</sup>.

La historia no puede ser separada de su interpretación. La forma narrativa en la que fueron escritos los textos evangélicos integra ambos elementos. En este sentido, se puede comprender cómo “Jesús fue un acontecimiento para muchas personas. Ellos lo experimentaron como significativo para sus vidas”, y de ahí la relevancia de estudiar su figura histórica, lo que hizo, lo que dijo, las historias que contó, las personas que lo rodearon y, de esa forma, poder comprender lo que quisieron decir los primeros cristianos cuando afirmaban que en Jesús habían conocido *quién era Dios*<sup>190</sup>. Con este enfoque, Patterson logra vincular nuevamente la *investigación histórica* con la *relevancia teológica* y su importancia para la *fe* y la *vida* de las personas. A partir de esta importante correlación, que supera algunos presupuestos del mismo *Jesus Seminar*, la investigación del Jesús histórico no puede ser apreciada, simplemente, como un ejercicio académico que busca descubrir a un personaje que vivió y murió hace cientos de años, y cuyo interés ha centrarse sólo en establecer la autenticidad de sus dichos y hechos. Una investigación así no afectaría el núcleo de la propia fe y el estilo de vida de tantas personas, y quedaría reducida al ámbito de la curiosidad histórica. Al incluir como presupuesto fundamental el problema de la relevancia teológica y colocarla al mismo nivel de las otras dos preguntas histórica y existencial, se está orientando esta nueva perspectiva de la investigación hacia una cuestión fundamental: que en Jesús de Nazaret, en su

---

<sup>189</sup> “That which is historical gives us a glimpse of what the earliest Christians experienced in the presence of Jesus that so transformed their lives. The non historical elements – the confessional elements- proclaim that what they experienced was not just the effective ministry of a fine teacher, but the very love and acceptance of God. This confessional material is just as important as the historical. In it, the ‘what’ of history is transformed into a confession of who is God”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 8. Algunas distinciones en cursivas y entre paréntesis son mías.

<sup>190</sup> “Jesus was such an ‘event’ for many people. They experienced him as meaningful for their lives”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 9.

figura histórica, se revela la realidad teológica última de la cuestión acerca de *quién es Dios*<sup>191</sup>. Este giro lo expresa Patterson de manera acertada con la siguiente interrogante: “la pregunta es, ¿cómo podemos llevar a delante una discusión teológica sobre Jesús que sea históricamente responsable, que tenga sentido en un mundo plural, y aún así, tenga el carácter de una discusión teológica?”<sup>192</sup>.

Su nueva pregunta le permite plantear, con cierta novedad, tres cuestiones importantes, en las que expresa a veces continuidad y otras ruptura con los planteamientos de Crossan, Funk y Borg, abriendo, así, nuevos caminos a la reflexión. *Primero*, aunque asume el hecho de que Jesús no creía en el fin del mundo, como era entendido por la apocalíptica de la época<sup>193</sup>, y admite que la apocalíptica era una forma de la escatología, sostiene que Jesús sí tenía una cierta noción escatológica de la existencia y su sentido último, y que tenía que ver con su noción del Reino de Dios. Esta era concebida a partir de la escucha y aceptación de sus palabras, como invitación radical, pero siempre personal, a realizar y construir el Reino *en este mundo*<sup>194</sup>. En este sentido, se entiende cómo “en la predicación de Jesús el Reino de Dios no es una realidad futura, pero tampoco está asegurada su presencia; sólo existe como potencia que ha de ser

---

<sup>191</sup> “It is my attempt to work out what the earliest Christians meant when they said that in this person they had come to know who God is. Who was Jesus? Who is God?. For the earliest Christians, these questions became the same question”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 9.

<sup>192</sup> “The question is, how can we carry on a theological discussion about Jesus that is historically responsible, that makes sense in a pluralistic World, and yet still has the character of a *theological* discussion?”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 1998, 45. En las páginas precedentes, especialmente la 44, Patterson critica el haber absolutizado la pregunta histórica y olvidado la relevancia de la cuestión teológica, tanto por los miembros del *Jesus Seminar* (R. Funk y J.D. Crossan) como en otros investigadores (E.P. Sanders) que forman parte de esta nueva etapa en la investigación sobre el Jesús histórico.

<sup>193</sup> Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 180-184.

<sup>194</sup> “For Jesus preached an Empire of God whose presence was not guaranteed, and perhaps could not ever be. It depends on one’s decision to live out of its reality in an act of faithfulness. But in precisely this sense Christian theology must still be thought of as fundamentally eschatological. It is indeed about bringing to an end and beginning something new. In the preaching of Jesus the person of faith receives an invitation to embody new beginnings in his or her very existence, to assert the present reality of the Empire of God, and to live it from potential into actuality. *The Empire as ‘eschaton’*, as

actualizada en la decisión de vivir de su eficaz y presumida realidad"<sup>195</sup>. Segundo, Patterson desarrolla una *crisología existencialista*, antes que esencialista u ontológica<sup>196</sup>, en base a una cierta *escatología no apocalíptica*<sup>197</sup>, cuyo punto de partida no ha de ser la confesión personal de fe en Jesús como "Hijo de Dios" (ya que esto responde a un título postpascual), o el problema de su naturaleza divina (que pertenece también a la reflexión postpascual), sino la revelación particular y única de Dios en la figura histórica de Jesús, el judío<sup>198</sup>. Tercero, el acceso al Dios de Jesús parte de la comprensión histórica de Jesús como un *sabio*<sup>199</sup> cuya propuesta ética se levanta como una subversión<sup>200</sup> frente a los valores establecidos por el mundo cultural y religioso de su época, y se funda en

---

'end', means the end of life lived out of the realities of sin, injustice, violence, shame and pain. But it also has an end – that is, a goal. It is not a distant goal, or one so remote that one must despair of ever reaching it. *The Empire of God is reached day in day out, in the very everyday decisions one makes to live faithfully to God*'. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 184. También Cfr. 93-94.

<sup>195</sup> "Only as persons choose the parabolic experience as that reality out of which they shall live does the Empire of God become real and realized. In the preaching of Jesus the Empire of God is neither future nor assuredly present; it exists as a potential to be actualized in the decision to live out of its audaciously presumed reality". Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 183.

<sup>196</sup> "An existential Christology does not concern at all with Jesus' inner nature, but with the experience people had of Jesus that moved them to a new understanding of life and existence (...). This was true in persons who encountered Jesus in Galilee, but it is also true of persons who encountered his words and deeds today". Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 279.

<sup>197</sup> El tema de fin de la apocalíptica y el replanteamiento de una escatología no apocalíptica lo desarrolla también en: Patterson S., "The end of apocalypse. Rethinking the eschatological Jesus" en *Theology Today* 52 (1995) 29-48.

<sup>198</sup> "Early Christian declarations of faith in Christ are, by themselves, also inadequate. To say 'Jesus is the Son of God' means nothing, unless, of course, one knows something about this Jesus. The point, after all, is not simply to assert that there is a Son of God (...). One had chosen to believe in a God whose character is seen in Jesus. But who is that God? (...). This can only be supplied by Jesus himself, what he said and what he did that so moved people to make that claim that in him they had come to know who God is". Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 47-48.

<sup>199</sup> Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 90-92.

<sup>200</sup> "The *Wisdom of Jesus* is first and foremost about the reversal of common values. The Empire of God calls for a reordering of human life and relationships that

su experiencia particular y única de Dios, expresada a través de las palabras de Jesús que desvelan nuestra realidad última como “hijos del Padre viviente”<sup>201</sup>. La sabiduría de Jesús se define en abierta crítica frente a los valores culturales establecidos de su entorno, lo que Patterson denomina: *a countercultural wisdom*. Pero es una sabiduría que encuentra su razón de ser en la radicalidad del amor a Dios que nos lleva a descubrir la misma radicalidad del amor ofrecido tanto al amigo como al enemigo. Esta novedad para su época sólo es comprensible a partir de una actitud de correspondencia a Dios, en la medida que nos ama incondicionalmente y nos pide la misma relación con el hermano<sup>202</sup>.

Esta imagen de Dios que se revela en la figura histórica de Jesús se expresa y realiza en la realidad presente y actual del Reino, que involucra a las personas en su vida cotidiana y sus historias personales<sup>203</sup>. En este sentido puede Patterson sostener que la comprensión histórica del Reino en Jesús haya sido, a la vez, teológica, pues no se trata sólo de un acto de mera transformación social o política (problema histórico), sino de descubrir la misma revelación de Dios que se descubre en la noción que Jesús tenía del Reino (problema teológico) dentro de cada persona (problema existencial), como una realidad actual y presente en las historias personales, y con un impacto social importante capaz de transformar la vida humana en todas sus posibles relaciones<sup>204</sup>.

---

places those who are valued least in the World at the very center”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 1998, 97. La distinción en cursivas es mía.

<sup>201</sup> Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 1998, 118.

<sup>202</sup> Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus...*, 1998, 114-116.

<sup>203</sup> Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus...*, 1998, 113-114.

<sup>204</sup> “To love God is to be devoted to a basic and fundamental reality that runs through all life and creation. The character of that reality is love. This is the reality that can give live its richness and ultimate meaning. This is the reality that beckons us to live better than we live. This is the reality that exists as already present, an Empire ‘within you’, that can be as powerful in the shaping of human life and relationships as we want it to be”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 1998, 245.

3.3 *Nuevas perspectivas en busca de la síntesis: la recuperación de la escatología judía.*

3.3.1 *La continuidad histórico-religiosa entre Jesús, el Judaísmo de su época y el nacimiento del cristianismo.*

En 1985, E.P. Sanders publica el conocido libro *Jesus and Judaism*,<sup>205</sup> en el que se propone investigar “el propósito y las relaciones de éste con sus contemporáneos en el marco del judaísmo”, orientando el estudio en torno a dos problemas históricos: la causa de la muerte de Jesús y el surgimiento del cristianismo. Las conclusiones brotarán de un análisis riguroso de las actitudes y acciones de Jesús frente al judaísmo, lo que supone el conocimiento previo de los distintos elementos que conformaron el judaísmo en la época de Jesús. En esta relación cabe hacerse la pregunta si hubo realmente ruptura o continuidad, o hubo continuidad pero admitiendo ciertas rupturas internas entre Jesús y el judaísmo. Sólo a partir del estudio del contexto social, histórico, político y religioso de la época de Jesús podremos comprender cuál fue la verdadera intención de sus prácticas y enseñanzas, y lo que sucedió luego de su muerte. Sanders se siente motivado por aquella pregunta que Klausner se había planteado años antes: ¿cómo es posible que Jesús viviese totalmente dentro del judaísmo y, al mismo tiempo, fuera el origen de un movimiento que se separó de él?<sup>206</sup> Se trata de una pregunta, ante todo, histórica.

Sanders hace alusión a dos elementos que él considera importantes para describir la situación actual de la investigación sobre el Jesús histórico: *primero*, el conocimiento bastante amplio que existe sobre lo que Jesús pretendía realizar en el marco del judaísmo del siglo I; y *segundo*, los resultados obtenidos de esta investigación histórica y religiosa aún no encuentran lograr una vinculación adecuada con la fe cristiana. Sin embargo, el mismo autor reconoce, que aún teniendo interés por el significado del Jesús histórico para la teología, éste problema no entrará en el propósito de su investigación<sup>207</sup>.

La metodología que seguirá tomará como punto de partida el estudio de los *hechos* y, secundariamente, de los dichos de Jesús, con la finalidad de aclarar

---

<sup>205</sup> Sanders E.P., *Jesus and Judaism*, London, 1985 (Trad. esp. *Jesús y el judaísmo*, Madrid, 2004). También se puede consultar: *The historical figure of Jesus*, London-New York, 1993 (Trad. esp. *La figura histórica de Jesús*, Navarra, 2000).

<sup>206</sup> Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 369-376.

<sup>207</sup> Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 18-20.

la intención y las posibles causas de su conflicto con el Judaísmo<sup>208</sup>. El estudio de los hechos implica el conocimiento del contexto de la actuación de Jesús, que según Sanders responde a la *escatología judía*<sup>209</sup>. Se pueden considerar como hechos "históricos" totalmente ciertos los siguientes:

### *Hechos seguros:*

- (1) Jesús fue bautizado por Juan el Bautista.
- (2) Era un galileo que precedió y realizó curaciones.
- (3) Llamó a sus discípulos y habló de que eran doce.
- (4) Limitó su actividad a Israel.
- (5) Mantuvo disputas sobre el Templo.
- (6) Fue crucificado fuera de Jerusalén por las autoridades romanas.

### *Consecuencias de sus hechos:*

- (7) Tras la muerte de Jesús, sus seguidores continuaron formando un movimiento identificable.
- (8) Al menos algunos judíos persiguieron a ciertos grupos del nuevo movimiento, hasta un tiempo cercano al ministerio de Pablo<sup>210</sup>.

En otra publicación más reciente (1993), Sanders amplía la lista de los hechos históricos y las consecuencias de esos hechos que caracterizaron la vida de Jesús<sup>211</sup>:

### *Hechos seguros:*

- (1) Jesús nació en el 4 AEC, poco antes de la muerte de Herodes el Grande.

---

<sup>208</sup> Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 22-23.

<sup>209</sup> Aquí se distancia de algunos autores contemporáneos a su propuesta e integrantes del *Jesus Seminar*. "Ahora bien, nosotros conocemos el contexto primordial de la actuación de Jesús: la escatología judía. Como demostraré después, la línea que desde Juan el Bautista llega a Pablo y a los otros apóstoles es la escatología judía y sería erróneo sacar fuera de ella el objeto de nuestra investigación". Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 27.

<sup>210</sup> Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 31.

<sup>211</sup> Cfr. Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 27-28.

- (2) Pasó su infancia y los primeros años de su edad adulta en Nazaret, una aldea de Galilea.
- (3) Fue bautizado por Juan el Bautista.
- (4) Llamó a los que habían de ser sus discípulos.
- (5) Enseñó en los pueblos, aldeas y campos de Galilea (al parecer, no en las ciudades).
- (6) Predicó el Reino de Dios.
- (7) Hacia el año 30 fue a Jerusalén con motivo de la Pascua.
- (8) Provocó un alboroto en la zona del Templo.
- (9) Celebró una última comida con sus discípulos.
- (10) Fue detenido e interrogado por las autoridades judías, concretamente por el sumo sacerdote.
- (11) Fue ejecutado por orden del prefecto romano, Poncio Pilato.

*Consecuencias de sus hechos:*

- (12) Sus discípulos huyeron al principio.
- (13) Lo vieron (en qué sentido, no hay certeza) después de su muerte.
- (14) Como consecuencia de ello, creyeron que volvería para instaurar el Reino.
- (15) Formaron una comunidad para esperar su regreso y procuraron ganar a otros para la fe en él como el Mesías de Dios.

Al otorgar una mayor relevancia a los *hechos* de Jesús sobre sus *dichos* (y palabras) como punto de partida metodológico, se asume el problema de las relaciones entre “Jesús y el Templo” (hecho histórico) como primer aspecto de estudio, que lo llevará, luego, al estudio de las relaciones entre “Jesús y el Reino de Dios” (cuestión teológico-religiosa). La orientación de la investigación será meramente histórica, asumiendo como presupuesto hermenéutico válido “uno de los principales argumentos de la historia de las formas (crítica de las formas en el ámbito anglosajón), a saber, que el material que poseemos fue transmitido por la Iglesia y adaptado por ella para su utilización”, refutando la posición “según la cual la mayor parte del material fue creado en situaciones típicas para subvenir a las diferentes necesidades de la Iglesia”<sup>212</sup>. Con ello logra superar el viejo problema entre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe*, sin necesidad de asumir una orientación propiamente teológica en la investigación.

<sup>212</sup> Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 35-36.

Con ello, Sanders admite que el material de los dichos fue sometido a cambios que no conocemos con exactitud por la propia Iglesia primitiva, por lo que no podemos reconstruir el texto original ni llegar a determinar con seguridad absoluta la autenticidad de las palabras de Jesús (dichos). Lo que sí podemos hacer es estudiar sus *hechos* y las *consecuencias* que se derivan de ellos, dentro de la realidad del judaísmo del siglo I, para establecer una clara continuidad entre el propósito de Jesús y el de sus seguidores luego de su muerte<sup>213</sup>. La respuesta de Sanders es afirmativa. Sí existen los datos históricos suficientes que permiten vincular la pretensión que tuvo Jesús en el marco del judaísmo de su época con la causa de su muerte y el nacimiento del movimiento cristiano<sup>214</sup>. Con este enfoque se logra admitir una clara *continuidad* entre Jesús, el judío, el judaísmo de su época, y el cristianismo naciente.

Para comprender la figura histórica de Jesús, Sanders hace notar la importancia de la *escatología judía de la restauración*. Un primer dato lo encontramos en la relación existente entre Juan el Bautista y Jesús. Por una parte, existía una comprensión de que el Reino era inminente, comprendido éste como el advenimiento de la época de la restauración de Israel y el sometimiento del mundo a Dios. Por otra parte, el hecho de que la historia había llegado a ese momento culminante, significaba situarla entre un fin y un nuevo comienzo. Sin embargo, esto no significa que Jesús se haya comprendido a sí mismo como el comienzo de una nueva época, sino que su obra tenía una relevancia escatológica en función de las expectativas de la restauración de Israel. Esta experiencia en Jesús nos lleva a una conclusión importante. Sin la escatología de la restauración no podemos comprender lo que entendió la primera comunidad sobre la persona de Jesús<sup>215</sup>.

En la época de Jesús la escatología judía estaba relacionada con la idea de la restauración de Israel, un Israel reunificado y redimido, más que reducido a un resto<sup>216</sup>. Este hecho se puede apreciar en el uso que se le daba en la época

---

<sup>213</sup> “La cuestión es si podemos inferir el propósito de *Jesús* a partir de sus consecuencias. ¿Podemos trazar, por ejemplo, una línea que vaya desde el propósito de Jesús al de sus seguidores después de su muerte?”. Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 46.

<sup>214</sup> “Los datos demuestran que hubo realmente una conexión causal: que existe una coherencia sustancial entre lo que Jesús pensaba, cómo entendió sus relaciones con su nación y la religión de su pueblo, la causa de su muerte y el comienzo del movimiento cristiano”. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 48.

<sup>215</sup> Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 149.

<sup>216</sup> Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 152.

a la expresión las “doce tribus” de Israel, como sinónimo de restauración<sup>217</sup>. Jesús usó la expresión referida a los *doce* apóstoles. Esta no connotaba, necesariamente, a doce personas identificables. Según Sanders, representan, ante todo, la expectativa que existía en Jesús y, luego, en la comunidad primitiva, del advenimiento de la restauración de Israel y el cumplimiento de los tiempos escatológicos<sup>218</sup>.

Un hecho significativo que apunta hacia esta noción en Jesús, se puede encontrar en su relación con Juan el Bautista, quien enmarcó el inicio de su misión pública. Juan llamaba al arrepentimiento colectivo. Este era el mensaje fundamental de la restauración. Los arrepentidos eran merecedores del Reino. Pero en Jesús, el llamado al cambio y la conversión no se encuentra vinculado con la idea de un arrepentimiento nacional o colectivo, como en Juan el Bautista. Lo mismo sucede con la idea del juicio. Aunque aparecen elementos que apuntan hacia un juicio, Jesús no se refiere a él en un sentido colectivo, ni menciona la idea de una esperanza de la restauración de todo Israel. Esto nos pone frente a un problema, pues no todos los elementos contenidos en la idea de la restauración de Israel aparecen en el mensaje de Jesús. Sin embargo, las expectativas de que Dios renovararía el culto en espíritu y verdad, salvaría a los pecadores y despreciados, y reunificaría a Israel están presentes en los hechos y palabras de Jesús<sup>219</sup>. Más aún, la inclusión de los gentiles en la misión de las comunidades primitivas es un indicio importante en la creencia de un tiempo definitivo que se había hecho presente y frente al cual había que actuar con urgencia y universalismo. La restauración de Jesús no ha de entenderse desde el marco del nacionalismo, ya sea por la vía de la restauración militar o política, al estilo de un mesianismo davídico, sino en el marco universal del advenimiento del Reino de Dios. En este sentido, Sanders sitúa a Jesús como un *profeta de la restauración judía* apoyándose en los siguientes datos históricos:

---

<sup>217</sup> “Es totalmente cierto que la esperanza de la reunificación de Israel estaba tan extendida y el recuerdo de las doce tribus era tan intenso, que *doce significaría claramente restauración*”. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 153.

<sup>218</sup> “Lo que resulta prácticamente seguro es que el concepto de ‘los Doce’ nos lleva a Jesús mismo (aunque en un determinado momento sus colaboradores más cercanos no hubieran sido exactamente doce). El uso que Jesús realizó del concepto ‘doce’ responde a cómo entendió él mismo su propia misión: la restauración de Israel”. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 163.

<sup>219</sup> Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 176-181.

“1) Comenzó su ministerio como seguidor de Juan Bautista, quien llamó al arrepentimiento a todo Israel como preparación para el juicio inminente. 2) Su llamada a doce discípulos manifiesta su esperanza en la restauración de las doce tribus. 3) La profecía sobre la destrucción del Templo responde a unas expectativas conocidas, aunque no compartidas por todos, sobre la restauración de Israel. 4) Tras su muerte y resurrección los discípulos actuaron en el marco de las expectativas restauracionistas judías”<sup>220</sup>.

Surge una pregunta. Si no aparecen en sus dichos y hechos una clara alusión a la “totalidad de Israel”, ¿pensaba que entrarían en el Reino sólo los pecadores que aceptaran su mensaje, o como sostiene Joachim Jeremías, sólo los pobres? Según Sanders, hay que considerar el hecho de que “quizás Jesús no tuviese un plan completamente elaborado para comunicar su esperanza y expectativas a ‘todo Israel’, aun cuando considerase que su obra tenía consecuencias sobre el destino de Israel como pueblo”<sup>221</sup>. Esta distinción es muy acertada, pues diferencia entre su *práctica* orientada hacia los más pequeños y pecadores, de la *conciencia* que pudo haber tenido del significado y el impacto de la realidad de su mensaje para todo Israel. Sólo así se entienden los dos gestos simbólicos que hizo al final de su vida: la entrada en Jerusalén sobre un asno, y el enfrentamiento con los mercaderes en las áreas del Templo. También esto explicaría el hecho de que fue visto por los romanos como un rey, es decir, como un personaje que tenía cierta pretensión mesiánica.

Su actitud de destruir y reconstruir el Templo revela, además, un dato importante en torno a su noción del Reino. Ni pretendía construir otro Templo terreno, ni uno únicamente celestial. Jesús esperaba un cambio de la situación presente, pero creía en la acción divina. “Se trataba de una renovación que incluía elementos e instituciones sociales conocidas, pero que no podía lograrse sin la intervención directa de Dios, que cambiaría todas las cosas”<sup>222</sup>. Esto explica el hecho de que, luego de su muerte y resurrección, los discípulos lo reconozcan como el Mesías o un virrey<sup>223</sup>. Esto no significa que el acento de su mensaje se

---

<sup>220</sup> Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 325.

<sup>221</sup> Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 331.

<sup>222</sup> Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 338.

<sup>223</sup> “Según nuestra hipótesis, los discípulos ya pensaban que Jesús era ‘rey’, o mejor el virrey bajo la autoridad del verdadero monarca, Dios. Si Jesús dijo a sus discípulos que irrumpiría un Reino y que ellos tendrían un papel en él, con toda seguridad él también, al menos por implicación, se atribuiría una función dentro de ese reino. ‘Mesías’ es el título que mejor le viene a una persona que es superior a los jueces de Israel, aun cuando

ponga sobre el llamado a una conversión interior e individual, como tampoco sobre el cambio militar o político, sino sobre la soberanía definitiva de Dios y, con ello, la verdadera restauración de Israel. En otras palabras, Jesús creía que “era Dios quien habría de intervenir creando un Templo nuevo, restaurando Israel y probablemente renovando la sociedad, en la que los pecadores tendrían su lugar”<sup>224</sup>.

Esto nos lleva al problema de la autocomprensión de Jesús. Aunque la categoría profeta ha sido aceptada por la mayoría de los investigadores, los datos históricos analizados llevan a Sanders a concluir que “Jesús se entendió a sí mismo como el último mensajero de Dios antes del establecimiento del Reino. Anhelaba un orden nuevo que sería creado mediante una acción poderosa de Dios. En este nuevo orden volverían a reunirse las doce tribus, habría un Templo nuevo, no se necesitaría del poder de las armas, el divorcio no sería necesario ni estaría permitido, los marginados –incluso los malvados– tendrían su lugar, y Jesús y sus discípulos –los pobres, mansos y humildes– serían sus dirigentes. Jesús tenía discípulos entregados que aceptaron sus expectativas, las hicieron suyas y se vieron implicados en una cierta transformación de ellas tras la muerte y resurrección de aquél”<sup>225</sup>. En este sentido, la figura histórica de Jesús puede ser comprendida en el marco propio de la categoría de un *profeta de la restauración judía*<sup>226</sup>.

Sin embargo, hay que notar otro dato importante, que marca la continuidad con la comunidad primitiva, a saber el uso de ciertos *títulos* al hablar de Jesús. Por un aparte, el título *Hijo de Dios* otorgado por la comunidad cristiana, y cuyo significado en el marco del judaísmo no denota la existencia de una conciencia de su divinidad ontológica, subraya, sin embargo, el carácter de “una

---

no fuera un guerrero. Mientras esperase que habría de regresar y establecer ‘su’ reino (Mt 20,21), los discípulos podían pensar en Jesús como el Mesías”. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 340.

<sup>224</sup> Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 338.

<sup>225</sup> Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 457.

<sup>226</sup> “Los hechos más seguros que sabemos sobre Jesús son precisamente los que lo sitúan adecuadamente en la categoría de profeta de la restauración judía: su comienzo con Juan, su llamada a los Doce y su esperanza de que el Templo sería destruido y reconstruido (o, al menos renovado). Así, la mayor de los hechos del ministerio de Jesús atestiguados con seguridad están de acuerdo también con lo que ocurrió posteriormente, y lo que permaneció de su obra es lo que su mensaje tenía en común con la escatología de la restauración judía: la esperanza de la restauración de Israel”. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 463.

persona situada en una relación especial con Dios, que lo eligió para llevar a cabo una tarea de gran importancia<sup>227</sup>. Por otra parte, el título *Hijo del Hombre*, que Jesús sí usó para referirse a sí mismo, puede significar: la forma en que un profeta se designa (Ezequiel), la nación de Israel o su representante (Daniel), una figura celestial que juzgará al mundo (1 Henoc), un hombre o una figura que marcaría el comienzo del Reino de Dios (Nuevo Testamento). Jesús se entendió como el Hijo del Hombre, o al menos usó esta expresión para referirse a sí mismo, pero nunca en sentido futuro, es decir, como si él hubiese tenido la conciencia de representar dicha figura humana que habría de regresar al final de los tiempos para juzgar a Israel. Aunque los títulos no son un punto de partida histórico, constituyen un dato importante para comprender la interpretación que hizo la comunidad primitiva de la relevancia religioso-teológica de la persona de Jesús.

En base a todo esto, Sanders concluye que “Jesús pensaba que Dios estaba a punto de traer su Reino y que él, Jesús, era el último emisario de Dios. Pensaba, por tanto, que era en algún sentido ‘rey’. Entró en Jerusalén cabalgando sobre un asno, recordando la profecía acerca del rey que cabalgaba sobre un asno, y fue ejecutado por pretender ser ‘el rey de los judíos’. No había ningún título en la historia del judaísmo que comunicase plenamente todo esto, y, al parecer, Jesús se mostró bastante reacio a adoptar para sí un título. Creo que ni siquiera ‘rey’ es del todo correcto, pues Jesús consideraba rey a Dios. El término que yo prefiero para expresar el concepto que tenía de sí mismo es el de ‘virrey’. Dios era el rey, pero Jesús lo representaba y lo representaría en el Reino venidero<sup>228</sup>. Posiblemente esto responde a la acusación de blasfemia que le hicieron en el Sanedrín, antes de su muerte, al pretenderse como alguien que estaba en lugar de Dios, representándolo en los días decisivos de la restauración del Israel, cuando el Reino se haría inminente y la acción de Dios, ya iniciada con su obra, definitiva<sup>229</sup>.”

---

<sup>227</sup> Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 268.

<sup>228</sup> Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 271.

<sup>229</sup> “No hay dificultad en pensar que Jesús creyó que el Reino estaba en el cielo, que la gente entraría en él en el futuro y que también estaba presente en algún sentido en su propia obra (...). La revelación plena del Reino de Dios puede situarse en el futuro, pero en el presente la gente puede experimentar algunos de sus beneficios”. Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 200.

Es por ello, que como Hijo del Hombre, no haría presente él al Reino, y nadie lo podía hacer, pues sólo Dios era el actor principal. En este sentido Jesús era plenamente escatológico, en continuidad con el judaísmo del siglo I, pues “pensaba que Dios había intervenido anteriormente en el mundo para salvar y proteger a Israel. Por ejemplo, Dios había dividido el mar para que Israel pudiera escapar del ejército perseguidor, había alimentado al pueblo con maná en el desierto y le había introducido en la tierra de Palestina. En el futuro, pensaba Jesús, Dios actuaría de modo aún más decisivo: crearía un mundo ideal; restauraría las doce tribus de Israel, y prevalecerían la paz y la justicia; la vida sería como un banquete”<sup>230</sup>. Aunque esta esperanza escatológica suponía el inicio de las relaciones de justicia, paz y fraternidad expresadas en los banquetes y milagros, no estaban dirigidas a la reforma social inmediata, sino al sentido de *preparación* ante la llegada definitiva del Reino de Dios. En fin, la escatología de la restauración queda expresada, de manera coherente, en la noción que Jesús tenía del Reino de Dios, mediante sus acciones y palabras, en una dinámica escatológica que no se agota en el presente ni determina el futuro. Jesús, el profeta escatológico de la restauración, “decía que viviendo correctamente se puede *entrar* en el Reino (categoría 1). Según los indicios, pensaba que no había nada que se pudiera hacer para *traer* el Reino, y en éste ni siquiera él podía asignar sitios (categoría 2). Se acerca, y la gente lo espera, pero no se puede hacer que llegue (categoría 4). Como la levadura, crece por sí solo (categoría 5). En todo caso es Dios quien hace lo que se ha de hacer, salvo una cosa: quienes viven correctamente entrarán en el Reino. No hay ningún indicio en absoluto de la idea que los individuos puedan agruparse con otros y *crear* el Reino mediante la reforma de las instituciones sociales, religiosas y políticas”<sup>231</sup>.

En esta misma línea John P. Meier escribe su interesante obra *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*<sup>232</sup> editada en varios volúmenes, aún por concluir, que parten de una adecuada distinción entre el *Jesús histórico* (*historical*

---

<sup>230</sup> Cfr. Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 205-206.

<sup>231</sup> Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 201.

<sup>232</sup> Meier John P., *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, New York, 1991. Vol I: *The roots of the problem and the person* (1991), Vol II: *Mentor, message and miracles* (1994), y Vol III: *Companions and competitors* (2001). Trad. esp. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Navarra, 1997 (usaremos la tercera edición del 2001). La traducción en español se divide en cuatro tomos: Vol I, Vol II/1, Vol II/2 y Vol III.

*Jesus*) y el *Jesús real* (*real Jesus*)<sup>233</sup>. Al Jesús real, comprendido a partir de sus palabras y hechos, no lo podemos conocer, ni estará a nuestro alcance “porque las fuentes que han subsistido no recogieron ni jamás intentaron recoger todos, ni tampoco la mayor parte de los dichos y hechos de su ministerio público y, menos aún, del resto de su vida”<sup>234</sup>. El Jesús histórico es comprendido por Meier como “el Jesús que podemos recobrar y examinar utilizando los medios científicos de la moderna investigación histórica”<sup>235</sup>. En este sentido enmarca el término dentro del ámbito del interés histórico, propio de la naturaleza de esta investigación surgida en el siglo XVIII con Reimarus. Esta distinción pretende superar la antigua dicotomía entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, al definir la naturaleza de la investigación en su ámbito histórico, pero sabiendo que en la práctica no se le puede separar del Jesús de la fe<sup>236</sup>. Aunque sostiene que estos estudios tienen relevancia para teología y la vida de fe, sólo lo hace formalmente, porque el objetivo real que se propone es responder exclusivamente a los parámetros de una investigación histórica en la que se diferencie lo que se obtiene mediante el estudio y el raciocinio, y lo que obtiene mediante la fe<sup>237</sup>. Cabría preguntar si el conocimiento en fe no exige, por naturaleza y contenido, y no sólo formalmente, el estudio atento y riguroso de la figura histórica de Jesús de Nazaret. De otro modo se estaría negando que el criterio y la norma de la revelación y su interpretación sea el propio Jesús histórico, el que vivió, padeció, murió y resucitó en la Palestina del siglo I, en el que creemos y nos narran los Evangelios.

En continuidad con el planteamiento de Sanders, Meier encuentra en Juan el Bautista las raíces de la visión escatológica de Jesús, y sostiene que “Jesús

---

<sup>233</sup> La paradoja la expresa en los siguientes términos: “el Jesús histórico no es el Jesús real. El Jesús real no es el Jesús histórico”. Meier John P., *Un juicio marginal I*, 47. Lo afirma a modo de axioma en la página 51: “El Jesús histórico no es el Jesús real, y viceversa”.

<sup>234</sup> Meier John P., *Un juicio marginal I*, 48.

<sup>235</sup> Meier John P., *Un juicio marginal I*, 51.

<sup>236</sup> “Nos centraremos en la construcción teórica que he llamado el ‘Jesús de la historia’, sin perder de vista que en la práctica no se le puede separar adecuadamente del ‘Jesús de la fe’. En realidad, el uno desemboca ampliamente en el otro (...). Y volvemos al punto de partida: el Jesús de la historia no es el Jesús real, sino sólo una reconstrucción hipotética y fragmentaria de él con los medios de investigación modernos”. Meier John P., *Un juicio marginal I*, 57.

<sup>237</sup> Cfr. Meier John P., *Un juicio marginal I*, 34.

fue portador, durante todo su ministerio, de la escatología del Bautista, de su preocupación por un Israel pecador y próximo a enfrentarse al juicio de Dios, de su llamada al arrepentimiento y de su bautismo, por más que renovase y reinterpretase esta herencia<sup>238</sup>, pero se trata de una escatología realizada (*realized eschatology*), antes que apocalíptica. Sólo desde esta perspectiva (escatológica) se puede comprender cómo el Reino de Dios fue *el* tema central en el que encuentra significado cualquier otro aspecto del mensaje y la praxis de Jesús.

A diferencia de Sanders, Meier sostiene que el Reino de Dios no era considerado por Jesús, primordialmente, como una realidad *inminente*, sino que era una realidad *cercana* que se manifestaba en la historia actual, y cargaba consecuencias sociales importantes. Esta perspectiva se enmarca dentro de las *expectativas escatológicas* del judaísmo del siglo I y se aleja de una noción *apocalíptica*. Para la apocalíptica la espera en el Reino y, con ello, de la salvación, coincide con el fin del mundo y la historia. Implica una ruptura absoluta con las condiciones actuales de vida. La escatología también espera un acontecimiento salvífico definitivo, pero siempre en el marco de la continuidad histórica. Jesús se comprendió desde esta última. Hablar del Reino de Dios implica distinguir entre dos elementos: por una parte, las expectativas que Jesús tenía en torno al futuro escatológico; y por otra, la posible identificación de su propia persona con una figura escatológica, como la del Hijo del Hombre<sup>239</sup>. Se trata de dos cuestiones diferenciables. De la primera se puede responder afirmativamente, mientras que de la segunda no. Ahora bien, esta expectativa futura en el advenimiento del Reino no significa que al Reino sólo se le ha de esperar, porque su llegada sea inminente. Es un Reino *cercano*, porque ya ha comenzado a hacerse presente mediante el cambio que experimentan los que escuchan, acogen y siguen a Jesús. El futuro configura el presente de manera extraordinaria y sorprendente, a partir de las mismas relaciones humanas, y en este sentido lo escatológico no supera a lo histórico, ni lo finaliza cronológicamente, sino que le devuelve su sentido originario, real y verdadero, restituyéndolo por medio de una acción definitiva en la misma historia<sup>240</sup>.

<sup>238</sup> Meier John P., *Un judío marginal II/1*, 230.

<sup>239</sup> Cfr. Meier John P., *Un judío marginal II/1*, 425.

<sup>240</sup> "El mensaje y la praxis de Jesús, en su totalidad, no se pueden explicar tan sólo en términos de futuro. Ya ahora, los discípulos deben dirigirse a Dios como Padre suyo para rogarle por la venida de su reino, así como perdonar a los que tienen deudas contraídas con ellos, para a su vez poder ser perdonados. Ya ahora comparten mesa con Jesús —

Jesús creía que sus hechos y palabras constituían una realización parcial del Reino que se haría plenamente presente por la acción definitiva de Dios. En este sentido el Reino es un *símbolo en tensión*<sup>241</sup> que involucra a la historia desde su futuro y su presente. Jesús representa dramáticamente, con sus acciones y palabras, lo que Dios llevará a cabo de manera definitiva, pero lo realiza parcialmente como *profeta escatológico*<sup>242</sup> que creyó y anunció el futuro inminente del Reino de Dios ya iniciado –milagrosa y simbólicamente– en la cercanía dramática de nuestra historia presente. Según Meier, las categorías históricas que nos permiten saber cómo era considerado Jesús por la gente y cómo se consideraba él a sí mismo, son: *profeta escatológico*, *taumaturgo* (carácter carismático) y *maestro* (carácter ético), como lo expresa con las siguientes palabras:

“1) Cuando menos en cierto modo vago, Jesús era considerado como un profeta escatológico; anunciaba la inminente venida del reinado y reino de Dios. 2) Pero, a diferencia del Bautista, Jesús proclamaba y celebraba el reino de Dios ya presente en su ministerio. Estaba presente en su convivialidad o comensalidad abierta a todos, incluidos los recaudadores de impuestos y los pecadores; pero lo más sobresaliente es que esa presencia era palpable y efectiva mediante los milagros de Jesús para sus judíos. 3) Por tales milagros, en especial por las resurrecciones, habría sido asimilado a Elías y Eliseo”<sup>243</sup>.

Más a Elías que a Eliseo<sup>244</sup>, sostiene Meier, por todos los signos escatológicos que caracterizarían la llegada de los últimos días, a saber: el sentido de la llegada inminente del Reino, la purificación y restauración de Israel y la venida de Dios para reinar de manera definitiva. Sin embargo, una última figura

---

señaladamente, su mesa y copa en la última cena-, como símbolo y promesa de participación en el banquete final del reino. Ya ahora, paradójicamente, los pobres, los afligidos y los que tienen hambre son dichosos, habiendo recibido de Jesús la firme promesa de que Dios, a la venida inminente de su reino, cambiará por completo su suerte (...). La presente situación de Jesús y sus discípulos experimentan ya un cambio radical, tanto en la forma de ser percibida como en la forma de ser vivida, a causa del futuro escatológico inminente de la proclamación de Jesús, futuro que alcanza y configura el momento presente”. Meier John P., *Un judío marginal II/1*, 425-426.

<sup>241</sup> Cfr. Meier John P., *Un judío marginal II/1*, 536-537.

<sup>242</sup> Cfr. Meier John P., *Un judío marginal II/1*, 537-538. Lo desarrolla en un intento de síntesis en *Un judío marginal II/2*, 1189-1192.

<sup>243</sup> Meier John P., *Un judío marginal II/2*, 1189-1190.

<sup>244</sup> Cfr. Meier John P., *Un judío marginal II/2*, 1190.

es importante, la de un maestro capaz de interpretar la ley y establecer imperativos éticos como el del amor incondicional y el perdón a los amigos y enemigos, o de cambiar o abolir ciertas prescripciones establecidas, como el divorcio y las comidas<sup>245</sup>. Esta dimensión carismática, de presencia del Espíritu en su vida, como Ungido, habla implícitamente de su auténtica pretensión mesiánica, dentro de la más coherente libertad frente a lo establecido, para abrirse paso al ejercicio dramático, pero humanizador, de una autoridad que, vivida como representación de Dios, hacía de su vida una verdadera vida en el Espíritu. "Para bien o para mal, este extraño judío marginal, este profeta escatológico y taumaturgo es, sin embargo, el Jesús histórico que resulta después de aplicar objetivamente los métodos de investigación modernos a los datos disponibles"<sup>246</sup>.

### 3.4 Balance del estado actual de la investigación sobre el Jesús histórico

En una conferencia dictada en el Pontificio Instituto Bíblico (PIB, Roma) durante el mes de mayo de 1999, John P. Meier expuso siete criterios con los que pretendía describir el balance positivo de la situación actual de la investigación (*Third Quest*). Las conclusiones de esta conferencia, que llevó como título *The present state of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain*, esbozan un panorama bastante claro de algunos aspectos positivos que han contribuido en la actual búsqueda de la figura histórica de Jesús. A ellos haremos referencia a continuación<sup>247</sup>:

a) La dimensión ecuménica e internacional, donde participan personas de distintas confesiones religiosas y países. Esto implica un desplazamiento del mundo alemán, dominante en la primera (*old quest*) y en la segunda (*new quest*) investigación sobre el Jesús histórico, al mundo anglosajón. Asimismo la

---

<sup>245</sup> "Jesús no sólo se presentó como el profeta escatológico y taumaturgo similar a Elías, que hacía el reino futuro ya efectivo y palpable para sus seguidores, sino a la vez como un maestro capaz de decir a los israelitas qué debían y qué no debían observar de la Ley (...). Como buen carismático, basaba su autoridad para interpretar e incluso cambiar la Ley no en canales tradicionales (...), sino en su propia capacidad para conocer directa e intuitivamente cuál era la voluntad de Dios para su pueblo". Meier John P., *Un judío marginal II/2*, 1191.

<sup>246</sup> Meier John P., *Un judío marginal II/2*, 1191.

<sup>247</sup> Cfr. Meier John P., "The present state of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain" en *Biblica* 80 (1999) 459-487.

incorporación de autores judíos y de otras confesiones cristianas y no cristianas en los círculos de investigación y discusión.

b) Clarificación de las fuentes confiables para la investigación. A pesar de que el *Jesus Seminar* sigue insistiendo en la confiabilidad del Evangelio de Tomás, los cuatro evangelios canónicos permanecen como una fuente histórica común en la investigación. Se admite que la única fuente independiente es el *Testimonium Flavianum* escrito por el historiador judío Flavio Josefo, especialmente su libro *Antigüedades de los judíos*.

c) Existe una imagen más adecuada del judaísmo palestinese de la época de Jesús. La frase *Jesús el judío* expresa este interés por la judeidad de Jesús, aunque queda el reto de precisar qué tipo de judío era Jesús en el contexto de la Palestina del siglo I. Queda por llegar a un consenso en torno a las condiciones sociales, económicas y políticas de Galilea, y hasta qué punto se puede considerar el alcance socio-político del mensaje y la praxis de Jesús.

d) Se han obtenido nuevos indicios de otras disciplinas, como la arqueología, la filología y la sociología, que ubican con mayor exactitud a Jesús en el contexto de su tiempo y época. Los descubrimientos de *Qumran* no nos hablan tanto de Jesús como de las expectativas de su época, así como del arameo palestinese. Se ha logrado descubrir que en la época de Jesús existían distintas nociones en torno al Mesías, antes que una comprensión uniforme y normativa. En el mismo Jesús se puede observar una mezcla de distintos modos de comprender este título, que hacen compleja la interpretación de su pretensión mesiánica dentro de los distintos usos que tenía en la época.

e) Se ha logrado una mayor claridad en torno a la determinación y el uso de los criterios de historicidad, superando la aplicación particular y absoluta de ciertos criterios como el de discontinuidad, para determinar lo específico y particular de este judío. Hoy existe una conciencia mayor por comprender su persona en el marco de la totalidad (*Gestalt*) de sus hechos y dichos, hayan sido realizados por él o que le fueron atribuidos. Esto supera un tratamiento parcial y descontextualizado a la hora de citar e interpretar tantos pasajes neotestamentarios.

f) Se ha logrado un tratamiento más adecuado de la tradición de los milagros para comprender al Jesús histórico, basados en el criterio de múltiple atestiguación y el testimonio de Flavio Josefo que sostiene que Jesús obró milagros; también ha sido importante el criterio de coherencia, para profundizar su sentido teológico.

g) Hay un énfasis actual en hablar sobre la *judeidad* de Jesús con seriedad y rigurosidad académica, frente a los intentos de algunos autores e investigaciones pasadas que buscaban lo original en franco contraste con el judaísmo de su época (criterio de discontinuidad). Esto ha permitido un acercamiento a las lecturas de las Escrituras judías, leídas e interpretadas por Jesús en la línea de Isaías y los Salmos especialmente. Aún queda por determinar, con mayor certeza, la realidad socio-económica y política de Galilea, y el grado de helenización del contexto en el que vivió y se movió Jesús (Sanders y Crossan discrepan sobre este aspecto).

En este sentido, concluye Meier, Jesús puede ser apreciado a partir de la compleja figura histórica de un judío que “proclamó el presente y aún así futuro Reino, que era un profeta itinerante y hacedor de milagros al modo de Eliah, que era también un maestro e intérprete de la Ley de Moisés, que era un líder carismático que pidió a sus discípulos que lo siguieran, que era también un personaje religioso cuya percepción de sus pretensiones mesiánicas lo llevó, al final de su vida, a la crucifixión por orden del prefecto romano, era una figura religiosa crucificada que pronto fue proclamada por sus seguidores como resucitado de los muertos y Señor de todos”<sup>248</sup>. En esta caracterización se puede enmarcar y comprender el balance básico actual de la investigación en torno a la *figura histórica* de Jesús en el marco de judaísmo del siglo I.

#### 4. La recuperación del Jesús histórico como *norma hermenéutica* para la teología y *criterio de seguimiento* para la fe cristiana.

4.1 *La deshistorización de la perspectiva en Calcedonia: de un pensar por relaciones históricas a otro por categorías genéricas.*

Cuando el Concilio de Calcedonia proclamó en el año 451 dC la *verdadera humanidad* y la *verdadera divinidad* de Jesucristo<sup>249</sup> se elaboró una formulación teológica cuya pretensión fundamental no era comprender a la persona histórica de Jesús, sino el sentido en que ésta podía ser denominada *persona divina* dada su *naturaleza humana* específica. La noción de *persona*, ordenada según la episteme griega, fue pensada a partir de una categoría previa y carente de

<sup>248</sup> Meier John P., “The present state of the ‘Third Quest’ for the Historical Jesus: Loss and Gain” en *Biblica* 80 (1999) 477.

<sup>249</sup> “Sobre la humanidad profesamos que nuestro Señor Jesucristo, perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre”. DH 301.

concreción histórica, la de *naturaleza* (*physis*). El término *persona* (*hipóstasis*) ahora pasaría a denotar el fundamento último de la realidad humana, aquello que da unidad sustancial a todos los actos de la naturaleza, antes que la realidad humana misma, que quedaría reducida a una noción abstracta expresada con el término *naturaleza* (*physis*). Ciertamente se habían logrado elevar teóricamente dos principios fundamentales para la comprensión de Jesucristo, *verdadero hombre* y *verdadero Dios*, pero se había producido en el fondo una tremenda *inversión* que alteraría la forma y el modo evangélico (como Buena Noticia) de pensar a la persona de Jesús de Nazaret y lo revelado históricamente por ella. La *forma mentis* cristiana dejaba a un lado todo pensar a partir de relaciones históricas, propia del mundo bíblico, para asumir el mundo conceptual de las categorías y nociones, propio de la episteme griega<sup>250</sup>.

Se había producido en la conciencia y en la reflexión cristológica un cambio significativo que trascendería toda época y afectaría tanto el planteamiento como la comprensión misma del misterio de Dios revelado en Jesús de Nazaret. El concepto de naturaleza pretendió lograr un equilibrio teórico al problema planteado en el momento epocal que se vivía, pero dejó la balanza abierta tanto hacia una *deshistorización* de la noción de Persona, como hacia una *ontologización* del término de humanidad. Con ello invirtió el punto de partida para cualquier cristología, en cuanto horizonte que inspira tanto el método como los contenidos que deben ser abordados, y más aún, la perspectiva desde la cual han de ser pensados.

---

<sup>250</sup> Con ello se invertía el modo de plantear tres cuestiones fundamentales. *Primero*: la *forma* cómo se reveló Dios en la historia. Al ser desplazada la noción de humanidad a la categoría de naturaleza, quedó formalizada e indeterminada la noción bíblica de revelación divina, dejándola carente de toda concreción histórica al ser abordada por la reflexión teológica. ¿Dónde queda lo histórico como la forma en que la realidad es asumida por Jesús?. *Segundo*: los *contenidos* de la relación histórica de Jesús, su práctica y palabras, quedarán ausentes del debate, lo que hará cada vez más difícil comprender lo que realmente ha sido asumido por Jesús en su vida histórica. ¿Cómo explicar que la fraternidad y la filiación son realidades constitutivas a su persona, y no contingentes o instrumentales?. *Tercero*: el *sentido* de esos contenidos que develan el *modo* cómo Jesús asume y carga la historia, será impensable por siglos. Si Jesús asumió la historia palestinese, con las condiciones históricas del siglo I, y sólo a partir de ellas se realizó fraternalmente como hijo, ¿no es este modo de vivir concreto, lo que hizo y habló, lo que revela el sentido que le permitió seguir caminando con esperanza en su propia existencia frente a los hombres y frente a Dios hasta la muerte?

Debemos tener presente que la *humanidad de Jesús de Nazaret no es genérica ni universal*, como tampoco lo es la de cualquier ser humano, sino que se concretiza precisamente en la condición histórica (contextual y epocal) en la que vivió como un judío de la Palestina del siglo I, con una situación personal, familiar y epocal específica. Del mismo modo *su divinidad no es abstracta ni ahistórica*, pues se comprende y revela mediante sus prácticas y palabras (relaciones históricas) que podemos ir descubriendo a partir de las fuentes disponibles para la investigación cristológica. El término naturaleza produjo una ontologización del lenguaje cristológico. Según Calcedonia, la naturaleza humana de Jesús se comprende *sin más (simpliciter)* a partir de su participación de un alma racional y de un cuerpo (*ex anima rationali et corpore*). Asimismo, su naturaleza divina es entendida, *sin más*, bajo la noción de consubstancialidad o igualdad de esencia con el Padre (*consubstantialem Patri*)<sup>251</sup>. Pero qué significa *realmente*, y no sólo *conceptualmente*, lo humano y lo divino.

Al comprender ambas realidades (la humana y la divina) desde la noción de naturaleza se perdió *la importancia absoluta de la relatividad histórica* que Jesús de Nazaret vivió, asumió y padeció, en un determinado contexto histórico y dentro de las expectativas comunes a su época, y cómo éstas afectan sustantivamente el horizonte de nuestra intelección, interpretación y metodología para abordar, incluso teológicamente, su figura histórica. Dios no está de modo absoluto en el lugar físico y categorial donde se revela (una revelación entendida como un simple *dass*), pues el misterio no se deja agotar por un modo histórico de revelarse (que implica un *wo*), sino que está siempre de modo relativo, religado a un sujeto, a una época, a una historia concreta (según cómo está: *wie*). El hecho de que Jesús de Nazaret estuvo situado históricamente en un determinado lugar, asumiendo condiciones concretas de vida que respondieron a un contexto socio-cultural, económico y político específico, y a expectativas socio-religiosas particulares, revela los contenidos reales y constitutivos de su persona, vividos en medio de su propia fragilidad humana. Estos contenidos, derivados de su práctica y hechos expresan una realidad sustantiva que adquiere un valor absoluto como norma y criterio para cualquier comprensión de su persona, pues comienza a revelar algo que pertenece esencialmente a Dios porque lo afecta totalmente como humano<sup>252</sup>.

<sup>251</sup> Como plantea Jon Sobrino: "hay que preguntarse qué es eso divino que tiene la capacidad de asumir lo no-divino, qué es eso humano que tiene la capacidad de ser asumido por lo no-humano". Sobrino J., *La fe en Jesucristo*, Madrid, 1999, 427.

<sup>252</sup> Cfr. San Anselmo, *Monologio*, cap. 22-23. Anselmo siempre usa la expresión « ubique et semper » para referirse al modo como Dios está esencialmente en la existencia.

La formulación de Calcedonia asume como punto de partida de su cristología la condición sustancial (el *quid*), descontextualizando y deshistorizando a la Persona de Jesús de Nazaret del contexto vital y categorial (el *ubi*) propio de su época. El Concilio logró consolidar en la teología cristiana un lenguaje articulado en torno a enunciados y definiciones precisas frente a un problema teórico planteado en la época, pero invirtió los puntos de partida en la cristología por hacer. Ahora el punto de partida no era el evangélico, la praxis y vida de Jesús, el Reino fraterno de los hijos de Dios y su relación filial con el Padre, vivido esto en el complejo contexto de la Palestina del siglo I, sino la enunciación teológica misma.

El referente fundamental para comprender la figura histórica de Jesús sólo se encuentra en el modo concreto cómo Jesús vivió su humanidad en el marco del judaísmo del siglo I. No basta confesar que fue verdaderamente hombre, si no conocemos su historia, y el impacto socio-religioso de su mensaje. Afirmar, pues, como lo hizo Calcedonia, que Jesús es *verdaderamente hombre y verdaderamente Dios*, pasa, necesariamente, por el *reconocimiento y la aceptación de que su humanidad, la cual revela su pretensión así como el rostro vivo y verdadero de Dios, era verdadera y auténticamente judía*. Más aún, un judío que vivió en el contexto de la Palestina del siglo I, y en medio de sus expectativas socio-religiosas y políticas epocales. Esta figura histórica es vital no sólo para la investigación académica, sino para la misma fe, en cuanto se nos presenta como la *norma normans, non normata*<sup>253</sup> en la concreción histórica de una práctica, cuyos hechos y acciones, adquieren un significado trascendente

---

Por una parte está *esencialmente*, es decir, realmente, con todo su ser, al modo de una presencia real. Por otra parte está *esencialmente, pero en la existencia*, es decir, que la condición en la que está y determina su forma de estar, es la existencia histórica en la que se revela autocomunicándose. Por ello puede afirmar, haciendo uso de una elegante analogía, “*qualiter summa omnium essentia ubique et semper et nusquam et nunquam, id est in omni et nullo loco aut tempore sit, iuxta diversorum intellectum concordem veritatem* » (cap. XXII). Para profundizar en este aspecto consultar: Luciani R., “Sobre la forma del quehacer teológico y la interpretación de los signos de los tiempos. Los signos de los tiempos como criterio hermenéutico fundamental del quehacer teológico” en *ITER Teología* 33 (2004) 17-38.

<sup>253</sup> Cfr. Sobrino J., *Jesucristo Liberador*, Madrid, 1991, 79. Aquí se distinguen los puntos de partida anglosajones de la actual investigación, con el de la cristología latinoamericana, porque ésta sí reconoce que el estudio del Jesús histórico implica y afecta, necesariamente, la vida de fe del creyente, y no puede, por tanto, limitarse a un estudio de carácter solamente histórico.

y universal que afecta a lo humano en su totalidad, como lugar auténtico de revelación de la acción de Dios y criterio de seguimiento.

La recuperación del Jesús histórico no puede verse en la continuidad de aquellos que, como Reimarus y la teología liberal, pretendían liberarse simplemente del Dogma; tampoco a partir de un nuevo intento, al modo de la subjetiva teología dialéctica de Bultmann, por concebir a una historia mitológica sin acontecimiento, a un Cristo legendario que no encuentra relevancia alguna en el Jesús histórico; sino dentro del talante evangélico que comporta acceder a Jesús mediante su acontecimiento histórico, y que permite, entonces, expresarse de manera articulada en el Dogma como lenguaje cultural y epocal, común y convencional, que no ha de constituir un punto de partida en sí mismo que sustituya a la única referencia válida y absoluta, como lo es la figura histórica de Jesús<sup>254</sup>, a partir de la cual podemos comprender el sentido testimonial de la confesión de fe en el Cristo Resucitado. Ahora bien, la relevancia de esta recuperación del *Jesús histórico como norma hermenéutica fundamental para la teología y criterio radical de discernimiento en el seguimiento para la fe cristiana*, se inserta dentro de una compleja tarea que podemos describir a partir de cuatro grandes cuestiones, que han estado presente, de una u otra manera, a lo largo de las diversas etapas y perspectivas de la investigación sobre el Jesús histórico: la cuestión *metodológica*, la *antropológica*, la *crisológica* y la *teológica*. A ellas nos queremos referir a continuación.

#### 4.2 *La recuperación de las perspectivas. El problema metodológico: historia e interpretación.*

La relevancia para la fe cristiana del estudio histórico de la figura de Jesús implica un primer problema metodológico. W. Pannenberg lo advertía hace unos treinta años, al distinguir dos hechos importantes: *primero*, el hiato existente entre la historia como hecho y el significado propio del Kerigma expresado en la pluralidad de testimonios neotestamentarios sobre Jesús; *segundo*, la distancia existente entre nuestra época y el mundo de los textos neotestamentarios<sup>255</sup>. Las

<sup>254</sup> Cfr. Rahner K., "¿Qué es un enunciado dogmático?" en *Escritos de Teología V*, 54-79.

<sup>255</sup> "El hiato entre *factum* y significación, entre historia factual y kerigma, entre historia de Jesús y la pluralidad de testimonios neotestamentarios acerca de ésta, caracteriza una de las vertientes de la actual problemática de la teología. Por la otra vertiente encontramos un hiato no menos profundo entre el mundo ideológico de los textos

investigaciones de estos últimos treinta años han contribuido enormemente en estos dos aspectos, pero no han logrado superar aún teóricamente el problema metodológico de la *continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo predicado y atestiguado por las primeras comunidades cristianas*. El problema de la continuidad puede ser enfocado a partir de algunas *correlaciones* que surgen entre algunos aspectos que fueron distinguidos equívocamente por ciertos autores o líneas teológicas.

La recuperación de la figura histórica de Jesús adquiere relevancia dentro de una *primera correlación* que surge entre el hecho histórico (Jesús de Nazaret) y el sentido que éste puede adquirir al ser interpretado como acontecimiento salvífico (Cristo y Señor). Los textos neotestamentarios no son pruebas históricas, al menos en el sentido positivista del término, ni pretendieron serlo en algún momento. Son simplemente, y ya esto es decir mucho, *testimonios* escritos por comunidades que interpretaron al Jesús histórico como *acontecimiento salvífico* para sus propias vidas (dimensión personal y existencial) y la de otros (dimensión universal y colectiva). Se trata, pues, no de una historia sin más, sino de una *historia narrada y transmitida*. Así lo testimonian Lc 1,1-4 y 1Jn 1,1-4. La palabra se ha convertido en relato y el relato en historia acontecida y narrada, con cuyo testimonio, se pretende recrear el presente histórico de los lectores. La figura histórica de Jesús no puede ser considerada como salvaguarda de una supuesta objetividad inherente al texto frente a peligros que puedan surgir de sus muchas interpretaciones. Los testimonios neotestamentarios sobre Jesús son múltiples y diversos, e incluso en ocasiones son aparentemente contradictorios. Pero sólo así adquieren la forma propia de un acontecimiento que provoca sentido, más allá de toda historicidad constatable. Esto responde a su propia estructura narrativa testimonial, que se entiende a partir de un acontecimiento que involucra y compromete al lector para hacerlo *testigo en el seguimiento*.

La intención del escritor no supera, jamás, el sentido que se deriva del relato mismo cuando es interpretado por el lector. Pues el sentido deriva del encuentro entre el lector (dimensión existencial) y el acontecimiento Jesús de Nazaret (dimensión objetiva, sin ser por ello objetual o fáctica), mediado por el

---

neotestamentarios y nuestra época actual (...). Su raíz común la tienen en el principio fundamental de interpretación, a saber, que el contenido de los escritos bíblicos debe entenderse, en primera instancia, tan sólo en el sentido de sus redactores y lectores originarios". Pannenberg W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, 1976, 21. (Orig. *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, 1967).

texto (dimensión narrativa y testimonial), cuya referencia histórica fueron los hechos y las acciones mismas del Jesús histórico (dimensión fáctica y de credibilidad). La finalidad última que ha de orientar el estudio del texto no puede situarse solamente en la búsqueda de la intención del escritor, sino que debe descubrir, también, el sentido que lo supera y que sólo adquiere su credibilidad, coherencia y verdad en los hechos, dichos y consecuencias de *la figura histórica de Jesús de Nazaret, como norma de toda interpretación teológica posterior y criterio absoluto de un testimonio auténtico en el seguimiento cotidiano*. Un estudio así no pretende la acumulación de un sin fin de conocimientos más o menos adecuados y/o verificables, pues la forma propia de la narrativa neotestamentaria tiene ya una intencionalidad que la estructura y configura, a saber, que el lector crea y viva como testimonio de esa palabra atestiguada en la escritura (Jn 21,24-25). Si las primeras comunidades encontraron en la figura histórica de Jesús el referente absoluto para redactar los textos, así como el criterio y la medida para interpretarlos (1Jn 1,1-4), entonces nuestra propia y actual lectura no puede ser vacía o nominal, basada en inspiraciones o sentimientos individuales, sino sobre la base de la figura histórica de Jesús. Sólo en ella encontramos los *contenidos* reales y auténticos de su *práctica* que dan sentido a los hechos y acciones que nos narran los textos neotestamentarios. Sólo en ella comprendemos cómo la vida de Jesús se estremeció en una entrega incondicional a los otros, fruto de una práctica discernida en el Espíritu, asumida personal e históricamente y, a veces, provocada social y religiosamente, hasta sus últimas consecuencias.

Aquí surge una *segunda correlación* que debemos tomar en cuenta. El Jesús histórico vivió en un contexto particular y singular, situado en Galilea, en el marco contextual y epocal del judaísmo del siglo I. Actualmente el nuevo interés iniciado por la actual investigación (llamada *third quest*) en torno a las relaciones entre Jesús y el judaísmo, han permitido que este posible vacío haya captado el interés de historiadores, arqueólogos, sociólogos y teólogos. Sin embargo, existe aún, en medio de inmensos logros y conocimientos alcanzados, muchas incertidumbres respecto al modo de vida y las condiciones socio-económicas y políticas de la Palestina del siglo I. Una auténtica interpretación de los textos neotestamentarios tiene que basarse en una importante y sólida *comprensión histórica*, es decir, de la *situación contextual (socio-económica, política y religiosa)* y *epocal (expectativas religiosas del judaísmo del siglo I)* que vivió Jesús, para poder comprender realmente el significado y el sentido de sus hechos y dichos, y las consecuencias que estos produjeron en medio de algunos sectores judíos que lo llevaron a la muerte. De otro modo podemos caer

en una ideologización de los textos bíblicos, que falseen su sentido originario y nieguen su verdad histórica. El intento de algunas perspectivas teológicas (las llamadas teologías del genitivo: "teología *de...*"; donde el adjetivo se convirtió en sustantivo prácticamente) e investigaciones actuales (como el caso de algunos miembros del *Jesus Seminar*) que intentan comprender a la persona de Jesús, no a partir de un estudio previo y riguroso de su figura histórica, sino desde modelos y tipologías elaborados previamente, y tomados de estudios recientes de disciplinas sociológicas, sistemas filosóficos, interpretaciones históricas y religiosas, falsean e ideologizan, incluso adoctrinan, el mensaje profético y evangélico de Jesús de Nazaret. Mensaje que no se deja apresar por lo establecido y normado sin más. Una cristología ha de ser interdisciplinaria, haciéndose valer del aporte importante de la sociología, la arqueología, la historia de las religiones, la filosofía y otras ciencias que colaboren en la comprensión histórica de Jesús; pero sin que ellas se conviertan en la norma previa que posibilitan y justifican cualquier interpretación. Más aún, cuando los conocimientos provenientes de otras disciplinas se asumen de sistemas de pensamientos que encuentran su origen en épocas muy posteriores a la de Jesús, produciendo, en el fondo, una descontextualización social y desubicación epocal, con el riesgo de provocar una traspolación entre realidades históricas muy distintas.

Esto nos lleva a una *tercera correlación*. El conocimiento de las expectativas religiosas que existían en el Judaísmo del siglo I y, más aún, en la época de Jesús, son esenciales para comprender la *conciencia histórica* que tuvo Jesús de su persona y su misión. Esto implica tomar en cuenta ciertos elementos. *Primero*, cómo se situó y posicionó Jesús frente a la realidad socio-religiosa y política de su época. Algunos lo enmarcan en el contexto de un profeta escatológico de la restauración judía (E.P. Sanders, John P. Meier), otros como un maestro de sabiduría subversiva no escatológico ni apocalíptico (Robert Funk, John Dominic Crossan, Stephen Patterson), y algunos como profeta de cambios sociales (Richard Horsley, Gerd Theissen). *Segundo*, cuáles fueron sus actitudes frente a los pecadores, pobres y despreciados que se le acercaban y participaban en las comidas (banquetes). Esto ha llevado a la reflexión sobre la importancia de los destinatarios del mensaje de Jesús (Joachim Jeremias) y la relevancia de las comidas y banquetes (John Dominic Crossan). La fraternidad es una clave esencial en este segundo aspecto. *Tercero*, su posición frente a los diversos grupos religiosos que existían, como fariseos, saduceos y sacerdotes. Es bastante común la consideración de un distanciamiento por parte de Jesús de los fariseos, para pasar hacia un enfrentamiento y provocación más directa de cara a los sacerdotes y saduceos, mediante acciones impactantes como la del Templo y la entrada a

Jerusalén (E.P. Sanders, Gerd Theissen, John P. Meier, N.T. Wright, etc). Otros sostienen que era un Maestro y Rabí, o que como hombre de excelsa ética (Joseph Klausner, Geza Vermes, David Flusser) era un gran intérprete de la Ley, pero que no se limitaba a los métodos hermenéuticos establecidos. *Cuarto*, qué creyó de Dios y cómo se situó frente a Él. Algunos han destacado su relación con Dios como Padre (Joachim Jeremias), su especial relación filial con Dios (E.P. Sanders), su ser Ungido como hombre del Espíritu y personaje carismático (James Dunn, Marcus Borg y Geza Vermes). Las nociones que hablan de filiación, como hijo predilecto, hijo amado e hijo de Dios, juegan aquí un rol importante, el cual fue pronto reconocido por la comunidad primitiva. *Quinto*, qué pensó él de sí mismo. La mayor coincidencia que encuentran investigadores y teólogos actuales gira en torno a la expresión "Hijo del Hombre" con ciertas pretensiones mesiánicas al final de su vida, aunque esto no significa que el propio Jesús se haya identificado con el que "habría de regresar". Sin embargo, algunos niegan la veracidad de esta expresión en boca de Jesús (John Dominic Crossan), aunque investigadores judíos la han reconocido (Joseph Klausner). De este quinto aspecto es poco lo que podemos saber y afirmar si no tomamos como punto de partida y referente fundamental el aporte histórico de los cuatro primeros aspectos mencionados.

Esto nos lleva a distinguir *conceptualmente*, aunque *no realmente*, dos cuestiones esenciales. Podemos llegar a determinar, en cierto modo, cómo fue la *conciencia histórica* de Jesús. Y quisiera que pusiéramos especial atención en el *carácter histórico* de esta conciencia, por implicar tanto el conocimiento de lo *contextual*, como el de lo *epocal*. Ambos elementos mencionados anteriormente. Pero no podremos afirmar, y menos sostener lógicamente, la esencia última y total de la realidad de su persona más allá de lo histórico, sino sólo a partir de la forma propia de una elaboración teológica y confesional, en el sentido *testimonial*, es decir, que nos involucre como *testigos en el seguimiento*, tal y como sucedió con las primeras comunidades cristianas. Es la dinámica de una hermenéutica en el espíritu que, como seguidores del Jesús histórico, actualiza la relevancia de su mensaje en el aquí y ahora de nuestra historia. Sólo en este sentido se puede comprender la *continuidad* existente entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe transmitido por los textos neotestamentarios. Pero para que la continuidad sea *real*, y no sólo conceptual, ha de ser comprendida como un *viceversa*. En otras palabras, así como el Jesús histórico es la norma hermenéutica fundamental para la elaboración teológica del Cristo de la fe (por parte de las comunidades cristianas primitivas), del mismo modo, el Cristo de la fe sólo es tal en el

reencuentro con su referente absoluto y singular, que es el Jesús histórico. Este es el viceversa de esta cuestión.

Existe, pues, una imposibilidad *histórica* de pretender sostener, sin más (*simpliciter*), una afirmación confesional y teológicamente elaborada que trascienda toda historicidad, para ingresar en el ámbito de las disertaciones ontológicas, pues éstas responden a la episteme en las que se generan y posibilitan su planteamiento en un determinado momento contextual y epocal. Ya hemos afirmado que la episteme a la que responde el lenguaje teológico (dogmático) no es exactamente igual, por univocidad, a la que hizo posible y configuró el lenguaje de las formulaciones bíblicas, pues responde a otro pensar que no es por relaciones históricas, sino por categorías y nociones, como expuse en páginas anteriores. Sin embargo, esto no quiere decir que no podamos dar el salto de lo histórico a lo teológico, del Jesús histórico al Cristo de la fe. He sostenido que los mismos textos neotestamentarios son ya, en su forma constitutiva y propia, redacciones y elaboraciones teológicas de la figura histórica de Jesús. He ahí la continuidad misma. Y eso es lo que nos ha llegado, bajo esa forma y con esos contenidos históricos particularmente elaborados e interpretados. El hiato entre el Jesús histórico y el Cristo predicado y confesado por la fe sólo podrá ser salvado en la aceptación no sólo formal (datos históricos), sino de contenidos (práctica y pretensión), de aquel rostro humano e histórico concreto que, al ser reconocido como acontecimiento salvífico, se convierte en la norma hermenéutica de todo texto bíblico y el criterio último que nos ayuda a ser testigos auténticos en su seguimiento. Sólo en esta humanidad Jesús ha llegado a lo más genuino y propio de cualquier ser humano: *la vida fraterna de las hijas e hijos de Dios*. Esto nos remite a tres problemas que van configurando y revelando el sentido último de la vida histórica de Jesús: el problema antropológico, el cristológico y el teológico.

4.3 *La radicalidad de las perspectivas. El problema antropológico: verdaderamente humano, verdaderamente judío y hermano.*

La humanidad concreta de Jesús se va configurando en torno a la realización histórica y cotidiana de la *fraternidad*, como expresión viviente de una auténtica y especial *filiación* con Dios. En otras palabras, la fraternidad es la realización histórica de su filiación, mediante la práctica en Espíritu de un amor incondicional que ofrece un perdón, no sólo al amigo, sino también al enemigo y pecador. Perdón que está precedido por la gracia antes que por la justicia. Con esta práctica, Jesús está restituyendo (restaurando) relaciones que

habían sido excluidas y despreciadas mediante un genuino símbolo de humanización, como los banquetes y las comidas en los que participa. En esto consiste la verdadera humanidad de Jesús, el judío, que aprendió a ser hijo (a partir de la especial relación con un Dios que nos trata como hijos: Heb 12,5-7) en el Espíritu de Dios (que nos hace hijos a todos: Rom 8,14) por medio de los padecimientos y sufrimientos (lo que vivió, hizo y padeció: Heb 5,8) propios del hacernos hermanos (constitución histórica de su humanidad como primogénito entre muchos hermanos: Rom 8,29; Heb 2,11). La conciencia de la fraternidad practicada por Jesús, pronto fue expresada por la comunidad primitiva en los términos siguientes: para ser reconocido “tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos” (Heb 2,17). El significado de la expresión lo proporciona el mismo texto: “haber pasado él mismo el sufrimiento para poder ayudar a los que lo están pasando” (Heb 2,18). ¿En qué consistía esa práctica de la fraternidad? Podemos situarla en torno a tres ejes fundamentales que configuraron la vida de Jesús: la *práctica incondicional del amor*, la *inversión de la justicia por la gracia mediante el perdón*, y la *restauración de relaciones humanizadoras a través de los banquetes (comidas)*.

Jesús vivió incondicionalmente el amor. Al ser invitado por un fariseo a comer, Jesús le reclama la actitud absoluta con la que vive el cumplimiento y la formalidad, habiendo puesto a un lado el amor a Dios, que consideraba lo fundamental y necesario de todo actuar humano (Lc 11,37-42). Sólo desde este amor primero y absoluto es posible apreciar la propia vida desde la entrega radical al otro, al amigo (Jn 15,13). La radicalidad de su mensaje no consistía en hablar del amor. Era un lenguaje y una práctica, en cierta forma común y existente en la época. Su praxis se revela, principalmente, en tres aspectos: *primero*, en la consideración radical de los sujetos que tenían que ser amados (Lc 6,27-35); *segundo*, en la práctica del amor a estos sujetos como único acceso al amor de Dios; *tercero*, en la fraternidad como modo histórico propio de este amor (Pablo logró articular este modo singular de practicar el amor por el Jesús histórico al hablar del *amor fraternal*, como aparece en Rom 12,10, 1Tes 4,9 y Heb 13,1).

Jesús invirtió la práctica establecida a partir del amor, como realidad que configuraría su propia conciencia histórica. Mientras la tendencia más abierta proponía “amar al amigo y no odiar al pecador”, Jesús proclamaba la exigencia de una práctica de amor tanto al amigo como al pecador, por igual (Lc 6,27-28.35). En este sentido, los sujetos y los modos socio-religiosos de relacionarse habían sido invertidos radicalmente, pues el pecador ya no era un destinatario “de segunda”, al que le precedía el cumplimiento de ciertas condiciones antes de

recibir el amor de Dios y de los otros. El pecador no era considerado por Jesús como aquél llamado a arrepentirse para recibir, luego, el amor de Dios y la aceptación de los demás. El pecador era simplemente amado por su propia condición, ante todo, de hermano; lo mismo que el amigo. De este modo, el cambio no era provocado por el esfuerzo y la voluntad del pecador, sino por la experiencia gratificante y gratuita de ser amado *sin más*. Con ello, Jesús supera una noción de fraternidad en base a la empatía o la simpatía, para ubicarla en la propia dignidad y constitución humana, afirmando, con su práctica, que no existe una verdadera humanidad que históricamente no se realice en la fraternidad.

Este amor al pecador era proclamado como el camino para acceder y recibir el amor de Dios. Con ello invertía también el modo cómo encontramos y nos relacionamos con Dios, es decir, mediante la práctica del amor fraterno. Ya no era la participación en el rito por el rito, ni el cumplimiento ciego y piadoso de lo normado lo que aseguraba la presencia misericordiosa de Dios. En la práctica histórica de Jesús encontramos dos criterios fundamentales para el seguimiento: *la gracia precede al arrepentimiento, y la inversión de las relaciones humanas conlleva a la conversión a Dios*. Una tal práctica se distanciaba, necesariamente, del mensaje y la praxis apocalípticos de Juan el Bautista, el cual predicada el arrepentimiento y la conversión como preparación ante el fin de la historia, la inminencia del juicio final y el advenimiento del Reino de Dios.

La práctica del amor se manifestaba con gran autoridad en el ejercicio del perdón de los pecados. Ambos aspectos se implicaban mutuamente, pero dentro de un marco poco usual para la época. El amor ahora era la única condición previa para recibir el perdón, antes que el tradicional y establecido arrepentimiento. Jesús supera todo intento vigente que brote del individualismo pietista del penitente, para entrar en la dinámica fraterna que asume al otro como parte constitutiva del propio yo. En medio del escenario de otra comida, en casa de un fariseo, se acercó una pecadora a Jesús para lavarle los pies con perfumes. El fariseo se sorprendió porque Jesús la hubiese tratado e inmediatamente dudó que fuera un auténtico profeta. La respuesta de Jesús fue sorprendente: "quedan perdonados sus muchos pecados, *porque* ha mostrado mucho amor"; y concluye: "tus pecados quedan perdonados" (Lc 7,36-50). Más aún, el perdón a los pecadores, en la medida en que expresaba el amor, era considerado por Jesús como condición indispensable para recibir el propio perdón de Dios (Mt 6,14-15; Mc 11,26), pues perdonar implicaba reconocer al pecador como hermano (Mt 18,35).

Al relacionar de esta manera el amor, el perdón y el encuentro con Dios, Jesús estaba invirtiendo la relación establecida entre la gracia y la justicia. Ahora bien, la gracia, como experiencia del amor primero, precedía el arrepentimiento y la conversión. Esto no significa que los suprimía, sino que se imponía como la condición sobre la cual lo demás es posible, pues sólo la compasión de Dios es el único poder que puede convertir al hombre para volverlo a Dios y a sus hermanos. Este hecho lo encontramos, con una claridad sorprendente, en la narración de la parábola del Padre Bueno (Lc 15,11-32). Mientras el hijo preparó todo un discurso para pedirle perdón al Padre, el Padre lo recibió *sin más*, simplemente porque era *su hijo*. Este acto de acogida de parte de Dios sólo es posible si Él es Padre y nosotros, sus hijos. Sin embargo, la *fraternidad* aparece en el relato como una realidad a ser *reconstruida*, esto es, un proyecto histórico. El hermano mayor no acepta al menor y, más bien, lo quiere rechazar. La fraternidad es el modo de realización personal que, aún sin anular la filiación, la realiza históricamente en una vida que ha encontrado sentido y verdad para seguir caminando en medio del drama propio de la existencia. La filiación es una realidad originaria, ésta no se pierde. Nos ha sido donada gratuitamente por el amor incondicional del Padre, mientras que la fraternidad sí se puede perder y hay que reconstruirla cada día. Pero su negación no implica el rechazo del amor y la misericordia de Dios, como era común pensar entonces y lo es todavía en nuestra estructura religiosa vigente de inspiración farisaica. Aun en la negación de la fraternidad, y a pesar de ella, Dios nos espera paciente y compasivamente, en la firme esperanza que regresemos a sus brazos paternos, simplemente porque somos sus hijos. Esta es la experiencia de filiación que Jesús creyó y practicó.

#### 4.4 *La configuración de las perspectivas. El problema cristológico: verdaderamente divino, verdaderamente Hijo del Dios viviente.*

En la época de Jesús las expectativas mesiánicas reinaban entre algunos sectores y se tendía a relacionar la intervención salvífica y definitiva de Dios con la época de la Pascua<sup>256</sup>. Este tiempo era propicio para las revueltas mesiánicas organizadas por movimientos nacionalistas, como los zelotas, que sostenían ciertas pretensiones mesiánicas. Sin embargo, no había una idea uniforme en torno a la figura del Mesías. El pueblo de Israel había pasado por distintas nociones del mesianismo que convivían en la Palestina del siglo I, con

---

<sup>256</sup> Cfr. Pérez Fernández M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Instituto San Jerónimo, Valencia-Jerusalén, 1981.

mayor o menor fuerza: del Mesías Rey político o guerrero con acento marcadamente nacionalista, a imágenes del Mesías como Maestro de la Ley y Siervo de Yahweh, que tenía que padecer y sufrir. Sin embargo, algo que puede ser común a la espera mesiánica es la idea de una *nueva creación* que su venida comportaría *para todos*. Un cambio por venir, pero radical de la situación presente que, tras la muerte de Jesús, los cristianos comenzaron a atribuirle a su persona bajo la noción de la Parusía (1Cor 15,22-28). En el concepto judío del *mesianismo* se distinguen dos elementos en tensión. Por una parte, se hace referencia a la *situación presente* con toda la carga propia de su calamidad y tragedia; por otra parte, se vislumbra el *futuro* con su fuerza utópica que comporta una posibilidad real de transformación total. Jesús distingue también entre el mundo presente y el futuro (Mc 10,29-30; Lc 18, 29-30). En ambos elementos está siempre presente el carácter nacional y colectivo del término Mesías, antes que el individual.

Una figura importante usada por las primeras comunidades para atribuirle a Jesús una cierta pretensión mesiánica es la expresada en el título "Hijo del Hombre". Se trata de la figura más plenamente humana que pueda existir (Dn 7; Jn 1,51), el hombre sin más, en cuya humildad y desnudez no tiene ni donde recostar la cabeza (Mt 8,20; Lc 9,58). Aquél que tiene autoridad para perdonar los pecados (Mt 9,6; Lc 5,24). Se trata de una expresión que también puede connotar ciertas pretensiones mesiánicas (Mt 12,40. 13,41-43. 19,28), aludiendo, en boca de Jesús, tanto a un *futuro próximo* en el que vendrá y se manifestará gloriosamente el Hijo del Hombre (Mt 10,23. 16,27-28. 24,30; Mc 13,26; Lc 12,40. 17,24), como al hecho de su *presencia ya actuante* en la historia por medio de su persona (Mt 11,18-19. 18,11. 20,28; Lc 7,34), el cual tendría que padecer y ser entregado (Mt 17,12. 17,22. 20,18; Mc 9,12. 9,31. 10,33; Lc 9,22).

Esta expresión también revela un elemento importante que nos habla de la conciencia histórica de Jesús. La usa al ir a Jerusalén en el tiempo de Pascua, como *provocación* simbólica, pero real, aludiendo al cumplimiento de lo dicho por los profetas (Lc 18,31), a la época, el tiempo y el lugar de la llegada del Mesías. Con este hecho y esta atribución se enfrentaba, directamente, a un modo socio-religioso de configurar la vida y su sentido, que encontraba a sus grandes autores en los sacerdotes, especialmente Caifás y los sumos sacerdotes de la época, cuyo poder y riquezas era desbordante, y cuya manipulación de lo religioso escandalosa. Esta identificación con la figura del Hijo del Hombre se va acentuando al final de su vida, hasta acusar a Judas de estar entregando al mismo Hijo del Hombre (Lc 22,48). Pronto la comunidad primitiva reconoció este título en Jesús (Jn 6,27. 6,53), y la teología paulina lo expresará haciendo

uso de su significado de 'nueva creación' y 'nueva humanidad'. Sin embargo, no podemos llegar al posible *uso histórico* que de esta expresión hace Jesús a partir del tema explícito del mesianismo, pues éste responde a un *uso teológico*, no siempre vigente y aceptado en la época, del que la comunidad primitiva sí se sirvió. Para entender la relevancia y el contexto religioso en el que esta expresión es atribuida al Jesús histórico debemos recurrir a su relación con Dios como Padre (Jn 8,28; Mt 16,27) y a la escatología implícita en la noción del Reino de Dios (Mt 16,28). Estos dos elementos nos ayudarán a comprender cómo Jesús se pudo haber *situado históricamente* en el contexto de su época y de las expectativas mesiánicas del tiempo.

El Reino de Dios es un símbolo que configura a la historia dentro de una tensión escatológica inherente a su propio proceso. Jesús no la entiende como una realidad apocalíptica, porque no implica un término de esta historia y su temporalidad presente, sino la restauración definitiva de Israel y la restitución de la condición originaria de la humanidad, pero a partir de una continuidad histórica. En este sentido, Jesús se sitúa escatológicamente en la historia. Por una parte, el Reino viene expresado en términos de *cercanía* (Mt 3,2) o de una realidad *ya presente* (Lc 17,21); pero por otra, es una realidad *futura* por esperar, aunque inminente (Mc 9,1), que no es de este mundo (Jn 18,36). El Reino es una realidad esperada en cualquier momento (Lc 19,11), que se comenzó a relacionar con las esperanzas mesiánicas en torno a una pronta acción definitiva de Dios en esta historia injusta. Hay que notar que Jesús nunca se comprendió a sí mismo como aquél que hacía presente al Reino, sino como quien lo anunciaba y preparaba, realizando acciones que provocarían su irrupción definitiva por parte de Dios (y que exigían actitudes como el nacer del Espíritu o nacer de nuevo: Jn 3,3.5).

En la comprensión que Jesús tenía del Reino, se puede entrever la actitud de una figura histórica que se sitúa como el último mensajero frente a los demás, y como el representante de este gran advenimiento por acontecer frente a Dios. Era el profeta que anunciaba la urgencia de una nueva creación por venir y que ya se hacía presente. Nunca pretendió construir el Reino a partir de un poder propio, porque sabía muy bien que el Reino era *de Dios*, y no sólo de él. Pero sí hizo lo posible por preparar su llegada. Sólo desde la conciencia de un futuro definitivo que configura el presente histórico se puede comprender el marco de la actuación de Jesús en la línea de los profetas de la restauración judía, de los carismáticos y ungidos por el Espíritu de Dios, y de los grandes maestros que supieron discernir la Ley e interpretarla con equidad. Él era una persona que se situaba escatológicamente en la historia.

Esta tensión histórico-escatológica revela su *pretensión última* que viene expresada mediante su singular práctica histórica (banquetes, perdón, milagros). Jesús invita a llamar a Dios Padre y a pedirle por la venida del Reino pero, a la vez, inicia ya la posibilidad real de un mundo sin pecado, al perdonar y restituir la realidad del amor y la gracia; inicia ya la posibilidad de participar por igual en la mesa del banquete divino, al sentar a pecadores y justos en la misma mesa y enseñarles el valor de la fraternidad; inicia ya la posibilidad de que los pobres encuentren en este mundo sentido y valor a su propia existencia, por encima del rechazo y el desprecio de lo establecido. En fin, el Reino no es una realidad por venir ante la que sólo queda esperar. El Reino es, ante todo, *esperanza*, porque ya se ha iniciado y provocado cuando las personas cambian radicalmente sus vidas y comienzan a experimentar cómo el futuro de Dios configura ya sus existencias históricas en espíritu y verdad. En este contexto, podemos afirmar que Jesús se sitúa históricamente como *hijo* de un Dios que es Padre, y con cuya relación de absoluta confianza y entrega, hace posible la *fraternidad* entre todos los hijos de Dios. Esto nos lleva a un último aspecto, el teológico: quién es ese Dios en Jesús que le impulsa y orienta toda su existencia histórica como ninguno. Aquél que da sentido último a todo su quehacer.

### 4.5 La ultimidad de las perspectivas. El problema teológico: quién es Dios en Jesús y quién es Jesús en Dios.

La relevancia teológica del Jesús histórico implica distinguir dos aspectos importantes: cuál era el rostro del Dios en el que Jesús creía, y si de esa conciencia histórica que tuvo de Dios pudo haber tenido una conciencia explícita de su divinidad; o más aún, cómo entendió su relación con la divinidad a partir de su experiencia de Dios. Ya hemos hablado de la conciencia histórica de Jesús y los límites de sus contenidos y posibles alcances para poder sostener históricamente afirmaciones cristológicas. Sin embargo, queda aún una característica importante. Esta conciencia histórica que Jesús tuvo de sí mismo no puede comprenderse fuera de su *vocación* en relación a Dios y a los otros seres humanos. Esto implica abordar, históricamente, qué se entendía por Dios en el judaísmo del siglo I, cómo Jesús lo pudo haber comprendido, y en esta relación, qué hizo (históricamente) que nos permita comprenderlo como verdaderamente humano y verdaderamente divino.

El judaísmo se enmarca dentro de una firme creencia en un Dios que ya había actuado históricamente liberando a su pueblo (en el Exodo), y que del

mismo modo actuaría en la situación presente. De ahí las expectativas existentes en torno a la venida del Mesías y, con él, la salvación definitiva por medio de una acción contundente por parte de Dios. Cuando Jesús proclamaba la venida del Reino de Dios estaba evocando la venida misma de Dios con *soberanía y poder* para restaurar y transformar las condiciones socio-políticas, económicas, religiosas y humanas, en general; en fin, todas aquellas condiciones que deshumanizaban a las personas. La alusión a un *Reinado* implicaba una forma histórica o un *modo de estar* de Dios en el mundo, como su Rey, es decir, situado con soberanía absoluta frente a los ídolos construidos en la tierra que falseaban tanto su propia realidad y verdad, como el sentido originario y plenamente humanizador de esta historia creada. Sólo un Dios que ya había actuado en la historia de Israel y que estaba actuando en la persona de Jesús, podía ser creíble y sembrar, así, una esperanza radical que superara toda inquietante espera cronológica.

En este contexto, se puede entender la conciencia histórica de Jesús a partir de la experiencia fundamental que implica buscar y realizar la propia *vocación filial*, como correspondencia fiel y absoluta al Dios vivo y verdadero que ya se había revelado a su pueblo y, que ahora, se revelaba en él, como su último mensajero y profeta escatológico frente a la urgencia de los cambios por venir. Para el judaísmo, Dios no era una esencia o ente abstracto que se definía por su naturaleza única y singular. No era un término genérico y universal. Era un Dios revelado, cuyo referente único para el pueblo, era la acción histórica que venía ejerciendo y mediante la cual se revelaba. Esta acción fundamentaba las distintas expectativas de su posible, pero definitiva, acción futura tan esperada. Era el Dios de la comunidad, del pueblo; y la referencia de su acción era siempre comunitaria, colectiva. A Dios se le encontraba en *lugares comunitarios*: el pueblo, la sinagoga, el templo, etc; y a través de *mediaciones particulares*: ritos, sacrificios, sacerdotes, Torá, ley, etc. Un elemento relevante referido por la propia praxis histórica de Jesús que nos dice cómo él comprendió a Dios, lo encontramos en torno a sus relaciones con el Templo.

La vida en torno al Templo se caracterizaba por cinco aspectos fundamentales en la época de Jesús: (1) daba prestigios y riquezas a la casta sacerdotal, considerada superior y culta. De hecho se afirma que Caifás fue uno de los Sumos Sacerdotes con mayor poder (político y económico) en la historia del Judaísmo; (2) proporcionaba trabajo y fuente de ingresos para los habitantes de Jerusalén; (3) representaba pago de impuestos y obligaciones para el pueblo (especialmente los campesinos); (4) era un símbolo nacionalista de superioridad

frente a otros pueblos; (5) era el referente fundamental (lugar) del encuentro con Dios a través de sacrificios y holocaustos normados. La actitud de Jesús no se puede leer desde una ruptura radical con el Judaísmo sin más, sino con la práctica que, en ese entonces, y orientada por ciertos grupos y personas (como los sacerdotes y saduceos, y especialmente el Sumo Sacerdote Caifás), era concebida como la debida e incuestionable para acceder a Dios y a los hombres. La praxis histórica de Jesús había revelado parcialmente (banquetes, perdón, etc) lo que su enfrentamiento con el Templo y sus autoridades reveló de una manera nueva: el rostro del Dios verdadero y vivo, *su Padre*, y más aún, el modo cómo nos debemos relacionar personalmente y sin mediaciones absolutas con Dios: *como hijos*.

La ruptura provocada por Jesús frente a la práctica establecida ha de ser considerada dentro de su pretensión histórica en el contexto de un judío fiel a su *vocación filial*. Lo que se traduce, en grandes rasgos, en algunos aspectos importantes que invertirían las relaciones de mediación propuestas y establecidas mediante la práctica cultural que giraba en torno al Templo. Esto lo convertía una figura peligrosa a los ojos de los sumos sacerdotes y otros grupos dominantes de la época: (1) Jesús reemplaza al templo como mediación absoluta para la relación con Dios y se entiende a sí mismo como el representante de Dios entre los hombres, que lo hace actual y cercano mediante su práctica; (2) suprimió la distinción absoluta entre lo sagrado y lo profano, y relativizó cualquier espacio físico como lugar por excelencia de encuentro con Dios. Ya no existe un lugar especial o común para el encuentro con Dios que no pase por la realización de la fraternidad de los hijos de Dios. Acentúa, así, una relación personal, entendida a partir de su carácter filial, con Dios. En este sentido, se entiende su figura histórica como el *Ungido* por el Espíritu, en quien se realizaba la profecía de Is 42,1 (*“He aquí mi Siervo, a quien yo sostengo, mi escogido, en quien mi alma se complace. He puesto mi Espíritu sobre Él. Él traerá justicia a las naciones”*)), como lo expresó el acontecimiento del Bautismo (Mt 3,16-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22); (3) la verdadera ofrenda ante Dios no es más un sacrificio o un rito externo, como se practicaba en el Templo de Jerusalén, sino la aceptación primero de la gracia divina y la consecuente práctica del amor y la Justicia entre los hermanos; (4) su crítica y enfrentamiento con los mercaderes y vendedores que se encontraban en las áreas del templo hace gozar a Jesús de una gran popularidad entre el pueblo, el cual sospechaba, para ese entonces, que podía ser el Mesías anhelado. Aquél que *provocaría* la restauración de Israel y la acción definitiva de Dios frente a un sistema deshumanizador y corrupto que había colocado a lo económico y político por encima de lo religioso y social, y que había absolutizado lo relativo.

La conciencia histórica de Jesús era, pues, *filial*. Respondía a un Dios que él amaba como a su *Padre* y cuya paternidad la vivía en absoluta entrega y confianza, dentro de las expectativas epocales de un Reino, que siendo siempre *de Dios* (Padre), ya había comenzado a hacerse presente *por medio de él*, pero necesitaba provocar su irrupción definitiva. Los que le seguían y escuchaban habían conocido a Dios en Jesús, porque en Dios Jesús había conocido a un Padre al que le correspondía gratuitamente como hijo entre los muchos hermanos. No era la noción paternal de Dios lo novedoso en la práctica de Jesús, sino el estilo de vida que, en su conciencia histórica, se configuraba de manera singular y determinante a partir de las *relaciones históricas* que dicha paternidad divina implicaba en su existencia y discernimiento; a saber, que él era *hijo* y que su entrega absoluta a este Padre sólo podía ser realizada con fidelidad mediante la *fraternidad*.

A la luz del Jesús histórico podemos comprender su radical identidad con el Dios único y verdadero, el Dios revelado, y el sentido de su auténtica divinidad como Ungido por el Espíritu de Dios, en una entrega y confianza absolutas, como sólo un verdadero hijo podía hacer. Sólo así podía develar el sentido último de la presencia agraciante de Dios en la historia, la *fraternidad de las hijas e hijos de Dios*. Esta filiación implicaba una relación personal (Padre mío) cuya única y absoluta mediación era la fraternidad, pues en ella realizaba históricamente su realidad última y originaria, la filiación. Sólo en este sentido se justifica, históricamente, que Jesús se vivió y comprendió como el último de los profetas y mensajeros de Dios, su representante personal, en cuya relación filial tan singular y especial, había recibido la autoridad (Mc 1,22) profética, como ungido por el Espíritu, para comunicar la revelación definitiva de la acción salvífica de Dios, que ya había comenzado parcialmente en esta historia (Mt 11,27) con su propia práctica en el Espíritu<sup>257</sup>.

---

<sup>257</sup> Podemos concluir con las palabras de Joachim Jeremias: "la presencia del Espíritu es señal de que está amaneciendo el tiempo de salvación. Su retorno significa el final del juicio y el comienzo del tiempo de gracia. Dios vuelve a su pueblo. Como portador del Espíritu, Jesús no sólo está en la serie de los profetas, sino que es el último y definitivo mensajero de Dios. Su predicación es acontecimiento escatológico. En ella se manifiesta la aurora de la consumación del mundo. Dios habla su última palabra". Jeremias J., *Teología del Nuevo Testamento*, 107.

### Bibliografía general

1. Aguirre R., *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Navarra, 2001.
2. Aguirre R., "El Jesús histórico a la luz de la exégesis" en *Iglesia viva* 210 (2002) 7-34.
3. Aguirre R., "La tercera búsqueda del Jesús histórico y la Cristología" en *Sal Terrae* 92 (2004) 643-651.
4. Aguirre R., "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann" en *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 433-463.
5. Ben-Chorim S., *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München, 1976. Trad. *Brother Jesus. The Nazarene through jewish eyes*, London, 2001.
6. Boff L., *Jesucristo el Liberador*, Buenos Aires, 1974.
7. Borg M., "A Renaissance in Jesus Studies" en *Theology Today* 45 (1988) 280-292.
8. Borg M., *Conflict, holiness and politics in the teaching of Jesus*, New York - Toronto, 1984.
9. Borg M., *Jesus: a new vision*, San Francisco 1987.
10. Borg M., *Jesus in contemporary scholarship*, Valley Forge, 1994.
11. Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1975.
12. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1987.
13. Caba J., *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid, 1970.
14. Cadavid A., "La investigación sobre la vida de Jesús" en *Teología y vida* XLIII (2002) 512-540.
15. Chilton B. - Evans A., *Studying the historical Jesus: evaluations of the state of current research*, Leiden, 1994.
16. Colani T., *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 1864.
17. Crossan J.D., *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York, 1991. Trad. *Jesús, vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994.

18. Crossan J.D., *Four other Gospels*, Minneapolis, 1985.
19. Dunn J., *Jesus and the Spirit*, London, 1975. Trad. *Jesús y el Espíritu*, Salamanca, 1981.
20. Dunn J., *The Christ and the Spirit*, (Vol I: Christology), Edinburgh, 1998.
21. Flusser D., *Jesus in Selbstzeugnissen*, Hamburg, 1968. Trad. *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid, 1975.
22. Flusser D., *Das Christentum, eine jüdische Religion*, München, 1990. Trad. *El cristianismo, una religión judía*, Barcelona, 1995.
23. Freyne S., "La terza ricerca sul Gesù storico. Alcune riflessioni teologiche" en *Concilium* (it.) 32 (1997) 60-79.
24. Freyne S., "La investigación acerca del Jesús histórico. Reflexiones teológicas" en *Concilium* (esp.) 269 (1997) 57-73.
25. Funk R., "The opening remarks of Jesus Seminar founder Robert Funk, presented at the first meeting held 21-24 March 1985 in Berkeley, California" en *Forum* 1 (1985).
26. Funk R.W. – Hoover W. (eds.), *The five Gospels. The search for the authentic words of Jesus*, New York, 1993.
27. Funk R.W., *Jesus Seminar. The five Gospels*, San Francisco, 1997.
28. Galot J., "Dove trovare il vero volto di Gesù?" en *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) 113-129.
29. Gerhardsson B., *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic judaism and early christianity*, Uppsala, 1961.
30. Guijarro Oporto S., "La investigación sobre el Jesús histórico" en *Labor Theologicus* 30 (2003) 5-39.
31. Gnllka J., *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg, 1990. Trad. *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona, 1995.
32. Horsley R., *Jesus and empire. The Kingdom of God and the new World disorder*, Minneapolis, 2003. Trad. *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Navarra, 2003.
33. Horsley R., *Galilee: history, politics, people*, Valley Forge, 1996.

34. Jeremias J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1989.
35. Jeremias J., *Neuotestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Güterlosh, 1971. Trad. *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús*, Salamanca, 1993.
36. Käsemann E., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, 1960 y 1964. Trad. "El problema del Jesús histórico" en *Ensayos exegeticos*, Salamanca, 1978.
37. Klausner J., *Jesus of Nazaret. His life, times and teachings*, New York, 1929. Trad. *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Buenos Aires, 1971 y Barcelona, 1989 y 1991.
38. Kümmel W.G., *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinem Hauptzeugen: Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen, 1969.
39. Kümmel W.G., *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage* en Ristow H. - Matthiae K., *Der historische Jesus un der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962.
40. Latourelle R., "Criteri di autenticità storica dei Vangeli" en *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) 529-548.
41. Latourelle R., *L'accès à Jésus par les Évangiles*, Paris, 1978. Trad. *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, 1982.
42. Meier John P., "The present state of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain" en *Biblica* 80 (1999) 459-487.
43. Meier John P., *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, New York, 1991. Vol I: *The roots of the problem and the person* (1991), Vol II: *Mentor, message and miracles* (1994), y Vol III: *Companions and competitors* (2001). Trad. esp. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Navarra, 1997 (usaremos la tercera edición del 2001). La traducción en español se divide en cuatro tomos: Vol I, Vol II/1, Vol II/2 y Vol III.
44. Montefiore C.G., *Some elements in the religious teaching of Jesus*, London, 1910.
45. Montefiore C.G., "The significance of Jesus for his own age" en *Hibbert Journal* vol. X (1911-12); "The originality of Jesus" en *Hibbert Journal* vol. XXVIII (1929); y "What a Jew thinks about Jesus" en *Hibbert Journal* vol. XXXIII (1934-35).

46. Pannenberg W., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, 1967. Trad. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, 1976.
47. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, Pennsylvania, 1998.
48. Pérez Fernández M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Instituto San Jerónimo, Valencia-Jerusalén, 1981.
49. Perrot Ch., *Jesús y la historia*, Madrid, 1982.
50. Potterie I. de la, "Come impostare oggi il problema del Gesù storico?" en *La Civiltà Cattolica* 120 (1969), 447-463.
51. Puig i Tàrrach A., "La recherche de Jésus historique" en *Biblica* 81 (2000) 179-201.
52. Rahner K., "¿Qué es un enunciado dogmático?" en *Escritos de Teología V*, Madrid, 54-79.
53. Reimarus H. S., *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Herausgegeben von G. E. Lessing. Berlin, 1835.
54. Renan E., *Vie de Jésus*, Gallimard, París, 1974. Publicada por primera vez en 1863.
55. Riesenfeld H., "The gospel tradition and its beginnings" en *Texte und Untersuchungen* (Berlin 1959) 43-65. Trad. *La tradición evangélica y sus comienzos*, 1957.
56. Sanders E.P., *Jesus and Judaism*, London, 1985. Trad. *Jesús y el judaísmo*, Madrid, 2004.
57. Sanders E.P., *The historical figure of Jesus*, London-New York, 1993. Trad. *La figura histórica de Jesús*, Navarra, 2000.
58. Sanders E.P., "Jesus in historical context" en *Theology today* 50 (1993) 429-448.
59. Sesbotie B., *Imágenes deformadas de Jesús*, Bilbao, 1999.
60. Schillebeeckx E., *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid, 1981.
61. Schürmann H., *Die vorösterliche Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu* (en Ristow H. – Matthiae K., *Der historische Jesus un der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962).

62. Schweitzer A., *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906. Trad. *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, 1990.
63. Schweitzer A., *El secreto histórico de la vida de Jesús*, Buenos Aires, 1967.
64. Sobrino J., *Jesucristo Liberador*, Madrid, 1991.
65. Sobrino J., *La fe en Jesucristo*, Madrid, 1999.
66. Strauss D., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen, 1835-1836.
67. Theissen G. – Merz A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, 1996. Trad. *El Jesús histórico*, Salamanca, 2000.
68. Vargas-Machuca A., “La investigación actual sobre el Jesús histórico” en *Estudios Eclesiásticos* 77 (2002) 3-71.
69. Vermes G., *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels*, London, 1973. Trad. *Jesús, el judío*, Barcelona, 1977.
70. Vermes G., *Jesus and the world of Judaism*, Philadelphia, 1983.
71. Vermes G., *The religion of Jesus the Jew*, Minneapolis, 1992. Trad. *La religión de Jesús, el judío*, Barcelona, 1995.
72. Vidal M., *Un judío llamado Jesús. Lectura del Evangelio a la luz de la Tohra*, Baracaldo, 1999.
73. Vidal M., *El judío Jesús y el Shabbat. Lectura del Evangelio a la luz de la Tohra*, Baracaldo, 1998.
74. Vollmark G., *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, mit den beiden resten Erzählern*, 1882.
75. Weiss J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1900.
76. Winter P., *El proceso a Jesús*, Barcelona, 1983.
77. Witherington B., *The Jesus Quest. The third search for the Jew of Nazaret*, Illinois, 1995 (edición aumentada: 1997).
78. Wright N.T. – Neil S., *The interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford, 1988.
79. Wright N.T. – Neil S., *Jesus and the victory of God*, London, 1996.

# CONCEPTOS CRISTOLÓGICOS DE PENTECOSTALES Y OTRAS IGLESIAS CRISTIANAS

Profra. Dra. Angelina Pollak-Eltz\*  
[apollak@ucab.edu.ve](mailto:apollak@ucab.edu.ve)

## Abstract

*The Pentecostalism is a religious movement developed in the United States around the 1900's and it is expanding considerably in Latin America. It has not only penetrated within the poor class, but it has many followers among the middle class too. They sustain a fundamentalist view of theology and divinity. Many shepherds are self-taught and their interpretation of the Bible is not made always according to the common parameters of modern Biblical Theology, causing frequent schisms and divisions among them. In this essay we study their fundamental principles. This research was made in different pentecostal communities in Caracas.*

*Key words: fundamentalist view of theology, divinity, Biblical Theology, pentecostal, schims, protestantism.*

---

\* Profra. Dra. Angelina Pollak-Eltz, nacida en Austria, reside en Caracas desde 1959. Es considerada una de las investigadoras de mayor renombre en el estudio de la influencia africana en la cultura popular de Venezuela. Dicta clases de pregrado y postgrado en la Escuela de Letras de la Universidad Católica Andrés Bello y, además, es autora de una prolífica obra entre la cual destacan títulos como Vestigios africanos en la cultura venezolana, María Lionza: mito y cultura venezolana, La medicina popular en Venezuela, La familia negra en Venezuela, La negritud en Venezuela, Religiones afroamericanas, La religiosidad popular, Vestigios indígenas en la cultura venezolana, Folklore y cultura de los negros de Yaracuy, Folklore y cultura en la Península de Paria y, más recientemente, El pentecostelismo en Venezuela.

El Pentecostalismo, que nació en los Estados Unidos alrededor de 1900, está expandiéndose considerablemente en América Latina y hoy en día no es solamente la religión de una clase pobre e inculta, sino tiene muchos adherentes en la clase media. Se basa en el Metodismo y en la teología fundamentalista de los primeros evangélicos norteamericanos. Muchos pastores son autodidactas y la interpretación de la Biblia no está siempre conforme a la exégesis de su propia denominación, hecho que ha provocado frecuentes cismas. A menudo los laicos tienen conceptos sincréticos acerca de lo divino.

Los datos expuestos en este trabajo corresponden a investigaciones en diferentes iglesias pentecostales en Caracas.

Generalmente hablando, se trata de una forma extática del protestantismo, caracterizada por la estricta confiabilidad y autoridad de la Biblia. La salvación se realiza a través de relaciones personales con Cristo. La religión se basa en la fe y en una experiencia personal con Dios o Cristo. Los creyentes se adhieren a un estricto código de comportamiento. Se cree que los dones del Espíritu Santo todavía están disponibles a los fieles, quienes tienen la obligación de propagar el buen mensaje antes de que se acabe el mundo en un período muy próximo.

Las sectas pentecostales ofrecen un paquete de creencias coherente y atractivo a los creyentes, como guía válida para quienes quieren transformar su vida y solucionar sus problemas.

Los pentecostales creen en la Trinidad y en la mayoría de las Iglesias se bautiza en nombre del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero, para ellos, Dios Padre, el Creador, está lejos del mundo, los fieles rezan a Cristo y consideran a Cristo como un amigo, que está al lado del hombre y le ayuda en sus apuros. Cristo cura y sana a los hombres, cuando ellos piden su asistencia. Nos libera del mal. Trae gozo porque llegará pronto. Cristo trabaja a través del Espíritu Santo. Cristo aparece a los fieles en visiones y sueños. A través de los pastores da mensajes, que son tópicos de sus sermones. Hay que tener fe en Cristo. El acto de la conversión es comparado a la muerte y resurrección de Cristo, el pecador muere simbólicamente y después de la conversión es resucitado a una nueva existencia, tiene una nueva personalidad, así como Cristo después de la resurrección. La salvación con la ayuda de Cristo significa la reconciliación personal con Dios. Cristo nos ayuda a ser salvados e incorporados en el Reino de Dios.

Cristo está en lucha continua contra Satanás y los demonios, quienes eran ángeles. La "teología de la demonología" tiene importancia en el pentecostalismo.

El Espíritu Santo es renovador, nos ofrece los dones carismáticos, Jesús enseña y bautiza con el Espíritu Santo.

El Bautizo pentecostal consiste en la entrega o encuentro personal con Cristo, un acontecimiento que se confirma con glosolalia, y que cambia la vida del creyente. Cristo llega a ser la fuerza del destino del hombre. Después, el bautizo espiritual se confirma con el bautizo en nombre de la Trinidad, por inmersión total y la adhesión a la comunidad de creyentes. No se practica el bautizo de niños.

En algunas iglesias Cristo se considera guía o asistente del pastor, hay mayor énfasis en su aspecto como curandero y luchador contra magia y brujería, como en el Catolicismo Popular. El pastor dice: "Cristo me manda decir..."

La eucaristía no es un sacramento, sino más bien una celebración comunitaria, que no tiene lugar en todos los servicios dominicales. Cristo no está presente en el pan y el fruto de jugo que se reparten a los fieles. No creen en la transubstanciación. La eucaristía más bien es símbolo de los íntimos contactos del creyente con Jesús.

La mayoría de los pentecostales en América Latina son miembros de las clases pobres y marginadas. Cristo en la Biblia se ocupó de los marginados y tenía preferencia para los pobres. En la opinión de algunos pastores, Cristo es redentor y salvador de los marginados y pobres. Cristo actuó contra la violencia y pobreza en su tiempo y lo hace todavía.

Hay pentecostales que no hacen distinción entre pobres y ricos y no se meten en discusiones políticas acerca de derechos humanos, marginalidad y la teología de la liberación.

La dialéctica entre la particularidad de los pobres y la universalidad de todos los destinatarios se encuentra en distintos conceptos de las diferentes sectas. Según la teología de la prosperidad, Cristo, cuando obedecemos a sus mandamientos, nos da derecho a los bienes de este mundo aquí y ahora y no solamente en el Más Allá, como dicen otros. Otros son partidarios de la ética protestante: hay que luchar por sí mismo, pero Cristo nos guía.

Todos los pentecostales afirman que el mundo no durará mucho más.

Aunque todos dicen que Cristo regresará pronto, hay diferentes conceptos acerca de los últimos días de la humanidad y del mundo. Algunos dicen que Cristo regresará y habrá mil años de prosperidad, porque Satanás estará amarrado. Luego el diablo será liberado y habrá una batalla con los demonios que acabará con el mundo. Otros hablan solamente de una lucha espiritual. Después Cristo llegará en una nube de gloria. Los hombres pueden ser rescatados sólo por el regreso físico de Cristo. Cristo llegará para el último juicio. Después del milenio resucitan los vivos y muertos, los malos van al infierno para siempre y los buenos van a seguir viviendo en la tierra, pero en un paraíso de bienestar y paz. Otros dicen que Cristo llevará a los buenos consigo al cielo. Las creencias quiliásticas se basan en el Apocalipsis de Juan. Casi todos los pentecostales esperan la parusía, el regreso de Cristo después que se acabe el mundo. El Purgatorio no existe para los pentecostales, después de la muerte ya no se puede más arrepentir de los pecados.

En casi todas estas iglesias, la posición de la Virgen no tiene una mayor importancia, sí es la madre de Dios, pero nada más. El Verbo fue colocado en el vientre de la Virgen por el Espíritu Santo. No se cree en los Santos, sólo se cree en los poderes del Espíritu Santo, que a veces es concebido como algo como una emanación de Cristo. La muerte de Cristo se trata como hecho bíblico. Cristo se sacrificó para la humanidad, Cristo resucitó. La cruz es el símbolo de la muerte de Cristo. No hay imágenes de Cristo o Dios Padre en las iglesias.

Cristo es llamado "hijo del hombre", "hermano Jesús", "mi querido Jesús," "mi guardián," "mi amigo," también "hijo de Dios", a veces "mesías" o "emanuel". En los sermones, cantos y oraciones se invoca casi siempre sólo a Cristo, también a menudo al Espíritu Santo, pocas veces a Dios Padre.

Brevemente vamos a comparar los conceptos de tres corrientes en el pentecostalismo:

La orientación de las Iglesias de la Asamblea de Dios, las más conservadoras del Pentecostalismo de la "primera ola", es cristocéntrica. Cristo protege, sana, salva, trae gozo porque pronto regresará. Trabaja a través del Espíritu Santo. Enseña a través del Espíritu Santo y nos ofrece los dones carismáticos. Dios Padre, el Creador, ocupa un puesto secundario. Los cantos se refieren a Jesús, que es guardián y amigo de los hombres, trae sanación espiritual y corporal. El hombre sólo puede ser salvado por la fe en Cristo. Cristo nos da fuerza para ser hijos de Dios.

La gente se pone en contacto con Cristo en oraciones espontáneas. Cristo no hizo milagros solamente en la época bíblica, sino ocurren hoy día también. Dios creó el hombre sin pecado pero el hombre perdió su inocencia y en la tierra es atacado por los demonios y el pecado. Cristo salva al hombre de las manos de Satanás. La liberación con la ayuda de Cristo significa sanación. La teología de la Asamblea es del gozo y la alegría, porque Cristo nos llena con su poder. Los creyentes siempre ofrecen testimonios de los beneficios recibidos por Cristo. Existen relaciones emocionales personales de amistad entre Cristo y el creyente.

En las Iglesias " Sólo Jesús " usan el término Jesús para Dios, a pesar de que creen en la Trinidad. Dios tiene el nombre Jesús. El bautizo lo hacen sólo en nombre de Jesús.

Cristo nació de la Virgen, porque fue puesto en su vientre, pero no celebran el nacimiento del salvador. Dicen que después del nacimiento de Jesús, María se casó con José y tenían otros hijos, pero no eran hijos divinos. La interpretación del sufrimiento y de la muerte de Cristo está conforme a la Biblia. Al fin de los tiempos, Jesús regresará al mundo para salvar a los hombres que se convirtieron al pentecostalismo, luego los buenos vuelven al mundo, que ahora es un mundo cambiado, un paraíso terrenal y eterno, los malos desaparecerán para siempre.

Esta secta fue fundada en los Estados Unidos y tiene muchas iglesias en América Latina. Los creyentes son fundamentalistas y adhieren estrictamente a su código moral.

La Iglesia Universal del Reino de Dios, conocido en Venezuela como "Oración fuerte al Espíritu Santo", llegó del Brasil hace sólo ocho años y tiene más de 150 templos en el país, además dos programas diarios en la televisión y una estación radial con sucursales en las principales ciudades, que trabaja día y noche.

Los neopentecostales ponen énfasis en Cristo como taumaturgo, que milagrosamente hace curaciones espirituales y corporales con la ayuda del Espíritu Santo. Ponen énfasis en la teología de la prosperidad: que tenemos derecho al bienestar en el mundo, y la teología de la demonología, que dice que no tenemos culpa de nuestros pecados, porque los sufrimientos y pecados provienen de Satanás. Las oraciones y prácticas emocionales en nombre de Cristo tienen fines utilitarios, se dice que los actos mismos contienen fuerza divina. El bautizo en nombre de la Trinidad, es un rito para limpiarse de malos espíritus, no comprueba la relación del hombre con Dios, se puede repetir para limpiarse

nuevamente del pecado, si es necesario. Dios Padre no tiene mucha importancia. Ni tampoco las estrictas reglas morales.

Los Testigos de Jehová, fundado por Russel en 1875 tienen templos y misiones en todas partes del mundo. Consideran a Cristo como el primogénito hijo de Dios y al mismo tiempo el Arcángel Miguel convertido en hombre, murió y fue resucitado como ser espiritual. Luego en 1914 él empezó en el cielo una guerra contra Satanás. Botó los demonios a la tierra y estableció su trono en el cielo, de donde guía a los Testigos de Jehová del mundo, a través de sus sacerdotes terrenales. Pronto Cristo, como conquistador o supremo luchador de Jehová, destruirá en la batalla de Armagedón todos los reinos mundiales y luego creará en el mundo el paraíso de los Testigos. 144.000 de estos adherentes tendrán el privilegio de vivir con Cristo en el cielo, los otros creyentes vivirán en un nuevo mundo terrenal. El bautizo es un acto simbólico, no es un sacramento.

Los Mormones distinguen entre Dios Padre y su hijo Jesús Cristo. Cristo es identificado con Jehová, el constructor de la tierra, donde los espíritus, creados por Dios viven como en una especie de escuela para mejorar sus conocimientos. Jesús, como hermano de todos los hombres, les ofrece un plano para buscar su progreso en la tierra. Como toma en sus espaldas todos los pecados de la humanidad, los hombres serán perdonados por la muerte de Jesús, de tal manera él asegura la vida eterna de todos los hombres. Los Mormones esperan la resurrección de Cristo en América.

## SEGUIMIENTO DE JESÚS Y POLÍTICA

P. Dr. Luis Ugalde, s.j.\*

### Abstract

*Jesus was not a politician, nor practiced any political way in his life, although the political structure of his society condemned and killed him. Pilatos sustains that he has the power to condemn him or not, and Jesus responds that he has not the last word, and that there will be a superior judgment over the political power. If power is the supreme reason of men, ethics becomes easily instrumental and adaptable to the political establishment, as we are seeing it occur in our society. The christian temptation to make perfect society is always permanent, trying to identify our reality with the Kingdom of God (consequently defended by our political establishment, in an unquestionable and untouchable way by trying to eliminate all social and political dissidence in Venezuela). There is an actual illusion in Venezuela, by which some christians tend to belief in the possibility of a perfect political regime that needs servile worshippers. That is why*

---

\*El P. Ugalde es jesuita venezolano nacido en el país vasco en 1938 y con 43 años en Venezuela. Es licenciado en Filosofía y Letras por la P.U. Javeriana de Bogotá en 1962, licenciado en Sociología por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en 1973, Licenciado en Teología en Frankfurt (Alemania) en 1970 y Doctor en Historia por la Universidad Santa María de Caracas en 1991. Es especialista en Historia económica y social de Venezuela. ha sido director de investigaciones sociales en OESE y del Centro Gumilla de los jesuitas en Caracas. Superior provincial de la Compañía de Jesús (1979-1985) y Presidente de CONVER de Venezuela (1983-1986). Fué elegido Presidente de la Confederación Latino-Americana de Religiosos ( CLAR, 1985-1988). De 1986 a 1990 ha sido Vice-Rector Académico de la UCAB y desde 1990 es Rector de dicha Universidad. Estuvo ntre los fundadores del ITER. ahora, como Rector de la UCAB, ha promovido la adscripción del mismo a la UCAB, de cara a construir una facultad de Teología con valor civil. Entre sus libros señalamos: «Educación católica y sociedad venezolana. Líneas para una definición» (1974); «Historia de la Compañía Manoa en el Delta del Orinoco» (1989); «El pensamiento teológico-político de Juan germán Roscio» (1992).

*we need more than ever to return sincerely to the historical Jesus, as it is presented in the Gospels, and read again his behavior and options toward politics and society.*

**Key words:** *political power, Kingdom of God, christians, The Cristian Church history, save, liberation, Jesus follow-up.*

### I. Jesús y los poderes

Jesús no era político ni se metía en política, pero ésta sí se metió con él y lo condenó a muerte, tras reconocer que era inocente (Luc. 23,1-24). Pilatos afirma que tiene poder para condenarlo o absolverlo y Jesús le replica que la suya no es la última palabra y que hay un juicio superior sobre el poder político. Cuando el poder es la razón suprema, toda ética se instrumentaliza y se convierte en mecanismo hipócrita y acomodaticio. Era lógico que Jesús fuera condenado ante el atisbo de peligro de que su absolución debilitara la confianza de sus superiores en Pilatos. Aquí está el dilema que puso Jesús con su vida y su palabra: el poder es para servir a la gente o servirse de ella. Jesús dice que la tendencia en los señores de la tierra es la segunda: *"entre ustedes en cambio no sea así, sino que..."* (Mc. 10, 42-). Pero entonces estos señores no pueden pretender que Dios los bendiga y sacralice, más bien queda al desnudo su veta opresora. La buena política es siempre una realidad instrumental, un medio cuyo valor ético depende del grado de servicio humano que otorgue, pero nada de aquellas justificaciones usurpadoras de que es rey por *derecho divino*, emperador por ser *hijo del dios sol* o caudillo por *la gracia de Dios*. Las diversas formas de poder político procuran sacar al gobernante y al sistema político de la evaluación y discusión y presentarlo como sagrado orden natural, como fuente de la ley y como eje del universo religioso en la tierra. Nada de esto tiene que ver con Jesús, sino todo lo contrario.

No es sólo el poder, también el dinero y su pretensión de omnipotencia divina son puestos en evidencia por Jesús, pues la riqueza absolutizada es un dios que vende al pobre por un par de sandalias y trata a Lázaro peor que a los perros ( Luc. 16,13). Una riqueza así, es siempre enemiga de Dios y nadie puede servir a dos señores( Luc. 16,13). Sin embargo la riqueza que se entiende como medio y como instrumento de vida, es una bendición de Dios y una necesidad para la vida digna de los pueblos.

El juicio más duro del judío religioso que era Jesús, es contra los ritos religiosos cuando a estos se les hace prevalecer como absolutos que

instrumentalizan y se les usa para oprimir al hombre. Los profetas ya habían señalado bajo qué condiciones el culto religioso es una vía de encuentro con Dios y por qué otras veces le repugna y es rechazado: *“Comparte tu pan con el hambriento, abre tu casa al pobre sin techo, viste al desnudo y no des la espalda a tu propio hermano. Entonces surgirá tu luz como la aurora y cicatrizarán de prisa tus heridas; te abrirá camino la justicia y la gloria del Señor cerrará tu marcha. Entonces clamarás al Señor y él te responderá, lo llamarás, y él te dirá: Aquí estoy. Cuando renuncies a oprimir a los demás y destierres de ti el gesto amenazador y la palabra ofensiva; cuando compartas tu pan con el hambriento y sacies la necesidad del humillado, brillará tu luz en las tinieblas y tu oscuridad será como el mediodía”* (Is. 58,7-10).

Jesús denuncia a los ritualistas sin caridad que cargan pesados fardos religiosos sobre las espaldas encorvadas del pobre, mientras ellos ni con un dedo ayudan (Luc. 11, 46). Y remata: *no es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre* (Mc.2,27).

En realidad el verdadero conflicto, el gran conflicto que llevó a la condena inicua de Jesús y a su muerte en cruz, se desató en el terreno religioso. El rostro del Padre de los cielos que nos revela Jesús es el que sale en busca de su hijo perdido, que lo abraza y afirma sin límites, ni condiciones. Son los fariseos y escribas religiosos ritualistas y legalistas, los que levantan una muralla humana entre la gente y este Dios; ellos no pueden aceptar que el hijo del carpintero- en contraste con ellos- con su vida y palabras haga fácilmente visible y evidente la irrupción de Dios como misericordia y amor en la vida de los pobres y de todo ser humano abierto. Los guardianes de esa religiosidad bien codificada, juran quitar a Jesús de en medio y se convencen de que hacen un servicio a Dios, al lograr el asesinato de un hombre justo para salvar una religiosidad legalista vacía de humanidad (Hechos 3,13-17). De nuevo están trastocados el fin y los medios. Es decir el hijo de Dios deja al descubierto y en evidencia la falsa pretensión de las grandes instituciones y realidades humanas de absolutizarse y reducir a esclavos a los hombres y mujeres, en lugar de servirlos.

## II. ¿De qué nos libera Jesús?

- **Primero** vemos en Jesús los signos precursores de vida plena, los que se anticipan y son más visibles, como las curaciones, que de una sanación física llevan a preguntarse por el camino para reencontrar la vida. Jesús cura a los ciegos, cojos y sordos y les dice “levántate y camina” o

“sígueme”. Viola las fronteras que estigmatizan a los que quedan fuera, como los pobres, los leprosos, las adúlteras, los publicanos y los samaritanos...

- Por ahí se nos abre el camino a una más profunda curación, al descubrimiento del tesoro escondido que es **este Dios sorprendente y misericordioso, que es Padre y no reflejo de un mundo injusto**. Para los mercaderes en perlas preciosas, que somos los humanos en búsqueda de vida y de sentido, es de tal valor el nuevo rostro de Dios presente en Jesús, que quien es sabio vende todas las otras piedras para obtenerlo. Si quieres ganar la vida, vete y hazte hermano como el buen samaritano (Luc. 10,36). Jesús se emociona porque la cercanía de Dios reveladora de nuestra condición de hijos no la vieron los profetas, ni los reyes, como la palpan los pobres que le rodean (Luc.10,21). Vengan y beban gratis de la verdad de la vida. Los esclavos y excluidos se convierten en hijos (*ya no los llamaré siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo...*(Juan 15,15), sin fronteras entre ellos y se hacen hermanos de los separados y lejanos. Tardarán miles de años para que empecemos a descubrir y hacer realidad esta universalidad de la humanidad superando los particularismos nacionales, socio-culturales y económicos que ofrecerán terribles resistencias al Espíritu de Jesús( ver la resistencia de Pedro a bautizar no judíos Hechos 10 y 11), que nos afirma como diversos en la unidad. Todavía en el siglo XXI apenas estamos aprendiendo a descubrir y caminar tímidamente por este camino evangélico.
- **La tercera consecuencia de este descubrimiento gozoso de ser hijo de Dios es desacralizar a las obras de nuestras manos y sentirse liberados y capaces, como el propio Jesús, de relativizar como medios los ritos, las leyes y las autoridades religiosas**, así como los dioses de la riqueza y del poder político autodivinizados y de discernir cuándo su uso es de Dios o cuándo es contra Dios. ¡Ojo!, no se trata de despreciar el culto religioso, la autoridad y los bienes materiales, sino de apreciarlos en lo que son o deben ser: servidores y medios para afirmar la vida humana y para liberarla.

Jesús no organiza otra religión, no da lecciones de economía, ni escribe tratados políticos, sino que deja en evidencia su deformación, nos libera de su opresión cuando actúan como si fueran dioses absolutos, y nos capacita para su uso correcto. Lo hacemos en la medida de nuestras capacidades y conocimientos

en cada circunstancia histórica, sin pretender de estos instrumentos más de lo que ellos deben y pueden dar: serán medios valiosos y necesarios, pero siempre imperfectos, cambiantes, producto de la responsabilidad y de la creatividad humana y por tanto con sus limitaciones. No es que Jesús quite importancia a las realidades humanas, sino que se les libera de su falsa identidad, de su pretensión de dar lo que no pueden dar y valora lo que efectivamente sí pueden y deben. Su calidad y valor queda remitida a la plena responsabilidad humana para hacerlos mejores, a la ciencia y la tecnología, a la creatividad y la ética de la acción de hombres y mujeres que los conviertan en instrumentos necesarios e imperfectos para ayudar a la afirmación humana más radical e incondicional.

También la Iglesia es "*semper reformanda*"...

### III. El seguimiento de Jesús

El seguimiento de Jesús es la recepción de su Espíritu, el atrevimiento humilde de reconocerse hijo de Dios, sin fronteras con otros humanos, invitado a desmontar todos los bloqueos que se oponen a esta vivencia de Dios-padre y de hermanos, que Jesús nos comunica como don gratuito. Esta es la responsabilidad de humanizar el mundo. Revestirnos de Cristo, hacer nuestros sus mismos sentimientos (Filip.2,5), poner la dignidad en servir a los otros hasta dar la vida. Seguir a Jesús no es aceptar que somos nada y Él es todo, sino descubrir el inmenso valor de cada ser humano, porque como Él somos hijos que, con Él, llamamos Abbá a Dios que nos ha recibido como hijos. De esta manera somos señores del universo con capacidad y vocación para revisar y perfeccionar todos los instrumentos (políticos, económicos y religiosos) sin olvidarnos de que siempre serán instrumentos (incluso los construidos por nosotros con tanta ilusión) y nunca dioses intocables que nos vuelven a la condición de esclavos.

Seguir a Jesús no es seguir las ilusorias promesas de paraísos en la tierra, de caudillos mesiánicos que milagrosamente resuelven las necesidades de sus seguidores, que exigen vasallaje servil y los suplantán con promesas de logros sin que la propia gente cambie y se haga responsable y causante de esos logros humanos. Seguir a Jesús es sentirnos llamados a ser como Él, liberados por el amor del Padre y liberadores de los señores de este mundo, cualquiera que sea su forma y presencia. Esa es la fuerza del Espíritu que nos hace libres para construir un mundo nuevo y hacer obras aun mayores que las que hizo Jesús (Juan 14,12).

No creemos en ilusorias promesas de paraísos en la tierra, productos de milagros externos hechos por mesías de uno u otro tipo, sino que nos sentimos liberados para producir cambios personales permanentes (no lo puede hacer el uno por el otro, ahorrándole a éste su propia conversión y transformación) y todos los cambios sociales, institucionales y estructurales vinculados. Cada persona, cada generación, cada institución histórica, logra éxitos, que nunca son definitivos, aunque siempre tengamos la tentación de sacralizarlos y presentarlos como indiscutibles y perpetuos. Si sucumbimos a esta tentación, nos convertimos en constructores de nuevos ídolos y en sacerdotes de cultos profanos, que exigen sacrificios humanos. Stalin y Hitler no son sino dos modelos extremos de sumos sacerdotes de cultos políticos profanos, pero hay miles del mismo espíritu aunque de menor talla; hay también sistemas sin rostros humanos de líderes, como pasa con el economicismo reinante y el consumismo material como promesa de salvación y "fin de la utopía". Sólo la vivencia espiritual del Padre como único absoluto, nos permite afirmar lo humano, sin divinizar las cosas creadas, sin esclavizar a los otros al servicio de ese sistema que lo queremos absoluto porque es nuestro, o porque al ser nosotros los esclavizadores nos sentimos señores de este mundo.

Seguidores de Jesús capaces de poner toda la convicción y fuerzas para hacer cambios, transformaciones y revoluciones y de decir al final, *"siervos somos inútiles y sin provecho, lo que teníamos que hacer hicimos"*...(Luc. 17,10) Luego vendrán otros que harán lo que ellos tengan que hacer para cambiar lo que nosotros hicimos como un gran logro, tan grande que en su consecución pusimos en juego nuestra vida, discernimiento y acción como hijos de Dios.

Jesús en nosotros no es ya la carne, ni la letra muerta de hace 2.000 años, sino Espíritu que vive y actúa, que nos libera para asumir nuestra condición de hijos de Dios libres para ser hermanos y liberar a otros; Espíritu que siempre nos lleva al Jesús histórico en contradicción con lo mundano y en cruz, para librarnos de toda ilusión gnóstica o evasiva que se refugia en otros mundos.

Gracias a Él somos capaces de discernir las nuevas circunstancias: *"Mas cuando los entreguen no se preocupen de cómo o qué van a hablar. Lo que tengan que hablar se les comunicará en aquel momento. Porque no serán ustedes los que hablen, sino que el Espíritu de su Padre es el que hablará en ustedes"* (Mateo 10,20). No se resistan al Espíritu ni le quiten el poder (que es el de ustedes) de discernirlo todo y quedarse con lo bueno.

Seguir a Jesús es comunicarse con Él, saber lo que Él sabe sobre el Padre, sobre los hijos, sobre las fronteras que dividen y rebajan la dignidad de los

otros: de los pobres, de los samaritanos, de las mujeres, de los leprosos, de los extranjeros, de cualquiera que sea descalificado, en diversos tiempos y lugares. Seguir a Jesús es afirmarlos ( no es sólo tolerarlos) hasta dar la vida por ellos y reconocer sin temor la condición instrumental de todo lo demás, incluso del sábado y de tantas otras construcciones e "identidades culturales" cambiantes; por tanto, sentirse libres para usar esos instrumentos ( sin demonizarlos maniqueamente) y los conocimientos, las ciencias, las técnicas, las organizaciones, las costumbres y tradiciones, las instituciones, para que sean medios de vida. Jesús no desprecia los pequeños aportes como intrascendente para "ganar la vida", pues el vaso de agua es lo decisivo para el sediento y abre la puerta del Reino de Dios. No son desdeñables por materiales - y no espirituales - el hambre de las multitudes, ni la falta de vista de los ciegos, ni las heridas de las víctimas de los salteadores, ni la falta de empleo o de seguridad social. Todas son circunstancias en las que hoy, ayer y mañana, el hombre y sus creaciones e instituciones son puestos en el dilema trascendente de afirmar o de negar la vida y la dignidad. La técnica, la ciencia y las organizaciones no nos vienen de Jesús; ni siquiera la organización de la Iglesia, aunque sí la Iglesia. Él nos comunica su Espíritu y la necesidad de comunidad que sea signo de vida y mensaje y confía a humanos, con sus condicionantes personales y sociales, la necesidad de institucionalizar y valorar racionalmente si los medios sirven o si lo que ayer fue de vida hoy es de muerte. Él nos comunica la capacidad de discernir lo humano y de afirmar a todo ser humano, no importa que no sea de mi pueblo, de mi raza, de mi religión, ni que sea hombre o mujer.

Seguir a Jesús significa tratar de vivir, como Él, con libertad interior, con verdad, para reducir toda creación inhumana a su tamaño de instrumento cambiante y juzgable. Este es el reto para la responsabilidad humana. No basta denunciar, no basta proclamar utopías y horizontes, no basta rezar, **hay que discernir y construir nuevas realidades que liberan**. No hay sistemas eclesiásticos, ni económicos, ni políticos, perfectos; ni en el presente, ni en el pasado, ni en el futuro de la historia. Serán mejores o peores; nunca serán perfectos; nunca habrá una generación sin tarea, ni responsabilidad porque la anterior le hizo el trabajo y ya es un ser nuevo en un nuevo paraíso terrenal. Los cristianos no demonizamos la mediocridad de los reinos terrenales de hoy porque creemos ilusamente en la absoluta perfección del reino terrenal de mañana, gracias a algún mesías o a algún orden social mesiánico. En este sentido no habrá hombre nuevo en la tierra, constitutivamente liberado de nuestras imperfecciones. Aunque ha habido y habrá ilusiones y prédicas de ello por los cuales la humanidad ha pagado altos precios y muchos cristianos se irán de bruces, creyendo que así

sirven a Dios. No faltarán cristianos desorientados dispuestos a confundir el Reino de Dios con el paraíso en la tierra de la superior raza aria, de la economía comunista, o del paraíso del mercado.

Pero sí afirmamos lo nuevo y sus posibilidades de más vida. Esta apertura al mejoramiento es parte de la esperanza y de la responsabilidad cristianas. Nunca diremos que lo alcanzado es perfecto o que no puede ser mejorado; nuestro sentido de la plenitud del Reino nos lleva a tener más claridad para juzgar las insuficiencias de todo régimen y orden social que pretende ser perfecto y a buscar la transformación realista y razonable al alcance de nuestra acción.

#### IV. Relectura de la historia

Nosotros venimos de un milenio de cristiandad durante el cual hemos hecho historia, pensamiento y cultura religiosa que condicionan nuestro horizonte de comprensión. Dentro de la cristiandad todo, fuera de la cristiandad nada, se podría decir. Súbitamente la cultura de cristiandad ha muerto en muchas sociedades y rápidamente agoniza en otras. Pero ese horizonte de comprensión nos ha condicionado la manera de ver las instituciones, las realidades sociales, económicas y políticas y también de hacer teología y puede impedir ahora nuestro discernimiento cristiano. No se trata ahora de juzgar y condenar con aires de suficiencia y de superioridad, etapas anteriores de la historia, pero sí es necesario recuperar la libertad para releerlas a la luz fresca del Evangelio, para que el pasado no nos ofusque, ni ate, ni se nos convierta en fardo pesado, sino que, bien discernido, nos permita traer luz evangélica al presente y construir el futuro evitando errores comprobados. En una cultura de cristiandad muchas cosas contrarias al Evangelio se aceptaron como buenas e incluso se impusieron como tales: monarquías absolutas, esclavitudes sociales, persecuciones religiosas, exclusiones de otras naciones y culturas, discriminaciones por raza o género, o guerras santas y de religión. Por eso al pasar el segundo milenio el papa Juan Pablo II pidió perdón de muchas de esas cosas que se hicieron en nombre del Dios cristiano. La verdad los hará libres, dice Jesús. La verdad del Evangelio y lo que con su Espíritu en cada tiempo es la verdad para la liberación y la vida. Dios no necesita de nuestras mentiras y nosotros no necesitamos ocultar las cosas que parezcan erróneas o que en una visión partidista creemos que no nos convienen. Si no construimos sobre la verdad, el edificio se derrumbará. Esto vale tanto para nuestra mirada a la sociedad y sus diversos actores, como también

para mirar a la Iglesia, su pasado y presente y sus aportes al quehacer actual desde la misión encomendada por Jesús.

Es importante liberarnos del marco cultural que casi imponía la manera de ver las cosas y bendecía a veces conductas antihumanas y comprometernos de lleno al nuevo horizonte mundial de diálogo intercultural e interreligioso y sin renunciar a nuestra identidad y cultura- ser capaces de pensar con visión de humanidad y contribuir con solidaridad y autoridad moral mundial que tenga como objetivo la superación de la pobreza ordenando a ello los fabulosos medios hoy disponibles. Esto supone revisar la globalización fortaleciendo la solidaridad y reordenar los medios materiales y políticos para que sean medios de vida digna para todos los pueblos y hacerlo cuidando la casa común de la tierra y de la atmósfera para que mañana sea acogedora y no inhóspita para las nuevas generaciones.

De ahí la importancia de la relectura histórica, como discernimiento que nos libera de los elementos anticristianos de nuestro pasado. Hay muchas cosas de la historia que se entendieron mejor cuando los cristianos no se identificaban con el poder imperial romano y eran perseguidos por no adorarlo, que cuando se convirtieron en perseguidores con el imperio romano. Hay varios puntos que se pueden particularizar

1-Es permanente la tentación cristiana de hacer sociedad perfecta eclesial e identificarla con el Reino (en consecuencia defendida como indiscutible e intocable y como tal con derecho a eliminar toda disidencia); o de establecer un sistema económico omnipotente y que garantiza la plenitud humana en cuanto a sus necesidades materiales y, espirituales; o la ilusión de lograr un régimen político perfecto (presente) que solo acepta adoradores serviles, pues los críticos serían enemigos del dios identificado con ese orden. Tampoco creemos en futuros tan perfectos que para su creación se justifican los asesinatos y los cadáveres humanos para su creación y para abonar el huerto feliz del paraíso en la tierra. Si lo hiciéramos, los cristianos usaríamos nuestra luz y libertad para confundir la plenitud de Dios con los sueños e ilusiones de paraísos en la tierra.

2-Tanto en el área religiosa como en la política y en la economía, ha habido entre los cristianos profundas deformaciones que incluso han ganado ciudadanía y quasi-oficialidad católica en contra de lo que Jesús nos enseña y de la vida que él nos trasmite para liberar. Jesús entrega su Espíritu a los más frágiles (lo llevamos en vasos de barro), no como ilusión, sino como esperanza. Pedro, el negador, no anuncia un Reino perfecto en la tierra, ni una Iglesia

sobrehumana como organización social, sino el espíritu de perdón y de nacimiento a nueva vida, porque a ese a quien condenaron nuestros jefes, al Justo, que nos invita a ser justos, Dios lo ha resucitado y puesto como vida y camino nuestro (Hechos 2 y 3). Vida y camino que literalmente tenemos que hacerlo nosotros, pues de lo contrario no es nuestro. Se trata, pues, de un seguimiento de Jesús que se hace vida nuestra personal, social, religiosa, política, cultural...

3- No es leer la cartilla y vivir al dictado, sino inventar, discernir, responsabilizarse en cosas y situaciones no vividas por Jesús y sobre los cuáles El no sabía nada. Lo que sabía y sabe es que somos hijos de Dios llamados a hacer creativamente ( con libertad, inteligencia, voluntad) nuestro camino de fraternidad en la medida en que acogemos su Espíritu que nos lleva a ordenar todo para que el hombre tenga vida y todos los medios se utilicen y se subordinen a la producción y defensa de ésta.

4- La historia de la Iglesia y de los cristianos, con sus repetidas e indebidas sacralizaciones, debe ser releída y discernida, pues de lo contrario confunde haciéndonos pensar que debemos actuar como ayer y bloquea la libertad de espíritu que hoy necesitamos para usar con autonomía todos los haberes y técnicas humanas. Repetir el pasado o no leerlo críticamente puede impedir la necesaria creación de futuro nuevo. También en la historia de esta Iglesia humano-divina encontramos ejemplos admirables. No es la organización que nos prohíbe, sino el Espíritu que nos ilumina y disuade en nuestra conciencia y responsabilidad a emprender una u otra acción social y política. Tampoco nos permite endiosar y absolutizar nuestras propias obras y logros, por buenos que sean.

5- Todo esto dicho en abstracto nos parece bastante razonable e inofensivo. El problema está en que los movimientos mesiánico-políticos se dan en sociedades necesitadas y hambrientas de liberación social y en ellas estamos y por tanto somos más propensos a los mesianismos que a evaluar el pasado para aprender de los errores y también de los aciertos. En América Latina tenemos muchas necesidades de cambio social profundo, muchas ilusiones mesiánicas y muy pocos cauces político sociales y económicos de verdadero cambio razonable y posible. Es en estas situaciones donde hace falta la acción discernida y no repetir los errores vistos en cabeza ajena. En España en plena guerra civil en 1938, había militantes que creían que la Unión Soviética era *“ La atalaya luminosa que nos alumbraba el camino; allí hay un pueblo orgulloso, un pueblo libre, que no sufre ni explotación, ni hambre, que se ha libertado por completo y que marcha a la cabeza de las muchedumbres de trabajadores del mundo entero...”* .

Esta propaganda era escuchada por quienes necesitaban creerla y la aceptaban en el momento en que millones de campesinos soviéticos eran asesinados por resistirse al colectivismo estalinista, varios millones más morían de hambre y cientos de miles de comunistas críticos eran sometidos a cárceles y torturas por opinar distinto. Hoy se conocen todos esos horrores estalinianos entre 1930 y 1939, pero entonces eran aceptados en sectores españoles por una necesidad de mitos y de paraísos, sin averiguar si ello tenía algo que ver con la vida real de los pobres y campesinos en la Unión Soviética de la dictadura de Stalin. Hoy podríamos citar textos parecidos escritos sobre Venezuela o sobre Cuba desde Europa y otros países de América Latina, porque hay necesidad de soñar en cambios y estamos sometidos a la tentación de los mitos, pero que leídos desde la pobreza, la corrupción y la concentración del poder en Venezuela, necesitarían por lo menos un discernimiento y no una adoración. Los cristianos, como seguidores de Jesús, tenemos la responsabilidad de hacer realidad los sueños de esperanza y no dejarnos engañar por mitos y espejismos.



**ITER – UCAB**

**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS  
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican desde hace catorce años una revista de estudios teológicos, titulada:

**ITER, Revista de Teología.**

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. A los diez años de funcionamiento, en el 2000, pasó a ser cuatrimestral, con tres números al año y así continúa. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. Vamos ya, en este curso académico 2005-2006, por el número 37-38 de la revista ITER.

El costo anual de suscripción a los tres números es de 30.000 Bs. El número suelto está en 12.000 Bs. Cada número tiene entre 170 y 230 páginas, con artículos, ponencias y cierto número de recensiones y reseñas a veces. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42\$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos hemos atrevido a crecer, iniciando esta nueva revista que tiene el lector en sus manos, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

**ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades**

Su periodicidad será semestral, como la anterior revista en sus inicios; tal vez más adelante nos animemos a un ritmo cuatrimestral también. La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER o ITER-HUMANITAS  
Instituto de Teología para Religiosos  
3ª Avenida con 6ª Transversal. Altamira  
Caracas 1061-A VENEZUELA

Tel: (0212) 261.85.84  
Fax (0212) 265.05.05  
Web: [www.iter-ups.org](http://www.iter-ups.org)  
E-mail: [revista\\_iter@ucab.edu.ve](mailto:revista_iter@ucab.edu.ve)

# DE LA LEGITIMIDAD CARISMÁTICA A LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEMOCRÁTICA

P. Dr. José Virtuoso, sj\*

## Abstract

*We sustain that in Venezuela appeared a particular and legitimating form of charismatic behavior in the political power. Following Max Weber we think that due to this charismatic domination, this form of politics will be temporary. Necessarily it must reach the institutionalization of the leader, assuming a rational or traditional domination. Our hypothesis is that in our society social forces with capacity will exist to produce the transformation of the existing charismatic messianism in a form of democratic political institutionalization, that should lead to a rational behavior of more personal responsibilities in the public spaces, a citizen conscience and solidarity in the social relations, and the free participation in the processes of decision making.*

**Key words:** *Politics, Institutionalization, authority, traditional, democracy, power, messianism*

---

\*El P. Virtuoso es venezolano nacido en Caracas. Es licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Rafael Urdaneta de Maracaibo (Edo. Zulia). Obtuvo el Baccalaureatum en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPS), en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) de Caracas. Obtuvo el grado de Maestría en Historia de Venezuela por la Universidad católica Andrés Bello en Caracas. En esa misma Universidad obtuvo el Doctorado en Historia de Venezuela. Se ha desempeñado como analista de la política venezolana en el contexto latinoamericano y mundial. El desarrollo de esta labor analítica está recogida en la revista SIC de la Fundación Centro Gumilla a través de numerosos editoriales y artículos. Ha desarrollado una variada actividad académica en las áreas de historia de las ideas políticas, historia de la Iglesia Católica en Venezuela y desarrollo comunitario de base. Entre sus principales publicaciones destacamos el libro: *La Crisis de la Catolicidad en los inicios republicanos de Venezuela (1810-1813)*. Ha colaborado con destacados artículos en el Boletín CIHEV y en la revista SIC.

## **I. Institucionalización democrática del poder político.**

La primera función del poder político es mantener la paz, la seguridad y la estabilidad de la comunidad, puesto que el conflicto, la inseguridad y la inestabilidad amenazan la convivencia misma y, por tanto, la posibilidad de emprender proyectos en común. Para cumplir con esas funciones, y con otras que se siguen de ellas, el poder político se ejerce a través de instituciones con capacidad para dirigir y obligar al colectivo social al cual está referido hacia la consecución de esos fines. Para ello, esas instituciones cuentan con el monopolio de la violencia legítima y el de la imposición fiscal sobre un territorio y sus habitantes<sup>1</sup>.

Desde Max Weber, la teoría política moderna ha insistido en que es precisamente esta nota de legitimidad lo que constituye la esencia del poder político y su ejercicio a través de las instituciones del Estado y la autoridad de los gobernantes. No toda especie de probabilidad de ejercer «poder» o «influjo» sobre otros hombres es completa y sirve a la convivencia pacífica y a la estabilidad social sino está sustentada sobre el soporte de la legitimidad; es decir, sobre el interés de obedecer por parte de quienes son mandados. Así el poder ha de concebirse como una relación social simétrica, bidireccional, entre quienes detentan los recursos para imponer su voluntad al conjunto social y quienes corresponden a esta voluntad acatándola como buena, útil, creíble, necesaria, etc.

La historia contemporánea ha puesto de manifiesto con suficiente contundencia que las formas de legitimidad que más humanizan el poder son aquellas que consagra la democracia. Aquí, el poder legítimo se entiende a sí mismo como un instrumento de armonización entre los diversos intereses y proyectos particulares de las personas y grupos presentes en la sociedad, en torno a un proyecto de vida en común. Busca entonces la deliberación pública en que cada cual puede presentar sus intereses, aspiraciones e ideas sobre la convivencia. Favorece las negociaciones sociales en que intereses, aspiraciones e ideas se van equilibrando unos con otros, y recoge los resultados de esas negociaciones, cuando cuentan con suficiente consenso social, para realizarlos a través de las instituciones del Estado. Lo que legitima entonces las formas concretas de ejercicio de poder es su capacidad e idoneidad para que la sociedad pueda en condiciones de libertad e igualdad construir y diseñar su contrato social, preservando la pluralidad de intereses que la componen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> González, Raúl: *Ética y Economía*. Caracas, 2005

<sup>2</sup> *Idem*

En la democracia, el Estado, en cuanto que institución fundamental para el ejercicio del poder, se entiende como un instrumento de la propia sociedad para llegar a ser lo que, en el debate democrático, ha decidido ser. El resultado es la paz, la seguridad y la estabilidad porque la acción del Estado cuenta con suficiente respaldo social, mientras que los disidentes siempre conservan abiertos canales para seguir proponiendo y negociando sus posiciones. El ejercicio legítimo del poder no teme a las libertades públicas. Sintiendo servidor y no propietario de los proyectos sociales, está dispuesto a refrendar mediante elecciones la obediencia social a su autoridad, en los plazos que marca la Ley y cada vez que cambios significativos en el contexto político hacen pensar que pudiera no representar ya bien el proyecto de convivencia del conjunto de la sociedad.<sup>3</sup>

Desde lo que venimos señalando, rechazamos la pretensión, que correrá con suerte desde una incorrecta comprensión de Maquiavelo, que se propone separar la política de la ética; aduciendo que a veces en circunstancias extraordinarias está justificada una política que recurriendo a procedimientos y estrategias rechazados por la ética comúnmente aceptada, logra salvar a la comunidad de ese estado de excepción que amenazaba su existencia. Weber dirá que a los más que está obligado el político es a guardar una ética de responsabilidades en contraposición de una ética de las convicciones. Es decir, que el político debe guiar sus acciones no en función de principios éticos universales sino en función de las consecuencias concretas de sus actos.

Si la fundamentación del poder radica en la obediencia otorgada, cabe también un juicio ético por parte de quienes obedecen sobre el contenido de los proyectos de convivencia que desde el poder se promueven, incluso cuando cuentan con respaldo mayoritario de la población. Con aprobación de la mayoría es posible desarrollar políticas de discriminación e incluso persecución contra minorías. Las urnas electorales no hacen éticamente más aceptables esas políticas, como han sabido ver bien muchos cristianos en distintas situaciones, en las que se han opuesto, y han sufrido persecución por ello, a políticas que atentan la dignidad humana.<sup>4</sup>

Por otra parte, Si desde la Ética puede juzgarse la Política, también la Política, tal y como la entendían los clásicos griegos, es el espacio por excelencia para formar el carácter ciudadano de los integrantes de la sociedad. El proyecto colectivo de una sociedad hace el marco dentro del cual se desarrollan los

---

<sup>3</sup> Idem

<sup>4</sup> Idem

proyectos personales de sus miembros. Y viceversa, los proyectos individuales de un número suficiente de miembros de la sociedad pueden imposibilitar lo que la sociedad ha planeado hacer de sí. Por eso, la función del Estado debe también ser evaluada desde su capacidad formativa del talante moral de los ciudadanos para asumir el compromiso de conformar la vida buena para todos.<sup>5</sup>

Uno de los sistemas de señales morales más importantes producido por el Estado y que está a su cargo es la Ley. La Ley establece unos mínimos de convivencia que no pueden transgredirse sin que el Estado movilice su capacidad coactiva contra el transgresor. Marca así a la libertad de los ciudadanos unos límites objetivos, al igual que a la acción del propio Estado, que se han producido en un acuerdo social sobre lo no permisible. Señala también la ley los fines racionales que se deben perseguir en las distintas áreas del que-hacer social, así como los derechos y los deberes que regulan esa actividad.<sup>6</sup>

Para ello la ley ha de ser asumida como norma de actuación, lo cual supone que debe reflejar, o al menos no contradiga, los principios morales que las personas consideran válidos para sus vidas. Difícilmente puede esperarse que la mayoría de los ciudadanos actúen continuamente de acuerdo a reglas sólo por temor al castigo, entre otras cosas porque resulta muy difícil al Estado establecer vigilancia continua sobre todos los habitantes.<sup>7</sup>

## **II. El mesianismo político como forma de ejercicio del Poder**

Debemos a Weber la conceptualización de tres tipos ideales de formas de legitimación<sup>8</sup>. No pretende el autor encontrar estos tipos en forma pura en la realidad, más bien se trata de una guía de lectura para entender en base a qué elementos se configura la obediencia a la autoridad en las sociedades. Dicho muy brevemente estos tipos son:

1) *Autoridad tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad. En este caso, se obedece a la persona del señor llamado por la tradición y vinculado por ella.

---

<sup>5</sup> Idem

<sup>6</sup> Idem

<sup>7</sup> Idem

<sup>8</sup> Weber, Max: *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944

2) *Autoridad racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de las ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando que se constituyen a partir de esas ordenaciones a ejercer la autoridad. En este caso, se obedecen las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente estatuidas en función de su razonabilidad; y a las personas por ellas designadas, en función de la concordancia en méritos y competencias con esta legalidad formalmente establecida.

3) *Autoridad carismática*: En este caso, se obedece al caudillo carismáticamente convertido por razones de confianza personal en expresión de un tipo de revelación que lo constituye en portador de una misión especial, es quien posee la gracia divina. También puede ser por razones de heroicidad o ejemplaridad especial.

Detengámonos brevemente a considerar esta forma política, según las especificaciones weberianas.

Debe entenderse por «carisma» la cualidad, que pasa por extraordinaria de una personalidad (lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobre humanas, o por lo menos extracotidianas y no asequibles a cualquier otro. En función de ese don especial, es valorado como mesías, jefe, caudillo, guía o líder. Sin embargo, el reconocimiento del carisma no basta, es necesario para el seguimiento la entrega plenamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo o de la indignancia y la esperanza.

La dominación carismática supone un proceso de comunización de carácter emotivo. El cuadro administrativo de los imperantes carismáticos no es ninguna «burocracia», y menos que nada una burocracia profesional. Su selección no tiene lugar ni desde puntos de vista estamentales ni desde los de la dependencia personal o patrimonial, sino que se es elegido a su vez por cualidades carismáticas: al profeta corresponden los discípulos, al príncipe de la guerra el «séquito», al jefe, en general, los «hombres de confianza». No hay ninguna «colocación» ni «destitución», ninguna «carrera» ni «ascenso», sino sólo llamamiento por el señor según su propia inspiración fundada en la calificación carismática del que se convoca.

No hay ninguna «jerarquía», sino sólo intervenciones del jefe. No existen ni «jurisdicción» ni «competencias». No hay «sueldo» ni «prebenda» alguna, sino que los discípulos y secuaces viven (originariamente) con el señor en comunismo de amor o camaradería, con medios procurados por mecenas. No

hay ninguna «magistratura» firmemente establecida, sino sólo misioneros comisionados carismáticamente con una misión, dentro del ámbito de la misión otorgada por el señor y de su propio carisma. No existe reglamento alguno, preceptos jurídicos abstractos, ni aplicación racional del derecho orientada por ellos, más tampoco se dan arbitrios y sentencias orientados por precedentes tradicionales, sino que formalmente son lo decisivo las creaciones de derecho de caso en caso, originariamente sólo juicios de Dios y revelaciones. Sin embargo, en su aspecto material rige en toda dominación carismática genuina la frase: «estaba escrito, pero yo en verdad os digo»; el profeta genuino, como el caudillo genuino, como todo jefe genuino en general, anuncia, crea, exige nuevos mandamientos -en el sentido originario del carisma: por la fuerza de la revelación, del oráculo, de la inspiración o en méritos de su voluntad concreta de organización, reconocida en virtud de su origen por la comunidad de creyentes, guerreros, prosélitos u otra clase de personas.

Así la dominación carismática se opone, igualmente, en cuanto fuera de lo común y extracotidiana, tanto a la dominación racional, especialmente la burocrática, como a la tradicional, especialmente la patriarcal y patrimonial o estamental. Ambas son formas de la dominación cotidiana, rutinaria -la carismática (genuina) es específicamente lo contrario. La dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discursivamente analizables; la carismática es específicamente irracional en el sentido de su extrañeza a toda regla. La dominación tradicional está ligada a las precedentes del pasado y en cuanto tal igualmente orientada por normas; la carismática subvierte el pasado (dentro de su esfera) y es en este sentido específicamente revolucionaria. No conoce ninguna apropiación del poder de mando, al modo de la propiedad de otros bienes, ni por los señores ni por poderes estamentales, sino que es legítima en tanto que el carisma personal «rige» por su corroboración, es decir, en tanto que encuentra reconocimiento, y «han menester de ella» los hombres de confianza, discípulos, séquito; y sólo por la duración de su confirmación carismática.

El carisma puro es extraño a la lógica económica. No es que el carisma renuncie a los medios económicos. El héroe militar y su séquito buscan botín; el jefe carismático de partido busca medios materiales para fortalecer su poder; el primero, además, se afana por el brillo material de su dominación para afianzar su prestigio de mando. Lo que todos desdeñan es la economía racional o tradicional de cada día, el logro de «ingresos» regulares en virtud de una actividad económica dirigida a ello de un modo continuado. Las formas típicas de la cobertura de necesidades de carácter carismático son, de un lado, las de tipo

mecenico (donaciones, fundaciones, soborno, propinas de importancia) y las mendicantes, y, de otro lado, el botín y la extorsión violenta o pacífica.

### III. El contexto venezolano y latinoamericano

#### 1. *El contexto latinoamericano*

La anterior descripción sobre la forma de legitimación carismática se refiere a un tipo ideal, construido sobre la base de una extensa indagación histórica hecha por el autor. Pretende simplemente indicar rasgos paradigmáticos que nos sirvan de señales en nuestros propios contextos para indicar la presencia de este tipo de forma política.

Lo que en América latina y Venezuela hemos venido llamando mesianismo político bien puede entenderse desde los rasgos señalados por Weber como una forma histórica concreta de dominación carismática.

A continuación, se señalan de modo genérico aquellos elementos que en algunas sociedades latinoamericanas han dado lugar a la actualidad de estas formas políticas que llamamos mesiánicas o carismáticas.

Si algo caracterizó el contexto político latinoamericano en los años noventa fue la llamada crisis y declive de las formas partidistas modernas de hacer política, el desarrollo de situaciones de ingobernabilidad o de crisis de gobernabilidad democrática de muchos de nuestros gobiernos, un descenso importante en los niveles de participación (que tradicionalmente habían sido muy altos) y el surgimiento de líderes que se presentan de manera independiente, como alternativa a esta suerte de desgaste institucional. La alternabilidad está puesta precisamente en su promesa de gobernar al margen del orden establecido y de sus mecanismos tradicionales, prometiendo una especie de representación genuina de los intereses populares y desde una especie de reedición moderna del populismo tradicional.

Pero la crisis no es sólo política sino también económica y social. Las grandes promesas de la liberalización de los mercados y sus exigentes sacrificios para equilibrar las cuentas externas, no han traído consigo el aumento de la capacidad productiva, ni de empleo, ni se ha mejorado el ingreso per capita. Los pobres se han empobrecido más y en general la sociedad ha deteriorado más su capacidad de ofrecer oportunidades para el despliegue de las capacidades de sus miembros.

El informe del PNUD de 2004 señaló contundentemente cómo se ha venido profundizando el descontento con la estructuración de las formas de

gobierno democrático, tal y como las hemos conocido hasta ahora en la región. En efecto, los estudios de opinión señalan que en América Latina no basta con afirmar una libertad fundada en el respeto a un marco jurídico que brinde seguridad a los individuos frente al poder del Estado. No basta con que la población concurra a las urnas electorales para legitimar a los gobernantes. Si el Estado derecho y las formas de democracia representativa no garantizan un modo de efectivo de participación de las mayorías para crear un orden social que favorezca alternativas reales a su situación, la democracia carece de importancia, es sólo pura formalidad al servicio de otros intereses distintos a los de las mayorías. Las diferencias sociales, la marginación que sufre la mayoría de la población en nuestras sociedades requieren de ofertas reales de integración e inclusión. La experiencia dominante en América latina es que bajo las formas democráticas de gobierno se ha consagrado un círculo perverso de desigualdades económicas, sociales y políticas, que ha permitido que los más fuertes y poderosos utilicen las formalidades democráticas para perpetuar la exclusión y diversas formas de injusticia. Entre los sectores más desfavorecidos se exige que la democracia sea más real y directa y que vaya más de la mano con la apertura de posibilidades.

Las expectativas políticas que se han suscitado en este contexto solicitan un liderazgo alternativo a la clase política tradicional, que se proponga la revolución o transformación del orden vigente y que encarne las aspiraciones populares que han sido relegadas hasta ahora. En virtud de la urgencia de estos propósitos, este liderazgo se siente autorizado para hacer uso de ciertas dosis de autoritarismo, si así hace falta y de prescindir del marco legal establecido cuando así requiera.

En este contexto se han constituido formas políticas personalistas. Es decir, formas de gobierno sustentadas en el apoyo popular a una persona particular, no a un programa concreto de gobierno o a un partido. Lo que revela una situación de "desbordamiento institucional", en la que la política rebasa a las instituciones y se instala en redes informales que giran alrededor de la voluntad del gobernante-lider.

Algunos estudiosos han distinguido estas formas personalistas de gobierno de reciente data en la región bajo las siguientes características: 1.- Surgen en contextos en donde se evidencia una fuerte crisis de los partidos, por falta de representatividad ciudadana o pérdida de su identidad ;2.- Desconfianza en el viejo liderazgo que aparece desacreditado por diversas razones ;3.- Necesidad en la mayoría de la población de un mensaje de esperanza y de cambio ;4.-

Existencia de una persona dispuesta a encarnar el liderazgo sin demasiadas ataduras que pueda tener una fácil comunicación con las masas.5.- Propuestas de acción distributivas hacia los sectores pobres y reivindicativas de su condición social y sus culturas.

## 2. *La especificidad del caso venezolano*

En el caso venezolano es necesario tener en cuenta que durante estos últimos 70 años economía petrolera y democracia representativa se dieron la mano para crear una cultura política dominante que hemos denominado rentista-populista; en la que se ha desarrollado una cosmovisión desde la que hemos entendido la relación entre pueblo y gobernantes.<sup>9</sup>

Creemos que esta cultura es el sustento sobre el cual se ha establecido la forma actual de mesianismo político que caracteriza las relaciones de poder de la sociedad venezolana.

Para no pecar de a-históricos, vale decir que, la calificación de “rentista” a la economía petrolera venezolana es relativamente reciente. Quienes propusieron y dirigieron desde el gobierno las diversas formas de “sembrar el petróleo” no se sentían los administradores de un rico propietario (el país) que vivía de sus “rentas”, sino como propulsores de la modernización entendida también como proceso de “desarrollo” económico. Sin embargo, concebían al petróleo como una “riqueza efímera”, aprovechable solamente para obtener recursos que invertidos (sembrados) en la agricultura, la industria, el comercio y toda clase de actividades económicas modernas, crearía las condiciones del desarrollo.

Lo mismo se puede decir de la calificación de “populista” a la forma de democracia representativa que hemos tenido hasta ahora. Para los promotores del programa político de 1945 y 1958, la intención fundamental era que el pueblo participara en todas las formas posibles en la toma de decisiones colectivas, para defender sus intereses y velar por ellos. Era el pueblo, entendido como el conjunto de la población, quien debía darse su propio destino, a través de múltiples canales de participación en los que fuera conformando en libertad y democracia su voluntad general.

Sin embargo, más allá de las intenciones y hasta de no pocas realizaciones durante el período 1958-1998, se fue instaurando una práctica económica y

---

<sup>9</sup> Sosa, Arturo: Curso de Formación Política-ciudadana. Caracas, 2005.

política rentista, que pusieron en circulación un conjunto de valoraciones sobre la vida en común, sus oportunidades y expectativas, sobre el Estado, el gobierno y los líderes políticos, que forman parte del modo comúnmente aceptado en la sociedad venezolana, mediante el cual se comprende la economía y la política y cómo se debe actuar en ellas.

En efecto, a nivel económico el Estado propició el desarrollo de un modelo de economía mixta, en el que la economía privada crecía al amparo y subvención directa e indirecta del Estado, a la vez que éste intervenía directamente en la producción de bienes y servicios. Este modelo de producción fue, a la vez que poco productivo, muy poco eficiente para generar empleo suficiente y debidamente remunerado. Frente a esta gran incapacidad para aumentar la riqueza petrolera mediante el esfuerzo productivo y el trabajo; el Estado, se fue convirtiendo en realidad en un gran distribuidor de los recursos provenientes de la exportación petrolera para subsidiar la producción, el empleo y el consumo de bienes y servicios

En consecuencia, la sociedad venezolana se hizo rentista, es decir, tenía acceso a un nivel de vida y consumo que no producía, sino que era el fruto de la riqueza que el Estado, en nombre de la nación, obtenía de la venta del petróleo en el mercado internacional y que luego distribuía a través de diversos mecanismos al interior de la sociedad venezolana. No se valora entonces la *productividad*, ni el riesgo, ni el trabajo eficiente como medios para acceder al consumo. En este contexto, las políticas públicas y la acción del Estado en general se valora fundamentalmente en función de su eficacia distributiva.

Este Estado económicamente fuerte es el creador de la sociedad civil y la fuente de su sustentabilidad. El Liderazgo político que aspira a conducir esta poderosa maquinaria en representación del pueblo, se hace *populista*, es decir, busca ganar el respaldo en las urnas electorales ofreciéndose como caja de resonancia de las exigentes demandas del pueblo que aspira a maximizar la distribución de la renta, haciendo justicia. Esto es, castigando a los que han desviado los recursos del Estado hacia sus propios intereses mediante diversas formas de corrupción, favoreciendo las expectativas de los sectores más pobres y evitando que los ricos se aprovechen indebidamente. Aquí se produce una asimilación con la simbología de la relación *caudillista* fraguada en la historia política venezolana del siglo XIX. En efecto, el *caudillo* se presentaba como el que hacía justicia al pueblo, asumiéndolo como un padre protector que lo representaba genuinamente en sus aspiraciones. Quien maneja-representa al Estado-rentista es el nuevo caudillo que hace justicia mediante la repartición

justa de los bienes públicos.

En esta perspectiva el voto consagra al líder; y el líder consagrado representa para cada votante la plenitud de sus aspiraciones individuales. Cuando el líder logra satisfacer las expectativas de un ciudadano se multiplica su liderazgo, es decir, crece la confianza que se deposita en él. Si el número de satisfechos es amplio, el liderazgo domina la sociedad. Este fue el caso de los partidos AD y COPEI por mucho tiempo.

En el caso de que el líder no logre satisfacer las expectativas del grueso de los integrantes de la sociedad se convierte en el *chivo expiatorio* de las culpas políticas del sistema y se sale en búsqueda de un nuevo líder en el cual depositar la confianza. La abreviación paulatina de este ciclo mesías-chivo expiatorio-mesías minó las bases de la legitimidad de la clase política que dominó en Venezuela desde 1958 hasta 1998.

Desde lo que venimos diciendo, la participación política fue concebida exclusivamente como fuente de legitimación del liderazgo populista. El voto es el grado mínimo de incorporación al sistema político. Es el grado propio de las masas movilizadas, no deliberantes sino guiadas ("encuadradas", solía decir R. Betancourt) por los líderes. Hasta 1998 la militancia sindical y/o partidista fue una forma superior de participación que admitía también grados: simpatizante, afiliado, militante, dirigente local, regional o nacional, miembro de la Dirección local, regional o nacional, "líder máximo".

Podemos concluir pues diciendo que el modo concreto en que funcionó la relación entre economía petrolera y democracia representativa desde 1958 hasta 1958 consagró una cultura política en la que se estableció una vinculación entre Estado y sociedad de tipo paternalista (El estado es el responsable del bienestar social), una relación entre líderes y pueblo de tipo clientelar ( El líder representará al pueblo en la medida en que encarna sus aspiraciones de acceder a la riqueza del Estado y responde eficiente) y una relación con lo público caracterizada como lo dado en común, no como lo puesto o construido en común.

**En este contexto, se producen los acontecimientos de 1998**, en los que la clase política que hegemonizó las relaciones de poder desde 1958, agotada y sin capacidad de renovarse frente a las sucesivas crisis que se habían ocasionado desde 1989, es relevada por el pueblo mediante elecciones, por una nueva dirigencia, sin conexiones con el pasado reciente, y que ofrecía una erradicación total de los males del sistema. Sostenemos que la forma de dominación política que se ha instaurado en el país desde 1998 hasta la fecha tiene como base de

legitimación fundamental el paradigma carismático o mesiánico que señalamos anteriormente. En nuestro caso este paradigma se sustenta en los valores de la cultura política fraguada por la clase dirigente que le precedió.

El movimiento político que triunfa en las elecciones de 1998, liderizado por Hugo Chávez, se propone como alternativa construir una moralidad pública sustentada en las enseñanzas de los héroes de la patria, un régimen de participación política directa en la que el pueblo intervenga sin mediaciones en el proceso de toma de decisiones colectivas para desplazar a las antiguas oligarquías que han concentrado el poder en la sociedad, una política exterior que defenderá la nación frente al imperialismo buscando la integración latinoamericana y del tercer mundo. Pero el eje transversal de su propuesta se dirige a garantizar una justa distribución de la riqueza del Estado y la nación entre los pobres para darle verdadero contenido social a la democracia.

La novedad de esta propuesta se sustenta en las condiciones de quien la proclama y en la estructura del discurso en la cual es presentada. En efecto, Hugo Chávez se presenta al electorado como el vengador de la sociedad frente a un sistema político acusado en la opinión pública de ineficaz y corrupto; y sobre todo causante del empobrecimiento que se había registrado en los últimos 20 años en el país. Quien se ofrece para esta tarea había ya demostrado fehacientemente su ruptura con el sistema establecido y sus deseos de cambios radicales.

En el ejercicio de su gobierno, Hugo Chávez se ha entendido así mismo como un caudillo que conduce al pueblo hacia nueva gesta de liberación, similar a la desarrollada en la fundación de la patria durante los inicios del siglo XIX. Su autoridad se funda así misma, a través de su intencionalidad y su misión histórica, y se respalda desde una relación directa y sin mediaciones con el pueblo, quién refrenda formalmente el acatamiento de su autoridad a través de un proceso electoral permanente. Para que el gobernante cumpla fielmente su misión debe poseer libertad absoluta de acción, contar con la máxima fidelidad de sus colaboradores y poseer un alto respaldo popular.

Se ha conformado pues un gobierno de claras connotaciones personalistas, en donde el representante del poder ejecutivo dirige sin contrapesos al Estado, orientado su acción económica y social a la maximización de la renta petrolera y a la profundización de su alcance distributivo a través de un amplio espectro de programas de subsidio y atención directa a la población más vulnerable. Al mismo tiempo se ha profundizado una amplia base social de apoyo que se siente reivindicada en sus expectativas más inmediatas.

Los rasgos más tipos que pueden indicarnos que estamos en presencia de una forma de gobierno, cuya legitimidad está sustentada en los parámetros carismáticos mostrados por Weber, son aquellos relacionados con el conjunto de mitos, creencias y gratificaciones simbólicas<sup>10</sup>, que caracterizan la práctica política del gobernante, y que permiten mantener una adhesión personal, emotiva e ideológica de la mayoría de la población para con él.

Entendemos por mitos políticos, aquellas ficciones alegóricas, más o menos simples o complejas, más o menos claras o soterradas, que pretenden establecer verdades incuestionables para sustentar el discurso y la práctica política. Varios mitos se pueden identificar en el discurso político chavista. Sin pretender hacer una enumeración taxativa, se pueden señalar al menos los más publicitados: “Chávez es el pueblo”, con lo cual se quiere indicar que lo representa cabalmente y que el pueblo está autogobernándose. Otro mito es la ruptura definitiva con el pasado a través de la instauración de un nuevo orden representado en la V República, revolucionaria, verdaderamente legítima, frente a la IV República, un orden oligárquico, corrupto y empobrecedor del pueblo. Otro mito es que Venezuela es un país rico con una población muy pobre, que mediante esta democracia participativa y protagónica garantizará una justa distribución de la riqueza que poseemos y asegurará su impacto sobre el mejoramiento de las condiciones de vida de las grandes mayorías.

Por su parte, bajo el término de creencias nos referimos a aquellas ideas comunes que dan unidad e identidad a quienes las comparten, que determinan lo que tiene valor y lo que no, lo que debe mantenerse y lo que debe cambiarse, proporcionando de esta forma un marco básico para la acción y la movilización. Por una parte, el discurso chavista ha reforzado las creencias más difundidas en la cultura política venezolana, a las que hicimos referencia anteriormente, pero junto a ellas ha proporcionado un nuevo conjunto de creencias:

- Estamos haciendo una revolución que exige unidad de pensamiento, coherencia y unidad de mando, que requiere identificarse bajo una sola bandera y excluir a los disidentes. Estamos inventando una nueva democracia, que no se puede atar a los convencionalismos comúnmente aceptados que caracteriza la práctica de la mayoría de los sistemas democráticos y republicanos del mundo.

---

<sup>10</sup> Magdalena, John: El discurso Político del Presidente Chávez y su impacto. En: Informe del Capítulo venezolano del Club de Roma. Caracas, 2004.

- Estamos inventando también el socialismo del siglo XXI, lo que implica que habrá que establecer cuales son las formas de colectivización de la propiedad, de vincular producción pública y privada, la atención a las necesidades de la población., de democracia directa, de relación con el entorno mundial.

Finalmente, por gratificación simbólica estamos entiendo aquellos elementos de la práctica política que unen la voluntad e intencionalidad del gobernante con las de los gobernados. El discurso y la práctica del Presidente Chávez ofrece un reconocimiento explícito y sistemático de las aspiraciones, sensibilidades, intereses de los estratos más pobres de la población, convirtiéndolos en el centro de su preocupación y actividad. En el contexto de exclusión social y política que caracterizó la vida venezolana durante los últimos 20 años, la práctica discursiva y de relación del Presidente Chávez se ha convertido en símbolo de reconocimiento e inclusión no sólo social sino política.

Por su parte, la práctica política de la oposición, especialmente en los acontecimientos del intento de golpe de Estado en abril de 2002 y en el llamado a "Paro" en diciembre 2002 y febrero 2003, ha contribuido a fortalecer la figura de Chávez como el protagonista principal de la política venezolana, polarizándose la percepciones en torno a los que están a su favor o están en contra. Y entre sus seguidores ha fortalecido especialmente la relación de unidad en torno al líder que enfrenta una reacción también brutal de parte de sus enemigos.

#### **IV. El mesianismo de Jesús como paradigma**

Necesariamente hay que comenzar diciendo que Jesús no fue un político, ni buscó forma alguna de ejercicio de poder, entendido como dominación sobre otros. El evangelio cuenta que huyó en aquellas ocasiones en las que la muchedumbre que le seguía, entusiasmada con sus signos mesiánicos, intentó hacerlo rey (Jn 6, 14-15). Pero al mismo tiempo, es un hecho que lo mataron por la relevancia de la dimensión política de su misión que, entre otras cosas, cuestionaba la actuación de los representantes de las formas de dominación establecida.

Jesús fue un gran crítico del poder político. Alertó sobre su uso despótico y sobre la hipocresía de sus representantes, que se hacen llamar bienhechores del pueblo mientras lo oprimen (Lc 22, 25-26). Puso de manifiesto entre sus discípulos el carácter diabólico- división, ruptura - que entraña la ambición de poder (Mt 20,20-28). Desenmascaró la permanente reivindicación que hace para

sí el poder de ser considerado como absoluto en sí mismo (Jn 19, 10-11; Mt, 22,17).

Sin embargo, es durante su pasión, en su enfrentamiento con el poder, que Jesús devela el rostro demoníaco de éste. Por su propia constitución y ambigüedad, el poder político, el poder político puede matar al justo y al inocente.

Jesús no asume la figura de caudillo liberador que Moisés anunció: Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca y él les dirá todo lo que yo le mande. ( Dt 18,18), ni se entiende como el Mesías davídico que soñaron sus apóstoles (Mt 16,16.21-24; Hch 1,6; Jn 18,36); más bien adoptó actitudes que escandalizaron las expectativas que en este sentido tenían sus discípulos.

Jesús entiende en primer lugar su mesianismo<sup>11</sup> como quien carga solidariamente el pecado del mundo, haciéndose hermano de los pecadores y de su condición de marginación.

Éste es el contenido del bautismo. Jesús es contado con los pecadores, se confunde con el pueblo pecador que va donde Juan a disponerse para el juicio de Dios. Él individualmente no es pecador (Jn 8,46; Hbr 4,15), pero está ahí porque lo asume, porque lo lleva en el corazón. Al definirse así como hermano, puede pedir perdón con todo el dolor del mundo porque por una parte conoce lo que es pecado (la mentira, la esclavitud, la muerte que produce) y por otra lleva dentro de sí a todos los pecadores. Dios acepta el ruego de Jesús. Por eso se abre el cielo. Dios se revela como el Padre del que cargó con los pecadores. Dios se sintió atraído por el penitente, por el solidario, por el justo Jesús, que al recibir el bautismo de penitencia justificaba a los pecadores. En el bautismo de Jesús se reveló que Dios estaba reconciliando al mundo consigo, cuando lo proclamó su Hijo y le dio la misión de quitar el pecado del mundo cargando solidariamente con él. Esta teofanía da la clave para leer la vida de Jesús: lo que realizó simbólicamente en el Jordán lo irá realizando en cada uno de los encuentros (Mc 2,5-17; Lc 7,36-50; 15; 18,9-14; 19,1-10; Jn 4,1-42; 5,1-21; 8, 2-11).

Hay que recalcar que Jesús carga con los pecados y las dolencias no desde una existencia privilegiada, inmune a cualquier problema sino desde una existencia débil y probada en todo (Hbr 4,15), no sólo la existencia de uno de tantos sino la de alguien que fue despreciado por los dirigentes, por sus paisanos y hasta por gente de su familia, que llevó una vida itinerante y pobre sin el

---

<sup>11</sup> Los rasgos del mesianismo de Jesús que se enumeran a continuación están tomados del trabajo inédito de Trigo, Pedro: Jesús Paradigma de Humanidad. Caracas, 2005.

apoyo de ninguna institución prestigiosa, que finalmente cayó en manos de sus enemigos.

El secreto de la capacidad de Jesús de cargar con los demás consistió en su misericordia, una misericordia que era conocimiento de Dios (Os 6,6; Mt 9,13;12,7), revelación de su verdadero rostro. Una misericordia, pues, con la misma consistencia de Dios, con su capacidad recreadora, sanadora, liberadora. (Lc 15 y ss)

### 1. *"Levántate, toma tu camilla y anda"*

Este mandato de Jesús al parálitico es característico de su manera de cargar con los demás. La fe que despierta Jesús, procura activar las energías de las personas de modo que al fin resulten no sólo destinatarias sino también agentes de su propia salvación. Jesús en la relación que entabla con el pueblo y las personas, a la vez que se hace cargo de sus problemas y carga con ellos, va suscitando como correspondencia una relación de fe que salva. Jesús carga con los demás de tal manera que esa actitud los capacita para encargarse ellos de su propia vida y cargar con ella. El señorío de Jesús no inhibe, no crea dependencia, no sustituye ni infantiliza sino que por el contrario dinamiza, hace que la gente se ponga en pie, que se movilice, que conciba fe y cobre esperanza, de tal manera que la salvación que se origina por la iniciativa del Señor se realice también por la correspondencia del necesitado.

Esto significa que Jesús carga de tal modo con los enfermos y pecadores, con los ignorantes y extraviados que los atrae, que los pone en movimiento para que ellos logren la salvación. Por eso la mayor alegría de Jesús acontecía cuando, después de un proceso de acercamiento que terminaba en un encuentro, podía despedirse de la persona diciéndole: "tu fe te ha salvado" (Mc 5,34; 10,52; Lc 7,50; 17,19; Mt 8,13; 15,28). Así pues atrae a la gente porque es percibido como el que no busca su prestigio e interés sino como el que se interesa por los demás y los sirve y carga con ellos. Pero también atrae porque carga desinteresadamente, no haciendo un favor que crea obligación y dependencia; porque carga horizontalmente, incluso desde abajo, no como modo de subir a hombros de los deudores; porque carga no convirtiendo a las personas en meros pacientes, en puras manos extendidas sino porque carga movilizándolo, haciendo crecer, humanizando, es decir posibilitando no sólo la superación del problema sino que se abra un camino de salvación integral.

## 2. *Jesús moviliza hacia los demás, haciéndonos solidarios*

Pero no sólo carga movilizándolo. Jesús da un paso más: atraer hacia sí significa sobre todo llamar al agobiado y abatido a participar de su tarea de cargar con quienes están sobrecargados y sin esperanza. Éste es el punto más alto de la dialéctica que instaura el Señor Jesús, una dialéctica que despliega tal tensión interna que parece más bien paradoja o abiertamente una pura necesidad. Y sin embargo eso es lo que plantea Jesús: “Acérquense a mí todos los que están rendidos y abrumados, que yo los aliviare. Carguen con mi yugo y aprendan de mí que tengo un corazón sufrido y humilde. Así encontrarán su descanso, pues mi yugo es soportable y mi carga ligera” (Mt 11,28-30). A quienes se acercan para que los alivien cargando con sus cargas, Jesús los invita a cargar con él la carga del mundo.

Jesús, desde su actuación como servidor de todos, cargando con las cargas de todos los que están abrumados y cansados, pide a los sobrecargados aliviados por él que den un paso más haciéndose también ellos servidores de los demás; porque la plenitud de su salvación consiste en hacerse como el maestro, solidario con todos. Jesús entonces, al atraer hacia él, capacita para asumir una nueva lógica, la de la responsabilidad respecto de la propia vida y de la solidaridad respecto de los necesitados..

## 3. *Una mujer lo recibió en su casa*

Pero la medida de la generosidad de Jesús la da el que no sólo llama a cooperar con él, capacitando para hacerlo, sino que él mismo se pone en manos de quienes se ponen en manos de Dios. Jesús pasó haciendo el bien, haciendo presente con su vida la misericordia de Dios; pero él también, como evangelizador itinerante que no tenía dónde reclinar la cabeza, vivió de la misericordia de aquellos a quienes hacía misericordia. Si él era sacramento de la misericordia de Dios para con su pueblo, también aceptó de un modo habitual que ese mismo pueblo fuera para él sacramento de que Dios era su Padre providente. Así instauró la reciprocidad de dones como el modo más humanizador de relacionarse. Atraía sobremanera ese señor que no sólo daba vida, sino que propiciaba que los salvados por él le pudieran también dar de sí. De esa manera ellos también eran, como el propio Jesús, mediadores de Dios. La plenitud de la salvación se alcanzaba al darle al dador de vida, que era de algún modo darle también a Dios.

Así se superaba de raíz esa relación religiosa que consiste en entablar con la divinidad un comercio sagrado en el que el adorador mira a su propio provecho

y espera recibir más de lo que da. En este esquema de reciprocidad de dones que instaura Jesús, se comienza recibiendo gratuitamente y se corresponde dando agradecidamente. Aquí queda anulado cualquier resabio de resentimiento ante esa divinidad tan elevada e inasequible que humilla al que recibe su favor. Jesús como enviado de Dios hace presente a un Dios que da humanamente, discretamente, desde abajo; tan desde abajo que recibe a su vez agradecido el don del agraciado. Para quien es capaz de llegar hasta este nivel de reciprocidad en libertad, la atracción que ejerce Jesús es irresistible porque nada hay más humanizador y gratificante que esta dignación de ponerse en nuestras manos. Jesús comía donde le daban de comer y dormía en la casa donde lo acogían. Y así el que se hacía hermano de ellos al darles de sí, daba lugar a que ellos se constituyeran en hermanos suyos. Ése es el modo como el Hermano Jesús engendra hermanos.

#### 4. *Reunir a los hijos de Dios dispersos*

Y así llegamos al propósito de esta atracción: no atrae hacia él para constituirnos en satélites suyos sino para poner en marcha un movimiento de reunión. El resultado de este movimiento es reunir en una sola familia de hermanos a los hijos de Dios que estaban dispersos (Jn 11,52). Y en efecto, él se encontró a una masa desperdigada e inerte por el abatimiento causado por la sobrecarga y la falta de horizontes y conductores, y con su presencia alentadora, sus palabras y sus actos liberadores hizo de ella un pueblo en pie y movilizado que era capaz de dar cuenta de su esperanza (Mt 21,11; Jn 7,46; Mc 7,37).

#### 5. *¿Qué aprendemos pues del mesianismo de Jesús?*

Que su capacidad de atracción se convertía en fuente de vida para los atraídos, convirtiéndolos en sujetos, conscientes de sí, capacitados para desplegar sus posibilidades, solidarios con los otros de su misma condición y corresponsables de un proyecto de vida que trasciende la propia vida. El poder de Jesús, crea poderes entre sus seguidores para poner en marcha procesos de fraternidad y servicio. ¿Desde este paradigma mesiánico, qué debemos exigir a las figuras mesiánicas de nuestra coyuntura histórica?

## V. La tarea pendiente en Venezuela

Hemos sostenido que en nuestro caso la forma mesiánica o carismática de legitimación política se ha impuesto desde el desvanecimiento de la estructura institucional democrática precedente. Se ha impuesto como una respuesta al rechazo de la antigua clase política. Ha surgido como una alternativa del pueblo sin horizontes y sin esperanza. Ha surgido también en el contexto de la cultura política fraguada durante los años precedentes. Sin embargo, creemos que la concreción histórica de esta forma de gobierno mesiánica y carismática no está movilizandando las mejores energías de la sociedad y del pueblo empobrecido hacia la maduración de sus capacidades y posibilidades, hacia el fortalecimiento de su subjetualidad, pues está recreando los vicios del paternalismo y clientelismo del pasado, que pervierten tanto al gobernante como a los gobernados.

Salir de la situación en la que nos encontramos requiere construir nuevas formas de liderazgo político, que se contrapongan a la forma mesiánica carismática establecida y la obliguen a tomar a tomar el rumbo de la institucionalización democrática en los términos planteados inicialmente en este trabajo. Creemos que en la sociedad venezolana existen recursos humanos, saberes y capacidades suficientes para intentar este reto. A continuación señalamos algunas de las características de este liderazgo alternativo y necesario.

### 1. *El político como mediador cultural*<sup>12</sup>

La posición del líder en una situación como la nuestra, debe ser la de un mediador entre la cultura pública predominante y la necesaria para alcanzar nuestros objetivos colectivos. El mediador debe comprender la situación de partida desde dentro, por así decirlo, y comunicarse con esa cultura en su propio lenguaje. Pero no puede dejarse atrapar dentro de ella, no puede reflejar sin más al pueblo que trata de guiar. Al mismo tiempo ha de tener visión clara del punto de llegada y una propuesta realista y convincente sobre el camino para ello. Debe pues hablar a las mejores aspiraciones de los venezolanos, para guiarnos sin engaños, desde lo que somos hacia lo mejor que deseamos ser como colectividad.

En cierta medida, el líder es un educador de la cultura pública. Lo es con su discurso, pero todavía más con su acción. En el terreno cultural, la acción fundamental del líder consiste en levantar y mantener instituciones operativas,

---

<sup>12</sup> González, Raúl: Curso de Formación Política-ciudadana. Caracas, 2005.

dentro de las cuales las personas puedan experimentar la vida pública moderna, aprender a ser ciudadanos que actúan según una ética universalista, y recoger los frutos de todo ello en términos de eficiencia en la producción social de la vida. Resulta sin duda tentador ganar popularidad repartiendo bienes importados que la renta petrolera paga, mientras se evade el trabajo duro de levantar y sostener instituciones eficientes en un clima cultural desfavorable. Sin embargo, en esto no hay atajos. El país sólo avanza con instituciones modernas, construidas y sostenidas desde dentro de la población misma que las va a habitar. Lo demás son espejismos.

Los cambios institucionales tienen costos muy altos, sobre todo costos culturales. Las instituciones requieren un aprendizaje de los funcionarios y de la población hasta que llegan a marchar medianamente bien. Si la institución es modificada o suprimida cada vez que cambia el presidente, el ministro o el gobernador, los aprendizajes se frustran y no llegan a dar fruto. El tiempo de las instituciones no es el mismo tiempo de los gobiernos. Las grandes instituciones nacionales, en las que participan millones de personas de toda extracción social, deben mantenerse sin cambios sustanciales a lo largo de décadas para que la gente las aprenda, interiorice los modos de relación que establecen, sienta que puede contar con ellas, haga planes tomándolas en cuenta, y den sus frutos completos. Deben pues sobrevivir a gobiernos, constituciones y revoluciones.

El líder democrático, hemos dicho, es un mediador entre lo que nuestro pueblo culturalmente es, y lo que quiere y necesita ser para alcanzar sus objetivos históricos. La nación no es culturalmente homogénea, hay una gran diversidad cultural en el país, que se verifica en todas las clases sociales. Hay pues una mediación que realizar no sólo entre la cultura pública real y existente y la que hay que construir, sino también entre los grupos con mayores disposiciones subjetivas y capacidades para el cambio cultural para que entre en relación de cooperación y ayuda con quienes no cuentan con esas capacidades. De lo contrario, corremos el peligro, como ocurre con muchos profesionales bien cualificados, de separarse del resto y construir instituciones privadas, municipios modelo, mundos de acceso restringido...

## *2. El político y la creación social<sup>13</sup>*

El político ha de asumir que antes que el Estado y el gobierno está la sociedad, en su pluralidad interna y con su multiplicidad de iniciativas de todo género; está primero, porque allí ocurre la producción de la vida. El Estado no

es más que un instrumento a su servicio, para facilitar la producción social dándole un orden institucional dentro del cual puedan florecer las relaciones de cooperación creativa. Por su parte, el gobierno no es el dueño del Estado, sino meramente el encargado por la sociedad de gestionarlo para que cumpla las misiones que la misma sociedad le asigna. Un buen gobierno mejora la calidad institucional del Estado para que éste sirva mejor a las iniciativas de producción de la vida que la sociedad continuamente genera.

Estos principios tan sencillos suponen un cambio de raíz en la concepción del liderazgo en el país, el cual ha de concebirse:

- al servicio de los movimientos creadores de la sociedad, en vez de intentando controlarlos, mediatizarlos, inhibirlos o destruirlos para mantenerse en el poder;
- en diálogo con los actores sociales para generar diálogo entre ellos y que broten más y mejores redes sociales, en vez de intentando monopolizar iniciativa y protagonismo;
- asegurando condiciones estables de funcionamiento confiable del Estado, para que se pueda contar con él según la Ley, todos por igual;
- promoviendo la eficiencia productiva del Estado y la sociedad.

### 3. *El político y el cambio social*<sup>14</sup>

La virtud por excelencia del político es la prudencia, el sentido de la realidad y de la proporción. El político puede sentirse tentado de emplear su poder para embarcarse en grandes operaciones de ingeniería social a fin de cambiar de raíz la estructura o la cultura de la sociedad. Resulta perfectamente legítimo proponerse grandes objetivos de mejora y progreso social. Lo que no es legítimo, sino insensato, es pensar que esos objetivos se alcanzan imponiéndolos desde la posición privilegiada que otorga la ocupación del poder.

Construir la vida pública desde la política es un trabajo de paciencia: Avanzar en un sentido que parece posible, observar qué desequilibrios se producen, compensar esos desequilibrios con avances en la dirección en que nos quedamos atrás. Mantener instituciones e ir las mejorando poco a poco, dar tiempo

---

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> Idem.

a los aprendizajes sociales, construir consensos de largo plazo. Sostener reglas claras que permitan a la sociedad saber a qué atenerse para hacer sus planes, tejer redes por sí misma, producir valor. Escuchar voces diversas, participar en diálogos, poner de manifiesto lo mejor que cada cual puede contribuir a la convivencia, abrir caminos a cada uno para que realice esa contribución. Y así, ir consiguiendo que las personas comprendan cada vez mejor la vida social y las claves culturales del éxito colectivo, de manera que cada vez puedan participar más productivamente en ellas.

Para ello hace falta que los que aspiran a ser líderes políticos en Venezuela superen la tentación de la demagogia que cultiva la impaciencia popular prometiéndole para mañana lo que la sociedad no podrá producir. Se requiere superar la ilusión de que la renta petrolera alcanza para prometer sin fin. Hace falta superar el voluntarismo para dejarse llevar por las posibilidades reales que están al alcance, atendiendo a la complejidad del tiempo histórico.

#### 4. *Finalmente, someterse a la competencia política*<sup>15</sup>.

La experiencia histórica nos ha enseñado que una sana dosis de competencia social es necesaria, a la economía y la política. En una sociedad, en donde el poder se somete a la competencia hay mayores posibilidades de autorregulación y control por parte de los mismos gobernantes y también de los gobernados. Es como la condición básica para garantizar su funcionamiento óptimo. El liderazgo político que crea condiciones institucionales para que el poder se sujete a la disputabilidad electoral va en la dirección correcta que construye efectivamente democracia, lo contrario sólo puede desembocar en autoritarismo o dictadura.

**En suma**, la conversión de nuestra actual forma de liderazgo hacia la institucionalización democrática sólo será posible en la medida en que emerjan liderazgos políticos alternativos que sean capaces de obligar a reconducir la dirección de la actual figura política imperante en Venezuela. Este liderazgo es posible porque en el país existen capacidades reales en las actuales generaciones que desean el cambio para el país, que han aprendido mucho de los errores que hemos padecido, que no están de espaldas al pueblo y que están dispuestas a empeñarse y comprometerse aportando su impulso, saberes y vigor a la empresa.

---

<sup>15</sup> Idem.

## EL MESIAS JESÚS Y LOS “BIENES MESIÁNICOS”

*P. Eduardo Frades Gaspar, cmf*

### **Abstract:**

*The creation stories do not paint a mythical lost paradise, to which the humanity is going to return. They emphasize the character creation of God, given to the man as task of knowledge and work. Neither the messianic goods are any kind of return to the paradise. It is a kingdom of justice and world-wide peace, and of a universal banquet of all the peoples; which supposes centuries of history and human culture. Jesus will connect with these creation's beliefs and these messianic hopes; and he doesn't promise paradises of this world, but rather he proposes effective solidarity with the poorest and needful. In this real brotherhood with the smallest, one already begins to carry out the project of God on the humanity, that will culminate in the banquet of the eschatological Kingdom, gratuitous gift of God above the historical possibilities. The oil rent that we have in Venezuela can serve that cause, if we achieve a true inclusion of the popular majorities as responsible subjects that affects the field of the social services and the whole economic and political area.*

**Key Words:** *created goods, human responsibility, messianic ideal, life of the poor, shared table, Kingdom of God, banquet of the Kingdom, oil rent, social inclusion.*

---

\* Licenciado en Teología por el «Angelicum» y en Sagrada Escritura por el «Biblicum» de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el ITER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la “Xaveriana” de Bogotá con la tesis sobre “*El uso de la Biblia en los escritos de Fray Bartolomé de las Casas*”. Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claretianos en la elaboración del llamado Proyecto «Palabra-Misión» para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANITAS desde el 2004.

## I. A t : Desde los bienes creados hacia los bienes mesiánicos

1. *Los bienes creados en los relatos de creación. El don previo de Dios y la tarea cocreadora de los seres humanos.*

La Biblia comienza hablando de una palabra creadora de Dios. La Creación es la primera palabra de Dios, para creyentes y para no creyentes; porque nos es dada, como la vida, antes de toda escucha, aceptación o rechazo (Gn 1,1ss; Sal 33, 6ss; 148, 3ss; Sap 9,1s; Sir 42,25 ). La Biblia sólo viene después, para hacernos más atentos oyentes de esa palabra primera; y después - y sobre todo- de la Palabra definitiva que nos habló en Jesús. Dentro de esta palabra, la primera letra es Jesús y la última es Cristo, nos dirá luego el Nuevo Testamento ( Jn 1,1ss; 1Jn 1,1s; Apc 1,4-8; 21,6; 22,13). Es la palabra eficaz, la única palabra verdaderamente creadora de realidad. Después de ese don primordial que es la Creación misma, aparece el destinatario de ese don, el ser humano, 'Adam "el terreno"', como lo llama el Primer Testamento. Éste es el receptor de todos los bienes creados; pero también es el señor de ellos, el heredero, libre y responsable de esa herencia.

Dios crea el mundo, poniendo orden en el caos, haciéndolo cosmos por medio de su palabra y de su acción: dice y hace simultáneamente. El autor sacerdotal utiliza el verbo *bara'* en hebreo; empleado aquí siete veces, dicho sólo de Dios y nunca del hombre<sup>1</sup>. El lenguaje humano es semejante al de Dios, pero no es creador, no llega nunca a ser *bara'*. Dios nombra (= *qarah*) sólo

---

<sup>1</sup> El P. Isacio Pérez, O.P., escribe: "El pensamiento o la "imaginación creadora" del hombre, más bien que crear "recrea"; el poeta, el literato -dicho con todos los respetos- es un mono o papagayo que, dentro de la creación, tiene la admirable facultad de imitar a su aire; no al aire de los monos o papagayos sino al que Dios le ha dado. Dicho en llano: el poeta va de bromas, mientras que Dios va de veras. Al fin y al cabo, ya lo dijo hace muchos siglos el plúmbeo pero exacto Aristóteles: "el arte es imitación de la naturaleza". Y la verdad de este axioma filosófico (o, si se quiere, postulado para los no filósofos) sobrenada por encima del expresionismo en pintura, de los motores en industria, de todas las creaciones literarias y de todos los hechos humanos que se puedan alegar en contrario". Y añade: "El ejemplo que más se aproxima a la escena de la acción creadora desde la nada es ciertamente el del artista (literato, dibujante, etc.) sentado a su mesa con un papel delante y la pluma en la mano. Va a escribir, a dibujar. El papel está en blanco; adviértase bien: en blanco; no hay nada en él, nada escrito. Es algo así como la representación de la nada real.... Para crear no basta con trazar rayas o palabras con la pluma... Para que exista esto se necesita que la imaginación creadora mueva la pluma." Ver la nota n 63, de p. 66 de su obra "*Don Quijote de la Mancha y Don Quijote de las Indias*", Sevilla, 2002.

muy pocas cosas: Día, Noche, Tierra, Cielo y nada más. El resto le tocará al Adam humano nombrarlo, como se dirá en Gn 2,19s. Tras poner nombre a todos los animales su actividad nominadora culmina en el versillo 23, cuando llama a la Mujer Varona, sacada del Varón. ¿Y el nombre del resto de las cosas? Larga tarea para ese Adán colectivo que somos todos.

El primer relato de creación es obra de sacerdotes. La autoría sacerdotal se muestra por ejemplo en esa creación ordenada, centrada sobre todo en el ritmo semanal y en el descanso sabático como pertenecientes al orden creacional. Son temas especialmente relevantes en la época exílica y postexílica. Como dice Von Rad: "Aquí todo ha sido reflexionado y nada carece de alcance teológico, pues en esta obra tenemos la esencia del trabajo de muchas generaciones de sacerdotes"<sup>2</sup>. Dentro de ese relato, y resumiendo muchísima sabiduría oriental antigua, pone una doble tarea a esa pareja humana original: crecer y multiplicarse, prolongar la obra creadora como don continuado de la vida; y, en unión con ello, dominar, enseñorear el resto de la creación, sobre todo animales y plantas.

No deja de admirarnos que sea un autor sacerdotal, tan marcado por la ideología machista de superioridad de género, el que haya formulado esa increíble frase inicial: "*a imagen de Dios le creo, macho y hembra los creó*" (Gn 1, 28). A pesar del patriarcalismo sacerdotal, es maravilloso encontrar esa afirmación de la igualdad del hombre y la mujer en ser semejanza de Dios como pareja y fuente de vida. En primer plano está la procreación ("*crecer y multiplicarse y llenar la tierra*" Gn 1,28). Luego viene la necesidad de la manutención de cada individuo y de la especie humana<sup>3</sup>. Tal vez ni siquiera se alude al trabajo, puesto que la comida sería de frutos y hierbas del campo, sin apuntar aún a la agricultura y menos a la ganadería.

---

En este cuarto centenario de El Quijote, esta nota quiere ser también un homenaje a su memoria, que es memoria colectiva de los hispanohablantes.

<sup>2</sup> Von Rad, Gerhard.- *El libro del Génesis*. Sígueme, Salamanca, 1977. En alemán es ya de 1972 en tres tomitos de la serie del ATD. La cita está en la página 31.

<sup>3</sup> En este sentido, el primer relato del Génesis está cerca de lo que plantea Aristóteles en los tres primeros capítulos de su *Política*, y que el Arcipreste de Hita resumió siglos después en aquellos sabrosos versos del *Libro del buen amor*:

<i>Como dize Aristóteles</i>	<i>cosa es verdadera</i>
<i>El mundo por dos cosas</i>	<i>trabaja: la primera</i>
<i>Por aver mantenencia,</i>	<i>la otra cosa era</i>
<i>Por aver juntamiento</i>	<i>con fembra placentera</i>

Se le confía al ser humano (la pareja macho y hembra) la tarea de su multiplicación y sobre todo de la humanización, del señorío del resto de los animales y plantas. Ciertamente que los verbos son fuertes (pisotear, dominar) pero luego todos son vegetarianos, sin violencia ni siquiera para la alimentación; pues, en el origen, el escritor sueña un mundo enteramente vegetariano, sin pez grande que se coma al chico ni león que mate cordero. Sólo tras la violencia humana generalizada y el diluvio subsiguiente, el mismo Dios ve que debe permitir al humano una cierta dosis de violencia contra la vida animal, para poder alimentarse también de su carne. En ese dominio sobre el resto de la creación, comenzando por los animales, está una realización de la “imagen” que Dios le otorga al ser humano. Pero tal vez sea más importante el hecho de que le habla, de que entra en diálogo con esta criatura; lo que supone que es capaz de entender y responder a Dios. Ese diálogo aparece más explícito en el segundo relato, junto a la capacidad lingüística humana de dialogar con Dios y entre sí y de nombrar o “apalabrar” todas las realidades.

En tiempos recientes se ha culpado al judeocristianismo del desastre ecológico causado por el abuso del enorme poder destructor de la tecnología humana, en tantos campos. Sarcásticamente se dice que el tercer mundo ha superpoblado la tierra y el primer mundo la ha dominado hasta el punto de estaría destruyendo a capricho. Esa superpoblación y esos avances científicos y tecnológicos serían el cumplimiento del mandato genesiaco. Pero, más que leyes, lo que el primer relato subraya son las dos tendencias o instintos fundamentales puestos por Dios en la naturaleza humana: el de la procreación para la subsistencia de la especie; y el del dominio de (animales y) plantas para el sustento y subsistencia del individuo y de la especie<sup>4</sup>.

La primera ley propiamente tal la pone Dios en el segundo relato, al prohibirle al hombre comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Antes se pensaba que era más antiguo, incluso de la época salomónica. Hoy día se lo reconoce como mucho más reciente y sapiencial<sup>5</sup>. Ya no se trata de mera

---

<sup>4</sup> Ska, Jean-Louis.- *El camino y la casa. Itinerarios bíblicos*. Verbo Divino, 2005, En el capítulo titulado La vida como bendición, pp. 41-64, defiende el carácter de bendición y no de ley en este pasaje creacional.

<sup>5</sup> Alonso Schökel, Luis.- *La Biblia del peregrino. A.T. Prosa*. EGA, Mensajero, Verbo Divino, 1998.- En la página 73 dice que en este texto: “El autor logra sintetizar la impresión de un mundo fantástico, primigenio, con una notable finura psicológica. Es obra literaria madura, probablemente tardía (antes se solía atribuir al Yavista y fechar en el siglo X)”. Es la hipótesis más actual y segura.

sobrevivencia individual ni de propagación de la especie. Aquí Dios le impone la tarea de colaborar con él en su obra. El hombre va a ser creador sólo en sentido derivado; pero tiene que colaborar con la creación de Dios, tiene cosas que hacer: trabajar y cuidar el jardín. El Dios Creador, presentado como alfarero del hombre y plantador de jardines forma al "terreno" para que sea su colaborador en esa obra creadora. A pesar de hablar del paraíso, no se trata de exuberancia y placer de los sentidos en un Eliseo voluptuoso, sino que "lo descrito sobriamente como destino del hombre incluso en su estado prístino, es el trabajo". El hombre "ha de labrarse un prestigio con el cuidado de algo que no es propiedad suya"<sup>6</sup>. Como acentúa bien J. L. Ska: "El trabajo existía ya antes del pecado. La única cosa importante que cambia con el pecado es el carácter difícil, penoso, fastidioso y alienante del trabajo" No cabe verlo como castigo ni como consecuencia del pecado"<sup>7</sup>.

Además se le confía al hombre la tarea de conocer y nombrar todas las cosas. El acto de imponer el nombre, es descubrir "la cifra y compendio de una determinada realidad, que expresa su sentido y su misterio. Imponer el nombre es afirmar una autoridad, un poder, una responsabilidad"<sup>8</sup>. Es la función que la ciencia antigua ejercía de catalogar y definir las cosas. Se está apuntando a la inmensa tarea humana de conocer y controlar la realidad mundana. No se trata pues de caer en despotismo sobre las cosas, ni en desentenderse o despreciarlas. Más bien apunta a lo que hoy llamamos ecología, como ciencia que hace vivir en armonía con los animales y con el mundo. Por eso se dice que el segundo relato es más paterno y no tan materno como el primero. Quizás porque el primer relato apunta a la confianza radical en la Creación (y la Madre creadora); y el segundo a la obediencia y la responsabilidad adulta del hijo y heredero de la tarea cocreadora del Padre!

Podemos sintetizar lo dicho hasta aquí en dos grandes temas o pautas. La primera es que la realidad, el mundo y sobre todo la vida humana, todos los bienes creados son don de Dios; pero no se trata de un mítico paraíso de la edad dorada, perdido para siempre, sino que al mismo tiempo se presenta como una tarea a realizar o continuar por el hombre. La segunda es que esa tarea,

<sup>6</sup> Von Rad, Gerhard.- *El libro del Génesis*. Sigueme, Salamanca, 1977. Cita de la página 96.

<sup>7</sup> Ska, Jean-Louis.- *El camino y la casa. Itinerarios bíblicos*. Verbo Divino, 2005, El trabajo en la Biblia, de las páginas 75-101; la cita está en la página 77.

<sup>8</sup> Ravasi, Gianfranco.- *El libro del Génesis (1-11)* En la serie Guía espiritual del AT. Herder-Ciudad Nueva, Barcelona 1992. La cita está en la página 76.

humanamente hablando, consiste en ser colaborador de Dios en la realidad, en el mundo, y peculiarmente en la vida humana misma. Por eso se puede hablar de responsabilidad, que supone intrínsecamente, dos cosas: primero, la capacidad de oír la propuesta de Dios; y esto es lo que llamamos inteligencia y razón, voluntad y decisión, junto con la previa y concomitante sensibilidad e imaginación para concretar ambas. Por eso el ser humano es el único al que Dios le habla y en el segundo relato entre en diálogo (pronto fracasado en parte) con él.

Naturalmente esto supone entender el mundo y la vida de una determinada manera, pero no deja de ser así, aunque se la entienda o imagine de otro modo. Para nada quita el aspecto de necesidad que encierran tantos aspectos de la realidad, tantos condicionamientos y constricciones de la realidad a todos sus niveles, incluidos los psicológicos. Pero, a la vez, entiende que en el mundo existe el azar y lo imprevisible, y cierta libertad de opción de todos los seres vivos, si se la puede llamar así. Porque la libertad es un rasgo muy peculiar del ser humano; y en él se da un segundo aspecto que apenas hemos aludido. Eso segundo es la libertad para responder o no a esa propuesta; y para responder de manera afirmativa o negativa, entusiasta o resignada, comprometida o reticente. Cabe decir que toda vida humana es una respuesta original, insustituible a la propuesta de Dios, que no deja de ser, por ello mismo, también absolutamente peculiar para cada uno.

Aunque la Biblia comienza con ese doble relato, donde Dios crea un mundo maravilloso, sin ninguna violencia, pronto, aun colocado en un "paraíso terrenal", el hombre queda encargado por Dios de cuidarlo y trabajarlo, además de ponerle nombre a todo. Apenas es expulsado del paraíso, sin posibilidad alguna de retorno, se pone a cultivar el campo y criar animales; y bien pronto, a construir ciudades. Todo ese recorrido, que sabemos fue de siglos, se resume en breves episodios de los capítulos 4 y 5 del Génesis.

Es muy significativo que la construcción de la ciudad se ponga en relación con la violencia asesina y vindicativa de Caín y su descendencia (Gn 4, 17-24). Con Caín y sus hijos nace la primera ciudad y con ella la industria metálica, la música y las artes, y el intercambio comercial con caravanas y seminómadas ganaderos. Pero sobre todo, nace la ley del padre-patrón, mucho más dura que la famosa "Ley del Talión"; pues Caín será vengado siete veces y Lamek setenta veces siete" (Gn 4, 24). No cabe duda que el padre es a la vez el dador de los bienes, pero también el que impone la ley de la casa.

Así tiene origen la civilización humana postadamítica, y no tiene nada de extraño que todo vaya de mal en peor, hasta provocar la ira divina, porque "toda

la tierra se llenó de violencias” (Gn 6,11). Y el final de la sección llamada “historia de los orígenes” es la condena divina del intento más prometeico de la humanidad, representado por la “torre de Babel” (Gn 11, 1-9). La torre se refiere sin duda a los famosos “*ziggurats*” levantados por los asirios y sobre todo por el imperio neobabilónico bajo Nabucodonosor II, quien escribió que “me ocupé de elevar *Etemenanki*, para que su cumbre rivalizara con el cielo”<sup>9</sup>. Según el relato bíblico, se trata de un imperio monológico, monotípico, monopólico y monolátrico o tal vez, como diríamos hoy, “unidimensional” y “globalizado” unidireccional e imperialista<sup>10</sup>.

## 2. Los bienes prometidos en las leyendas patriarcales y en las bendiciones que enmarcan las leyes mosaicas.

Israel tiene conciencia de haber nacido como pueblo peculiar, con identidad propia, al decidir abandonar la soberbia civilización egipcia, con su grandes “pirámides de sacrificio”<sup>11</sup>, para adentrarse por el tremendo desierto de la libertad por conquistar; siempre con la nostalgia de volver a los ajos y cebollas de Egipto, ese paraíso terrenal histórico, para lograr entrar en el pedregal de los montes de Palestina. Por otro lado el crecimiento de la descendencia, hasta formar un gran pueblo sólo se da en la época de Egipto, sin duda gracias a las posibilidades que ofrece la civilización agrícola y urbana, incluido el sistema faraónico, al que el propio José va a colaborar en mejorar. Volveremos sobre este episodio, que se escribe sin duda como reflexión honda sapiencial sobre las ventajas, y los inconvenientes, del sistema monárquico.

Mientras tanto, los patriarcas van pasando de un contacto más directo con Dios y una dependencia casi azarosa de su Providencia, a un distanciamiento cada vez mayor de Dios y a una acumulación de bienes cada vez más fabulosa, que culmina en el caso de José, dueño de todo Egipto<sup>12</sup>. Abrahán parece depender

<sup>9</sup> André-Salvini, Beatrice. - *Babylone. Que sais-je?*, 292, PUF, 2001. La cita está en la página 112 y dice, en francés: « Alors je m'appliquai à élever Etemenanki, pour faire rivaliser son sommet avec le ciel! ».

<sup>10</sup> Véase el estudio estructural de este relato que hace el Grupo de Entrevernes en la obra *Análisis semiótico de los textos*, Madrid, 1980, páginas

<sup>11</sup> Aludo a la conocida obra del sociólogo Berger, Paul. - *Pirámides de sacrificio*.

<sup>12</sup> García López, Félix.- *El Pentateuco*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003, pp. 74 y 98

enteramente de la bendición divina y la imparte al que cree que es su primogénito; pero ya Isaac y Jacob acumulan bienes por medio de su industria y trabajo. Pero es sobre todo José el que implica la mayor presencia humana en la acumulación y distribución de los bienes, aunque sean también, como en toda sociedad agrícola, los bienes de la tierra. En sus leyenda patriarcales, por tanto, Israel recuerda etapas de trabajo agrario y de pastoreo, algo de guerras y mucho de migraciones; situaciones de hambruna y de venta de esclavos.

Si la generación patriarcal vive independiente, ya la generación de los hijos de Jacob, con José a la cabeza sabe de las ventajas y desventajas del sistema faraónico. Incluso fabrica la leyenda de un José inventor de los graneros imperiales y del sistema tributario y esclavista, como apuntaremos luego (Gn 47,13-26). Sin embargo, lo que más le impactó fue la etapa de esclavitud vivida en Egipto al menos por una parte de las tribus, que luego se asentaron definitivamente en Palestina, bajo la égida de Moisés y Josué.

Sin embargo, las promesas iniciales de Dios a los patriarcas siguen en pie, con la doble o triple formulación que se halla reiteradamente en el libro fundamental de las promesas que es el Génesis. La primera es la de la tierra como algo bueno, digno habitáculo del ser humano, sin amenazas de catástrofe natural definitiva (“¡No habrá más diluvio!”). Y esa tierra producirá medios suficientes y hasta abundantes de vida al hombre, sin que ello signifique que va a ser sin su duro trabajo, como se anunció ya a Adán. La segunda, en forma de hijo o de multitud de pueblos, es la descendencia o futuro de la familia humana, más allá de la esterilidad o dificultades de supervivencia. La tercera es la presencia cercana de Dios, guiándolo y protegiéndolo, hablándoles y corrigiéndolos, como un padre lo hace con sus hijos.

La Biblia subraya el don de Dios en todos esos casos, tanto de los hijos como de la tierra, y más aún en la absoluta libertad de su presencia, que nunca controlará el hombre. Pero no deja de lado la necesaria colaboración humana, en la respuesta obediente, y hasta en la rebeldía o fallo, para que se vaya desarrollando la historia. Una historia que se presenta así como historia de Dios con los hombres, o verdadera historia de salvación, a pesar de todas las adversidades y fallos. En las leyes que conforman la otra parte del Pentateuco, junto a las narraciones, se va a subrayar la conexión entre el don de los bienes y la obediencia humana. Sobre ese tema diremos algunas palabras.

El Pentateuco, sobre todo a partir del Génesis, es un conjunto códigos legales, enmarcados por una serie de relatos. “La inserción de las leyes en una

trama narrativa es el rasgo más característico del Pentateuco”<sup>13</sup>. Todas las leyes se atribuyen a Dios, entregadas a Moisés y colocadas en el monte Sinaí, excepto las del Deuteronomio, que son comunicadas en los llanos de Moab. Muchas de ellas tienen que ver con los bienes de la tierra, o con las reglas económicas del pueblo de Dios, pero apenas nos detendremos ahí, pues suponen unas situaciones económicas muy diversas de las nuestras, y, en definitiva, están repensadas para la comunidad judía postexílica que es la editora del conjunto legal.

Muchas leyes bíblicas son claramente parciales a favor de los más débiles de la sociedad. Las leyes de Israel nos revelan “una intensa preocupación por las necesidades humanas. A diferencia de las culturas vecinas, Israel se inclinaba a dar más importancia a las personas que a los bienes. Las leyes disponían que la gente recuperara con frecuencia su condición social; que volvieran a quedar libres, después de una esclavitud por deudas, y que los bienes regresaran a su propietario original. De esta manera, se mantenía el carácter igualitario de la sociedad”<sup>14</sup>. Se preocupan de atender especialmente a extranjeros y huérfanos y, en general a los más pobres, en los aspectos económicos y jurídicos.

Esto indica que la preocupación primordial de Israel se centraba en las necesidades humanas, no en el derecho de propiedad. Las leyes ordenaban que los ricos abandonaran parte de sus riquezas a favor de los pobres. Y exigían que se lograra la recuperación económica de los que habían sufrido reveses económicos. “Muchas de estas disposiciones irían contra los modernos derechos de propiedad reconocidos jurídicamente en la sociedad contemporánea, pero el israelita antiguo respondería que algunas leyes nuestras van contra los derechos humanos concedidos por Dios”<sup>15</sup>. Los profetas denuncian sobre todo dos cosas: que han adorado a dioses ajenos y que han explotado a sus hermanos pobres.

Si es idealismo, y no se cumplieron en plenitud, han inspirado lo mejor de las leyes sociales de ayer y de hoy. Los economistas Davisson y Harper han llegado a decir que “las normas de comportamiento económico transmitidas por el judaísmo al cristianismo y a la cultura europea [occidental] fueron tan sólidas, que en el siglo XIX el industrialismo, el capitalismo y el libre comercio no fueron capaces desarraigadas”<sup>16</sup>. Creencias, instituciones políticas y

<sup>13</sup> *Ibidem*. Cita en la página 19, y se reitera varias veces con razón.

<sup>14</sup> Gnuse, Robert.- *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1987, La cita está en la página 76.

<sup>15</sup> *Ibidem*, página 112.

<sup>16</sup> *Ibidem*, página 185. R. Gnuse es quien cita a esos economistas, en un escrito de 1972.

económicas e ideales que nos son muy queridos. Los sentimientos morales de Israel, formados por el tenor de esas leyes, exigían que se compartieran los bienes con arreglo a las necesidades humanas.

Hay una relación explícita entre el cumplimiento de las leyes y las bendiciones de Dios, que parecen establecer un nexo casual, o mejor, del tipo “conducta-retribución” que no corresponde a la experiencia real, ni de ayer ni de hoy, a no ser en un cierto sentido. El Antiguo Testamento parece partir de los bienes terrestres, bien sea prometidos o bien poseídos. Esto es parte de su aprecio por la creación y de la perspectiva casi exclusivamente intramundana e intrahistórica de todo él. Esto mismo ha llevado a muchos cristianos a despreciarlo como demasiado materialista y contrario a los sentimientos más sublimes del hombre religioso. Incluso la idea de Dios quedaría rebajada, al utilizar el don de esos bienes como una manera de obtener su obediencia y servicios.

Valgan como ejemplo de ese esquema, que algunos relacionan con un tipo de “dogma de la retribución” veterotestamentario, algunas frases del texto de las bendiciones del Levítico (26, 3-1): *“Si ustedes caminan según mis leyes y guardan mis mandamientos poniéndolos en práctica, yo les enviaré las lluvias a su tiempo; para que la tierra de sus cosechas y los árboles sus frutos... Habitarán tranquilos en su tierra. Yo me volveré a ustedes y los haré fecundos, los multiplicaré y mantendré mi alianza con ustedes...”*

No es que se trate del esquema ético sacerdotal de pureza. Lo mismo hace el esquema deuteronomista del don, como se puede ver en Deuteronomio (28, 1-14): *“Si tu escuchas de verdad la voz de Yahveh tu Dios, cuidando de practicar los mandamientos que yo te prescribo hoy, Yahveh tu Dios te levantará por encima de todas las naciones de la tierra... Bendito serás en la ciudad y bendito en el campo. Bendito será el fruto de tus entrañas, el producto de tu suelo, el fruto de tu ganado, el parto de tus vacas y las crías de tus ovejas... Yahveh abrirá para ti los cielos, su rico tesoro, para dar a su tiempo la lluvia necesaria a tu tierra y para bendecir todas tus obras...”*

Como dice muy bien el P. Beauchamp<sup>17</sup>, “la alternativa de la Ley es distinta de lo que parece ¿No se distribuye la ley bíblica a lo largo de las etapas de una ruta? La alternativa de superficie -hacer o no hacer lo que está mandado- oculta otra más fundamental: escuchar una voz o hacerse de la obligación un imagen

---

<sup>17</sup> Beauchamp, Paul.- *Ley-Profetas-Sabios. Lectura sincrónica del AT*. Cristiandad, Madrid, 1977. Sobre todo en el capítulo I, titulado La Ley, de la página 40 a la 70.

muda y estéril". Los indicios de esto serían ya la misma cantidad de leyes, distribuidas en los cinco libros del Pentateuco. Luego está la diversidad de tradiciones, más rica que J,E,D,P, que supone distintas etapas históricas y sociales. Por otro lado la Ley no se presenta aislada, sino unida a los bienes.

Y nuestro autor continúa preguntándose: "¿Qué es el bien prometido? Este bien, *tob*, es incoloro, mediocre y universal. Es lo que es bien para todo hombre, el bien común de todos los hombres, prometido en primer lugar, por tanto, al pueblo y a la ciudad. Vivir en un pueblo que tiene en propiedad su tierra fértil y perpetuarse en él mediante hijos e hijas. La promesa apunta más alto que la condición de los pobres, que no tienen donde instalarse, cuyo trabajo sirve sólo a los demás y cuyos hijos son hechos esclavos y conducidos lejos. Pero se detiene antes de la riqueza de quienes habitan los palacios"<sup>18</sup>. Se trata claramente de la vida misma (Dt 8,1; 30,15.20). Perder esos bienes significa morir. No es salario tras el trabajo, aunque el desierto precede al don de la tierra, pues hace falta el bien, y al menos la vida, ya antes. Por eso la Ley del AT necesita el relato, y su relación con los bienes es narrativa.

Pero la verdad es que la Ley está sobre todo unificada en torno al tema o la realidad de la Alianza, mucho más allá de su formulación explícita o formal. Como todo el Pentateuco, se supone dada antes de entrar en la tierra. El pueblo está todavía en el desierto y Dios tiene primero que dar la vida. Es aún el momento de la infancia del pueblo de Dios. Por ser Dios el que da los bienes, es también el que da la Ley, como el padre de familia en la casa paterna de todo el mundo antiguo, especialmente el oriental. "La Ley es inseparable del don; el que da hace la Ley, el que alimenta el deseo, manda por la palabra... Hay Ley porque el don es una prueba". Por medio de esta el hombre pasa de la etapa infantil a la edad de la libertad y responsabilidad adulta.

Por eso parece bastante acertada la explicación de que "La Ley consiste en reconocer la gratuidad del don"; en ser capaz de reconocer que todos los bienes, pero especialmente la vida y hasta los medios de sustentarla, proceden de la mano del Creador o de la Providencia divina. No se trata de hacer del signo una cosa, sino de la cosa un signo, una promesa. Captar que todos los dones de Dios no son sino mediaciones del diálogo permanente que quiere tener con el hombre, suscitando su respuesta, su libre colaboración. Otra vez se apunta aquí al tema creacional de los dones previos de Dios y de la capacidad humana de responder de forma cocreadora a su desarrollo.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*. Las citas están en las páginas 41 y 42.

La responsabilidad humana es lo que se expresa también en esas frases de un aparente esquema de conducta y retribución. Al fin, el hombre es responsable de lo que le ocurre en la vida, tanto a nivel económico, como político y social. No se trataría tanto de un Dios que premia o castiga como del resultado de unas decisiones humanas que acarrearán consecuencias. Pero la formulación bíblica de la alianza se puede resumir bien como “dar por gracia, retirar por derecho”. Tal dispositivo encuentra en el Deuteronomio y el Deuteronomista su lugar privilegiado, aunque no único”. Es la estructura lógica en que caben las otras formulaciones, más de tipo político: “El don del soberano funda la ley para el vasallo. El vasallo puede contar con la misma gratuidad si se mantiene fiel, pero debe temer el castigo si deja de serlo”<sup>19</sup>. No son sin duda la mejor formulación antropológica ni teológica de ese diálogo en libertad a que apunta toda la Biblia; pero son un paso necesario y pedagógico de su comprensión.

### 3. *Experiencia israelita en el área de los bienes económicos. Historias monárquicas y críticas proféticas y sapienciales.*

Israel probablemente sólo empezó a guardar memoria escrita cuando se estableció como sistema monárquico; pero sólo una pequeñísima parte de eso pasó a formar parte de la Biblia, y desde un punto de vista no precisamente monárquico. Se trata más bien de una perspectiva religiosa y crítica de todo ese período. Con la monarquía se inician novedades sociales muy significativas: Se debilita el sistema tribal, protector del individuo; crece la urbanización, con creciente oposición del campesinado; y se da una estratificación social, que acentúa las diferencias económicas y sociales entre ricos y pobres. Como escribe el P. Sicre: “La tierra y el poder político se acumulan en pocas manos, mientras cada vez son más los que deben asalariarse o venderse como esclavos. Se presta a interés usurero los bienes necesarios para la subsistencia campesina: grano, semillas, aperos, animales”... “Si no se puede devolver la cantidad recibida o pagar los intereses, perderá sus tierras, sus hijos y su propia libertad”<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> *Ibidem*. Las citas son de las páginas 43 y 64-65.

<sup>20</sup> Sicre, José Luis.- “*Con los pobres de la tierra*”. *La justicia social en los profetas de Israel*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1984. Las novedades sociológicas y los datos habitacionales los tomo de ahí, porque están basados en los estudios arqueológicos y análisis sociológicos de especialistas varios. Las citas están tomadas de las páginas 76 y 79.

El rey y su corte controlaban gran parte de la economía, con sus posesiones territoriales y el dominio de las minas y rutas comerciales, y todo el funcionariado a su servicio, comenzando por el ejército. Controlaban indirectamente el resto de la economía con los tributos e impuestos a los campesinos y comerciantes, incluido el trabajo forzoso en ciertas ocasiones. Esta era la manera de gobernar en todas las monarquías, tanto en los imperios vecinos como en las ciudades-estado cananeas. Tal vez nunca llegó a parecerse tanto a la esclavitud egipcia como en ese momento de cierto apogeo y prosperidad económica que representó el reinado de Salomón, tras la consolidación davídica de la monarquía en Israel. Si bien hay que rechazar “la mítica idea de un esplendoroso reino salomónico” que “superó a todos los reyes de la tierra en riqueza y sabiduría” (1 Re 10,23)<sup>21</sup>

Dentro de los pocos datos económicos que suministra la Biblia, la época salomónica deja asomar al aparato administrativo que posibilitó tanto el mantenimiento de una corte de notable amplitud como las construcciones de su palacio real, el templo de Yahvé, y los cuarteles militares para su ejército que incluía ya la caballería. Todo esto no fue posible sin una serie de medidas económicas, entre ellas, la división del territorio en doce distritos administrativos, con la finalidad declarada de que cada una suministrase los bienes para sustentar esa corte y ese ejército profesional. Al principio debió emplear a las poblaciones de los territorios dominados por su padre; pero el propio relato deja entender que también debió exigirle prestaciones personales. Cabe sospechar que tal vez lo hizo también “para reducir el influjo político de las tribus, remplazando la forma local de liderazgo con la de una administración centralizada”<sup>22</sup>.

Esta realidad de explotación de los súbditos con el correr del tiempo quedó soterrada bajo el mito de una riqueza fabulosa, nunca habida en Israel antes ni después, lo mismo que su prodigiosa sabiduría. Esta era, ante todo, sabiduría política, para gobernar acertadamente una nación tan grande y próspera. Las fantasías sobre este buen gobierno y esta inmensa prosperidad llegan en la propia Biblia hasta la época del Qohelet y del Sirácida. En el primero se le hace decir a

<sup>21</sup> González Echegaray, Joaquín.- *Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia antigua de la ciudad*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005. La frase está en la página 95

<sup>22</sup> Lemche, Niels Peter.- “*Ancient Israel*”, escribe en la página 139: “The goal of this was presumably to reduce the political influence of the tribes in question, by replacing the local form of leadership with that of a centralized administration” transformando a Israel en un estado como eran los existentes antes en Palestina, y con un aparato administrativo similar al de Egipto en el Imperio Nuevo.

Salomón que “superé a todos mis predecesores en Jerusalén, asistido por mi sabiduría” (2,9). El Eclesiástico afirma del mismo que “amontonaste el oro como estaño, como plomo multiplicaste la plata” (47,18), como ya fantaseaba el Deuteronomista: “el rey hizo que en Jerusalén la plata fuese tan abundante como las piedras” (1 Re 10,27). Pero estos mismos autores sapienciales saben criticar como pocos la idolatría de las riquezas, como apuntamos más abajo.

Por eso mismo se habla de una etapa de paz y prosperidad, en la que además de la riqueza inconmensurable del rey todo el pueblo vivía en paz, “cada cual bajo su parra y su higuera” (1Re 4,20) en tranquila confianza. Esta modesta fórmula de prosperidad y paz es la que sueñan algunos profetas para el futuro, sin duda tras la larga experiencia de guerras y de destierros seculares (Mq 4,4). Sin duda se trata de algo mucho más real históricamente; y, sin embargo, tan precario que no deja de ser un *desideratum*, en medio de tantos conflictos externos e internos, explotaciones y guerras, tributos forzados y esclavitudes, destierros y hambrunas. Como la base de toda la economía ha sido multisecularmente agrícola, las sequías o las plagas han sido siempre fuente permanente de calamidad, especialmente para las mayorías pobres del mundo mediterráneo.

La realidad fue bastante más negativa. De hecho, el intento de continuar y aún ampliar el sistema tributario por parte del hijo de Salomón llevó a la separación de las tribus del Norte. La rebelión de Jeroboán no significó para nada un cambio de sistema político ni económico, sino un cambio de dueños. El caso de la viña de Nabot, refleja el afán de riquezas de la reina, la corte y muchos otros funcionarios<sup>23</sup>. La imposición de tributos y hasta la distribución en distritos territoriales para sustentar la corte y el ejército parece haber sido también lo normal, como probarían los *óstraca* de Samaría<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> En la o.c. de N. P. Lemche, se dice que en el reino del Norte se mantiene la monarquía tras la división, tal vez porque no había alternativa mejor. El Norte no es más carismático ni democrático. Sólo que hay más tribus y tensiones allí. La corona tiene sus fincas y las arrienda y no soporta la propiedad tribal, ni en tiempos de Nabot ni en el de Jeremías”. (página 154). El pueblo no se identifica con un Estado cuya base son las tasas y los impuestos. A la gente le da igual sus jefes que los que ponen los imperios; por eso los que se rebelan son las élites y no la gente de Israel.

<sup>24</sup> Aharoni, Yohanan.- *The Land of the Bible*, Filadelfia-Londres, 1979, pp. 356-368 trata el tema de los *óstraca* de Samaria. No cabe duda que en siglo VIII a. C., tanto en el reino del Norte como en Judá hubo situaciones de injusticia muy graves, como testimonia la crítica profética.

Frente a esa explotación, que tal vez se exacerbó en el siglo VIII a. C. tanto en el reino del Norte como en Judá, se alzaron las voces proféticas de un Amós y Oseas, o de un Isaías y Miqueas, en defensa de la justicia de Dios, defensor del derecho de los pobres y oprimidos. Denuncian “este tipo de idolatría que es la codicia humana, la sumisión del hombre a los bienes y riquezas; que no sólo es cruel con sus víctimas, a las que no duda en matar o dejar morir, con tal de acrecentarse; sino que compra y esclaviza al mismo verdugo, vaciándolo de su humanidad y hasta de su propia vida. Lo mismo dice la literatura sapiencial, en Proverbios 1,18: “Sus insidias serán mortales para ellos, atentan contra sí mismo; así termina la codicia desmedida, quitando la vida a su dueño”<sup>25</sup>.

Por su parte, tanto los profetas como las leyes tratan de defender al emigrante, la viuda, el huérfano, el pobre. Se trata de profetas del Norte y del Sur, desde Elías hasta Jeremías o Zacarías; pero especialmente duros son los del siglo VIII a. C. Tal vez porque la explotación de los pobres parece que llega al colmo en ese siglo. Tanto los profetas como la historia deuteronomista condena a casi todos los reyes del Norte y del Sur, aunque los motivos sean sobre todo religiosos. Casi como única excepción estaría el rey Josías, del que un profeta tan crítico como Jeremías llega a decir que “juzgó la causa del pobre y del indigente” y que eso es “conocer a Yahvé” (Jr 22, 16)

¿Cuáles pudieron ser las causas? Para unos es el influjo de la *mentalidad cananea*... cuyo ideal era la riqueza y el lujo; y su tipo de monarquía absoluta no admite limitaciones. Otros piensan que la causa sería la existencia de una “*burocracia piramidal*”. La corona crea y aumenta su propio patrimonio y controla el reparto de tierras entre los militares, ministros y funcionarios. Estos últimos serían de origen cananeo o asumirían pronto su mentalidad. Pero en realidad esto es demasiado simple y maniqueo. Y tanto los profetas del Norte como del sur critican a todo el liderazgo, comenzando por los reyes y la clase alta, pero también los sacerdotes y profetas y los jueces y comerciantes; incluso el profeta judío Miqueas acusa a los explotadores de pasar por celosos yahvistas!

Se han intentado otras explicaciones socioeconómicas de la nueva situación creada; y así Loretz habla de un fenómeno común de todo el Oriente Antiguo, el “*capitalismo de rentas*” (“*Rentenkapitalismus*”), con el que quiere “expresar el predominio de las ciudades sobre la economías campesina”. “El ideal del capitalismo de rentas consiste en dividir la producción en el mayor número

<sup>25</sup> Sicre, José Luis.- *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979. La cita de Proverbios está en la página 156, nota 2.

posible de factores, que el campesino debe pagar por separado” (agua, simiente, animales, aperos...). Se llega así a una usura y explotación exageradas”. “A esta opresión del campesino se puede llegar también cuando la tierra es suya, basándose en el sistema de préstamos e intereses. Una mala cosecha, una sequía, la enfermedad del cabeza de familia, provocan fácilmente que deba pedir prestado el dinero suficiente (o la semilla) para sobrevivir”<sup>26</sup>.

Lo cierto es que con estas experiencias el pueblo israelita no necesita guardar memoria de lo ocurrido en Egipto, sino que tal vez tiñe sus recuerdos legendarios con estos datos mucho más cercanos. Sin embargo, Israel se inventa una princesa egipcia como la esposa principal de Salomón, cuando consta que los faraones nunca daban sus hijas por mujeres a nadie. Y ciertamente, es en esta época cuando se pudo producir el influjo mayor de la “ideología regia” en Israel, tanto a través de las leyendas como del mismo culto y los salmos. La Biblia atribuye a José, el pequeño soñador monárquico y luego visir del propio faraón de Egipto, haber sido el inventor no sólo de la previsión socio-económica, sino al fundador del estatismo más extremo. Con el agravante, o la nota irónica, de que los propios súbditos explotados acaban dando gracias al inventor de semejante sistema. Hay exegetas que atribuyen este relato a la época salomónica. No parece muy probable, como veremos; pero no cabe duda que el Deuteronomista parece conocerla y se la pone ya en la boca al viejo Samuel, en previsión profética de lo que va a pasar con la monarquía, que el pueblo le pide y hasta Dios mismo consiente ( 1 Sa 8, 1-22).

Los riesgos terribles, por deshumanizantes, del poder económico, aparecen con una nueva virulencia en la época persa y helenística, donde el imperio de los Lágidas o Ptolomeos de Egipto ha sido calificado como una “money making machine”<sup>27</sup>. Por eso es en los últimos escritos sapienciales, como el Qohelet y el Eclesiástico, donde más duras críticas aparecen ante las riquezas, que ya no se ven en su aspecto de bendición (innegable por otro lado), sino en su capacidad de sofocar la vida de los hombres, volviéndose ídolo que exige vidas humanas para sustentarse. Vamos a recordar sólo un par de ellos.

---

<sup>26</sup> Sicre, José Luis.- “*Con los pobres de la tierra*”... Las citas están en la páginas 82 y 83. En el capítulo IX, a propósito de Ezequiel, trata del tema de la usura en las pp. 384-387 y aún lo retoma en la p. 406.

<sup>27</sup> La frase tan descriptiva “máquina de hacer dinero” es de W.W. Tarn, en la obra *Hellenistic Civilization and the Jews*, p. 179 y la citan muchos; la tomo de José Vílchez en su comentario del *Eclesiastés o Qohelet*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) en la p. 470.

Frente a la acusación de Elifaz de Temán, Job confiesa que “No puse en el oro mi confianza, no llamé al metal precioso mi seguridad; no me complacía en mis grandes riquezas...” como tampoco la puso en la luna o el sol idolatrados (Job 31,24,ss). “Quien ama el dinero, nunca se harta de él; y para quien ama las riquezas, nunca bastan las ganancias” (Qo 5,9) “el dinero todo lo allana” (Qo 10,19b). “El rico agravia y encima se envalentona... Si le eres útil, se servirá de ti; si eres inútil, te abandonará”. (Sir 13,3-4)<sup>28</sup>. Podríamos multiplicar las citas que advierten de los peligros de la riqueza; sobre todo porque es muy fácil que se convierta en ídolo para el hombre. No es de extrañar que Jesús de Nazaret, adoctrinado por esta experiencia acumulada y por la suya propia, acabe poniendo la alternativa mayor de Dios en el Mammón idolatrado, que traga la vida de sus víctimas y de los mismos victimarios que las hacen (Mt 6,24 o Lc 16,13)

#### 4. Entre ideologías y esperanzas. Justificaciones ideológicas de la monarquía y esperanzas mesiánicas de Israel

El sistema monárquico, tan costoso para el pueblo, necesitaba una justificación. Una de ellas estaría dentro de la “Historia de José”, sobre todo cuando esta se leyó como de la época del limado “iluminismo salomónico”<sup>29</sup>. Gerhard Von Rad o el P. Roland de Vaux veían ahí el influjo de esa élite cultural que justificaba el sistema salomónico, con ese relato novelado de la función de José en la política económica de Egipto. Este último autor hace notar que lo que se aprueba en Gn 47,13-26 es lo mismo que condena Samuel, en el paso conocido como “fuero del rey” de 1 Sa 8,10-17. La solución que propone es precisamente la diversa época de esos dos textos.

<sup>28</sup> Bartolomé de Las Casas se convirtió a la causa indígena, que pensaba que los conquistadores habían ido a Las Indias en busca del dios Oro con sobrada razón, viendo que la iglesia corría el riesgo de justificar aquello con un culto basado en esas riquezas, sacadas de la sangre de los indios. En ese cambio influyó como pocos el texto del Sirácida 34,21: “El que ofrece un sacrificio a costa de la vida de los pobres, es como quien sacrifica a un hijo delante de su padre”, al hijo indígena ante el Padre Dios. Ver su *Historia de las Indias, Libro III, capítulo LXXIX*, en las pp. 9ss del Tomo III, en la edición del FCE, México, 1992.

<sup>29</sup> El inventor de esta terminología de “iluminismo salomónico” o “ilustración salomónica” es Gerhard Von Rad, tanto en su *Teología del Antiguo Testamento* como en varios de sus estudios. Ha recibido bastante aceptación, incluso en tiempos recientes, aunque cada vez surgen voces más críticas.

En efecto, se entiende mucho mejor el texto de Samuel 8 si lo leemos como una crítica ulterior al establecimiento del sistema, con la perspectiva profética e histórica de que dispone el último editor Deuteronomista. Parece una caricatura del sistema, exagerando los rasgos duros y sin apuntar siquiera a alguna de sus posibles ventajas; y eso que en ese momento podían parecer evidentes al pueblo, frente a la amenaza de sus vecinos filisteos. Pero “bajo Salomón el reino de Israel evolucionaba hacia una concepción de imperio... Se iba por el camino del estatismo, y es posible que, en tales circunstancias, algunos sabios de la corte considerasen el régimen territorial egipcio como un ideal”. Claro que ese estatismo nunca llegó a ser tan excesivo en Israel<sup>30</sup>.

Por eso otros autores no dudan en ver en ese episodio una crítica “de humor fuerte y sardónico” a los ínfulas monárquicas de ese “soñador”, que juega con sus hermanos, y les compra con sus favores, hasta el punto de quedar “agradecidos por ser esclavos del faraón” (Gn 47,25)<sup>31</sup>. Tal vez es lo que intuían ya Von Rad y reitera F. Crüsemann al suponer que, aunque la historia o “novela” de José haya de ubicarse en la ilustración salomónica, este texto concreto puede ser una crítica muy posterior. El P. García Cordero escribe: “No hacía falta tener sueños proféticos para hacer estos cálculos, pues bastaba la experiencia y el sentido común... y los temidos años de escasez y de hambre son un lugar común de la literatura egipcia...” como consecuencia de la falta de inundación del Nilo<sup>32</sup>.

Hay grandes diferencias entre ambos relatos, sobre todo respecto a la diversa utilización de los bienes. Una cosa es lo que hace José y otra muy distinta lo que realizan la mayoría de los reyes de Israel y de Judá. Por eso es muy diversa la valoración de ambas situaciones, por más que el sistema económico

---

<sup>30</sup> De Vaux, Roland, O.P.-*Historia Antigua de Israel*, tomo I. Ediciones Cristiandad, Madrid, 198x. El texto se trata en el apartado “El hambre y la política agraria”, de las páginas 302 y 303.

<sup>31</sup> Brown, R. E., Fitzmyer, J. A., Murphy, R. E.- En *The New Jerome Biblical Commentary*, R. E. Murphy, en su comentario al pasaje aludido y citando a B. Wawter (On Genesis GC, 1977) reconoce un “dark and sardonic humor” que los Israelitas liberados de la esclavitud de Egipto hayan guardado noticia de que uno de los suyos fue responsable por el control de la tierra por la Corona que los esclaviza hasta estar “agradecidos por ser esclavos del faraón”(47,25). Las citas están en la página 41.

<sup>32</sup> García Cordero, Maximiliano.- *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, BAC, Madrid, 1977. La novela de José la trata en las pp176-217; y la administración agraria en las pp. 203-210.

coincida en ser una estatización bastante extrema. Diríamos que la Biblia reconoce la utilidad de poner la economía en función de las necesidades más graves y fundamentales de toda la población, especialmente de los más débiles en materia económica. En cambio, critica duramente la explotación del trabajo y los bienes del pueblo para sostener y acrecentar el poder político y militar, la burocracia administrativa explotadora y el lujo y despilfarro de las clases dirigentes.

“En forma esquemática diríamos que José: 1) salva a extranjeros hambrientos; 2) salva a su pueblo de carestía larga; 3) salva a su propia familia y la enriquece o mejora; 4) crea riqueza para atender a las catástrofes naturales y poder atender a las necesidades de los súbditos. Mientras que Salomón: 1) explota a extranjeros sometidos por su padre; 2) explota a sus propios súbditos del reino del Norte al menos; 3) se enriquece exageradamente a sí mismo y su corte y burocracia administrativa; 4) en vez de crear, malversa los bienes materiales en gastos suntuosos y explota la mano de obra en trabajos forzosos innecesarios”<sup>33</sup>. Esto último es lo que sintetizaba el Deuteronomista por boca de Samuel ya en los inicios de la monarquía.

El sistema monárquico, lo mismo del faraón de Egipto que de cualquier rey de la zona mesopotámica u otras, creó sus propias justificaciones ideológicas. Uno de los textos más antiguos es el Código de Hammurabi<sup>34</sup>. En su prólogo dice: “Entonces Anum (Dios supremo) y Enlil (Dios de la Tierra) me señalaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temeroso de mi dios, para proclamar el derecho en el País (Babilonia), para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprimiera al débil, para que me elevara, semejante a Shamash (Dios de la verdad y la justicia), sobre las cabezas negras (los hombres) e iluminara el País y para asegurar el bienestar de las gentes”<sup>35</sup>. El rey hace en la tierra lo mismo que ha hecho Marduk en el cielo, a saber, combatir el caos que

<sup>33</sup> Frades, Eduardo.- *Poder político y poder económico según el AT...* En la revista ITER 30-31 (2003) que es una meditación teológica interdisciplinaria sobre el poder. Ver las páginas.

<sup>34</sup> Lara Tamayo, Federico, en su estudio preliminar, traducción y notas al *Código de Hammurabi*, editado por Tecnos, Madrid, 1986 y 1992, nos señala que el rey Hammurabi, el sexto de la dinastía amorrea, gobernó Babilonia en los años 1792-1750 a.C. Su código es mayor que las “Doce Tablas” romanas y sólo fue superado en amplitud por el código de Justiniano, del s. VI d.C.

<sup>35</sup> Lara Tamayo, Federico.- *Código de Hammurabi*, editado por Tecnos, Madrid, 1992. El texto corresponde a I, líneas 20-40 y está en la página 3.

amenaza al mundo cósmico y al mundo social y así establecer y guardar el orden del mundo

También en los textos egipcios de los mismos siglos aparece la función del rey como el creador y mantenedor del orden social y hasta del orden cósmico. “Según la concepción del Antiguo Oriente y de Egipto los reyes son puestos por el Dios creador y Dios sol (Ra o Shamash) como sus representantes en la tierra... El primer axioma implícito de la doctrina estatal egipcia suena así: sin el Estado no reina la Ma’at (=el Orden, la Verdad y la Justicia) en la tierra, sino Isfet (=el Caos, que no es sólo la falta de justicia, sino la injusticia y la violencia) El cosmos no puede vivir sin la Ma’at. Lo que nosotros llamamos “Cosmos”, los egipcios lo conciben como un proceso. Y este proceso es ante todo no otra cosa que la vida...”<sup>36</sup>.

Estas mismas ideas se reflejan en el **Salmo 72**, salmo regio por excelencia. La idea de Justicia es aquí tan amplia que incluye todo lo que favorece el bienestar físico, psíquico y social; y así justifica o hace ilegítima cualquier norma jurídica que no lo favorezca. Se trata de un tema fundamental de la esperanza israelita en la monarquía, como en todo el mundo oriental, aunque luego se haya leído sobre todo en clave mesiánica, que no la excluye. Por eso este salmo se ubica muy bien en un contexto de fiesta real importante, tal vez la entronización, por lo que tiene de programático. Los verbos pueden entenderse como anuncio de futuro o bien como una forma de deseo y esperanza. Alonso Schökel se inclina “al sentido volitivo como sentido original, sabiendo que el deseo va más allá de la realidad y aún de la esperanza razonable y que el deseo puede alimentar la esperanza y aún renace después de la desilusión”.

Pero “lo que cuenta es el ideal de buen gobierno que aquí se expresa... El buen gobierno se basa en la administración de la justicia. La justicia mira especialmente a los pobres, a hacer valer los derechos de los desvalidos, o sea,

---

<sup>36</sup> Hossfeldt, Frank-Lothar y Zenger, Erich. - *Psalmen 51-100, übersetzt u ausgelegt*. Theologischer Kommentar zum AT. Citando un trabajo del egiptólogo J. Assmann del año 1990, Zenger escribe: “Nach altorientalischer und altägyptischer Auffassung sind die Könige vom Schöpfer- und Sonnengot (in Ägypten :Re; in Mesopotamien: Schamasch) als ihre Stellvertreter auf Erden eingesetzt, ... Das erste implizite Axiom der ägyptischen Staatlehre lautet: Ohne den Staat herrscht nicht Ma’at auf Erden, sonder Isfet ... Der Kosmos kann ohne Ma’at nicht leben. Was wir ‘Kosmos’ nennen, betrachtet der Ägypter als einen Prozess. Und dieser Prozess ist zunächst einmal nichts anders als Leben ... Las citas se hallan en las páginas 317, 318 y 319.

de los que no pueden hacerlos valer (desvalidos). En esto están conformes las culturas circundantes, antiguas y modernas. Tal consentimiento universal corrobora el valor superior de la justicia. Pero no por ser común y universal pierde valor el ideal, ni se hace tópico el salmo. En este poema, la inspiración divina da el espaldarazo a la conciencia humana”<sup>37</sup>.

Sin duda hubo ningún influjo de esa ideología monárquica en el mundo bíblico. Lo novedoso es precisamente la profundidad con que la fe bíblica toma en serio la preocupación de su dios Yahvé por la causa de los débiles y oprimidos. Desde ella, va a resultar muy difícil en Israel no sólo divinizar a los monarcas, sino aceptar un gobierno que promueva las injusticias o incluso que no luche eficazmente contra los abusos de los que opriman al resto de sus hermanos. De ahí la virulencia de la crítica profética, la exigencia latente en la sed de justicia de sus súplicas políticas, y la advertencia sapiencial sobre la justicia como base de todos los tronos, tanto en Israel como en el mundo entero. Sólo más tarde, tras el fracaso de la monarquía histórica y la desconfianza en cualquier otra forma de monarquía meramente humana, se interpreta en línea mesiánica.

Aunque el salmo 72 fue utilizado en la entronización u otra celebración regia, se acabó leyendo en clave mesiánica tanto en la liturgia talmúdica (“Oh Dios, da al rey Mesías las sentencias de tus juicios”) como en la cristiana (que lo aplica a la Navidad), porque se prestaba fácilmente a esa lectura. Como escribe Ravasi: “se creaba así una oscilación continua entre augurio real y esperanza utópica, entre el mesías presente ahí y el Mesías ideal”. Por eso quizás se pasó del yusivo al futuro y se puso como cierre del salterio davídico! Está construido sobre el derecho y la justicia, el rey y el pueblo, los pobres y la paz. “La defensa del pobre y del débil es una isotopía clásica del monarca perfecto. Esta sensibilidad está muy viva en Israel sobre todo por el impulso profético”.

Los pobres son las personas que tienen “como único defensor de sus derechos (*go'el*) sólo a Dios y por tanto también a su regente terreno, el rey” con predilección por el pobre, porque no es igual al rico y poderoso. “La línea de la justicia de Dios y la del rey deben entrelazarse; además en los vv. 1-3 el hilo de justicia pasa de Dios al rey, del rey se vuelve al pueblo, del pueblo se extiende particularmente a los pobres. La parcialidad del juicio en relación con los pobres se revela como la imparcialidad suma, y este trato legal de preferencia constituye

---

<sup>37</sup> Alonso Schökel, Luis y Carniti, Cecilia.- *Salmos I (Salmos 1-72) Traducción, introducciones y comentario*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992. Las citas están en la página 934.

el nervio del cuadro de la política interna...<sup>38</sup>. Pero dimensión más profunda del oficio regio es que “el rey debe dejarse tocar por el sufrimiento de los necesitados, que piden ayuda, el debe por simpatía íntima, por compasión y misericordia hacer todo para salvar sus vidas de la opresión y de la violencia (tema central de la crítica social de los profetas)”<sup>39</sup>.

Varios profetas, especialmente ligados a Jerusalén, dan por válido ese ideal regio; pero no lo consideran un dato obvio ni una ideología justificadora, sino una exigencia y una esperanza. Exigencia de que se realice en la historia, y esperanza contra su no realización para un futuro más o menos cercano, pero siempre intrahistórico. Algunos de los textos más significativos son Is 9 y 11; Jr, 22, 15s; 23, 5s; Mq 4-5 y Za 9,9s. La misma idea, aunque no esté relacionada directamente con el rey pero sí con la teología de Jersalén/Sión, aparece en diversos textos, sobre todo proféticos, que sueñan y anuncian un mundo de paz universal, como fruto de la justicia y no de la violencia de las armas y el dominio impuesto por los imperios. Se trata de una utopía muy extendida y antigua, que que aparece en uno de los más bellos poemas bíblicos y que sigue siendo una utopía humana, como lo muestra su presencia parcial en las puertas de la ONU en Nueva York.

Me estoy refiriendo al “poema del Monte Sión”, que aparece a la vez en Is 2,2-5 y Mq 4,1-4, y anuncia para el futuro una paz universal por influjo de la

---

<sup>38</sup> Ravasi, Gianfranco.- *Il libro dei Salmi. Volume II (51-100)* Edizioni Dehoniane, Bologna, 1985.1993. “Si creava così un’oscilazione continua nei carmi tra reale augurio e speranza utopica, tra messia ora presente e Messia ideale ...” “La difesa del povero e del debole è un’isotopia classica del perfetto monarca. Questa sensibilità è vivissima in Insracle soprattutto sotto la spinta profetica”. Son las personas que tienen “como unico tutore e difensore (go’el) dei loro diritti solo Dio e quindi anche il suo gerente terreno, il re”. “La linea della giustizia di Dio e quella della giustizia del re devono intrecciarsi; inoltre nei vv. 1-3 il filo della giustizia passa da Dio al re, dal re si svolge verso il popolo, dal popolo si stende in particolare verso i poveri. La parzialita del giudizio dei confronti dei poveri si rivela como il sommo dell’imparzialità e questo trattamento legale di preferenza costituisce il nerbo del quadro sulla politica interna...”. Las citas que he traducido están en las páginas 465, 470 y 471.

<sup>39</sup> Hossfeldt, Frank-Lothar y Zenger, Erich...- *Psalmen 51-100, übersetzt u ausgelegt*. La cita tomada de la página 325: “Der König soll sich anrühren lassen von dem Leiden der Besitzlosen, die um Hilfe schreien, er soll aus innerer Anteilnahme, aus Mit-Leiden und aus Barmherzigkeit alles tun, um ihr Leben aus Unterdrückung ud Gewalttat (zentrale Begriff der prophetischen Sozialkritik!) zu retten”.

seducción de la Ley y la Palabra de Yahvé, Juez supremo de los pueblos y la historia. No sólo se acabarán las guerras, sino que desaparecerán los ejércitos y las armas todas, transformadas en instrumentos de trabajo y progreso humano. En consecuencia, podrán los pueblos vivir en paz “bajo su parra y su higuera”; construirán casas y habitarán en ellas, plantarán viñas y beberán sus frutos” (1Re 5,5; Mq 4,5 y Am 9,14). Esta es una de las formas más modestas y concretas de imaginar un mundo futuro en paz.

Esta paz, este “*shalom*” anhelado, se pinta algunas veces con rasgos paradisiacos, en una especie de retorno a los ideales que señalábamos en el apartado anterior. Con imágenes de la supuesta creación originaria o de un nuevo éxodo maravilloso, sobre todo tras el destierro babilónico; o incluso de una ciudad perfecta, materialmente llena de riquezas y seguridad y socialmente justa y fraterna. En este caso, las esperanzas se formulan a veces de manera modesta, sin sueños de riquezas hiperbólicas, ni pretensiones de poder. Se espera simplemente que cada uno pueda vivir en paz y seguridad. Se expresa varias veces con la frase: “*cada uno bajo su parra y su higuera*”, en la seguridad de vivir tranquilamente con lo suficiente para la vida, pero sin violencias ni zozobras ni peligros amenazantes.

Es interesante ver que la fórmula se aplica tanto a la época salomónica (antes de imaginarla de una hiperbólica prosperidad poco creíble) como a esa escatología prevista por los profetas tras el fracaso histórico acaecido. Así en 1 Reyes 5, 20 o en Miqueas 3, 5 o incluso en Amós 7, 14. Este último texto, probablemente postexílico, presenta como una inversión de la situación con la que amenazó el profeta a su generación. Sus discípulos y editores conocen el cumplimiento de la profecía, pero también esperan el cambio de situación, y la restauración de la justicia solidaria, de la convivencia pacífica y hasta de ese mínimo de prosperidad material que es vivir del fruto de su esfuerzo y trabajo: habitar en las casas construidas y beber el vino de las viñas plantadas.

Como esa situación normal no se dio tantas veces, no deja de ser una esperanza escatológica bien moderada y ciertamente posible históricamente. Pero no dejan de soñar los profetas y otros hagiógrafos con situaciones paradisiacas, ciertamente imposibles o muy poco probables históricamente. Aquí es donde más se apela a la imaginación humana, a los sueños y deseos siempre insatisfechos y crecientes de la humanidad. Se habla, por ejemplo, de una ciudad construida con oro y piedras preciosas, llena de riquezas de todo tipo (Is 64 y Apc 21). Se sueña con una paz eterna tras la subida voluntaria de todas las naciones a venerar a Yahveh en Jerusalén; se acabarán las armas y los ejércitos, y todo se volverá

instrumentos de trabajo y prosperidad (Is 2,2-4 y Mq 3,1-3). O con una fuente maravillosamente fecunda que sale del Templo y llega a fertilizar los campos y sanear las aguas del Mar Muerto, convirtiéndolo todo en un vergel y una fertilidad increíbles (Ez 47,1-12).

Por no alargar la encuesta, pondré sólo otro par de textos proféticos, creadores de esas imágenes de esperanza, que han iluminado a la humanidad posterior. Isaías se imagina un mundo nuevamente reconciliado entre sí y con la naturaleza, de suerte que el león y el cordero comerán juntos paja, y un niño de pecho jurará con los áspides y osos. Porque toda la tierra estará llena del conocimiento de Dios “como llenan las aguas el mar” (Is 11, 6-10). Y más tarde se nos habla de una “banquete” escatológico, con la mesa sobreabundante de todo tipo de alimentos y con vinos de alta calidad, preparada para todos, pero especialmente para los pobres. Hay que recordar el hambre multiseccular de millones de seres humanos -y reconocer que la situación sigue ahí, viva e hiriente e nuestro mundo del consumismo y la superabundancia de una pequeña parte de la población- para captar la fuerza de esta imagen en la mente y corazón de la humanidad. De hecho, tal vez sea la que está más cerca de ese “banquete del Reino” de que hablan los Evangelios, y que Jesús quiso simbolizar y apuntar en sus comidas con pobres, marginados y discípulos.

No llegó nunca a extinguirse en el pueblo de Dios la esperanza de un futuro Mesías, liberador de todos los opresores, externos e internos; y creador de un reino de Dios, lleno de justicia y paz perpetua, ansiado por todos los pueblos de la tierra. Hay distintas ideas sobre mesianismo y Mesías, que llegan incluso a separarlos. Pero, tal vez convenga atenernos a la definición de Mowinckel, que escribe. “En el judaísmo tardío, el término ‘Mesías’ denota una figura escatológica. Pertenece al ‘tiempo postrero’; su advenimiento está en el futuro”<sup>40</sup>. Cualquier forma de organizar la sociedad sólo se justifica si es para favorecer especialmente a los más pobres e indefensos.

Inicialmente tiene figura de rey, descendiente de David, según la promesa dado por medio de Natán; pero, con el paso del tiempo y el fracaso de la monarquía, se abre un abanico de expectativas mesiánicas: un nuevo Moisés, un Profeta definitivo; o un Salvador por medio del sufrimiento vicario, como el Siervo de Yahveh; un Elegido y hasta un Preexistente escondido que aparecería misteriosamente; una figura misteriosa de Hijo del Hombre, que en Qumran se

---

<sup>40</sup> Mowinckel, Siegmund.- *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*. FAX, Madrid, 1975. En la página 3.

identifica con el Ungido<sup>41</sup>. Ya no se trata de una figura regia, con medios de poder político en primer plano. Más bien se trata de un rechazo al poder político como camino de la salvación proveniente de Dios.

En tiempos de Jesús las esperanzas mesiánicas bullían entre el pueblo bajo diversas formas, a veces contradictorias. Por eso mismo Jesús guardó reticencias frente a ese título de Mesías, que luego los cristianos le daremos casi como nombre propio. Pero ciertamente Jesús se mantuvo en las esperanzas de un mundo de justicia y paz, especialmente atento al bienestar de los pobres y débiles de este mundo, y hasta subrayó como nunca esta dimensión presente ya en lo mejor algunas leyes veterotestamentarias y sobre todo en las esperanzas y expectativas proféticas. Para decirlo con una frase sintética de C. Geffré: “Los exegetas y los teólogos han mostrado en concreto cómo la escatología del NT transforma sin abolirlas las promesas del primer Testamento que anuncia el advenimiento de un Reino de justicia y paz desde esta tierra”<sup>42</sup>.

De los textos someramente vistos del AT podemos sacar algunas lecciones. Primero que la realidad entera es creación de Dios; y todas sus obras, comenzando por la vida, se han de ver como dones suyos. A la vez, se confían al hombre como tarea a promover y cuidar con su capacidad creadora, hecha de libertad y responsabilidad de heredero. Lo mismo vienen a decirnos las leyendas patriarcales y las bendiciones prometidas a la observancia de las leyes: Dios bendice con la descendencia y con los bienes terrenos, proponiendo a los hombres normas que fomentan la vida y un uso de los bienes atento a los más necesitados. La historia de la monarquía representa el intento más orgánico de Israel de construir una sociedad próspera para todos. No logró ser justa para con los pobres; y ese es el único justificativo del poder en el pueblo de Dios. No cabe utilizarlo en contrario, ni como ideología justificadora; sino que los profetas exigirán su cumplimiento y criticarán desde ahí su mala realización. Pero queda abierto el futuro a un estado de justicia y paz extensivo a todo el pueblo, e incluso a todos los pueblos de la tierra, en el esperado “reinado de Dios” bajo su Mesías.

---

<sup>41</sup> Trata ampliamente el desarrollo histórico de la esperanza mesiánica Sicre, José Luis.-*De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995.

<sup>42</sup> Geffré, Claude.- *El Dios de Jesús y los posibles de la historia*, página 83 En la revista CONCILIUM 308 *Otro mundo es posible*. Madrid, 2004.

## II. NT : Del "Pan Nuestro" al "Banquete del Reino"

*"O mais do que isto  
é Jesus Cristo  
que não sabia nada de finanças  
nem consta que tivesse biblioteca..."  
(Fernando Pessoa, "Libertade")*

*Por encima de esto  
está Jesucristo  
que no sabía nada de finanzas  
ni consta que tuviera biblioteca  
(F. Pessoa, poema "Libertad")*

Jesús de Nazaret fue un campesino galileo<sup>43</sup>, que paseó por los campos mediterráneos de Palestina, admirando los lirios y los pájaros, los ocasos y las ovejas, las mieses y los viñedos. Por supuesto, comió el pan y bebió el vino que se cultivaba en su tierra natal y, sobre todo, lo compartió con los hombres y mujeres de su entorno, hasta pasar por comilón y borrachín. Tal vez fue uno de sus gestos más significativos ese compartir el pan y la palabra con unos y otros, especialmente con los marginados por la sociedad bienpensante de su época, los escribas fariseos.

Tiene razón Pessoa cuando poetiza que Jesús no se preocupó por acumular dinero ni vivió ningún tipo de consumismo. La misma época y situación que le tocó vivir no daban para eso, como pasa hoy día en una gran parte de la humanidad. Tampoco fue el saber acumulado ni el afán de conocimiento de tantos aspectos bien complejos de la realidad lo que le ocupó la mente y el tiempo. Más bien diríamos, prolongando al poeta, que se ocupó y preocupó de los aspectos relacionales de la vida; de todo eso que nos hace especialmente humanos y nos vuelve capaces de valores y de experiencias de gratitud y amor. Del aspecto económico casi sólo trató de la distribución o mejor del compartir los bienes especialmente con los pobres. Por eso su figura, más allá de la religión cristiana y ciertamente dentro de ella, es sobremanera atractiva.

Jesús vivió la mayor parte de su vida como un trabajador "artesano" como su padre. Tal vez fue carpintero y no se excluye el trabajo del campo, al menos en un pequeño huerto familiar. De hecho todo su lenguaje es marcadamente campesino. Habla de campos y ganados, de trigos y viñedos, de higueras y pájaros que comen el trigo; de siembras y cosechas, de ovejas y pastores, etc.

---

<sup>43</sup> El autor moderno que más insiste en la identidad campesina mediterránea de Jesús, sin obviar su carácter crítico, es J.D. Crossan.- *Jesús. Vida de un campesino judío*. Crítica, Barcelona, 1994. También el grupo americano que utiliza la antropología cultural, encabezado por B.J. Malina.- *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995. Hay otros enfoques, claro.

Conoce, al menos por su relación con ellos, el trabajo servil de los hombres que alquilan su trabajo a los dueños de grandes haciendas o viñedos; su contratación y su salario diario; su fatiga y hasta su endeudamiento. Aunque se refiere las más de las veces a comparaciones o parábolas del Reino, no deja de ser significativo ese lenguaje. Nos vamos a fijar en algunos de esos rasgos mayores que conocemos por los relatos más cercanos a su paso por la historia, tal como aparecen en los evangelios. Será una reflexión sesgada, por el aspecto mismo que nos proponemos abordar; pero fiel a esa memoria que dejó entre sus discípulos y la Iglesia ha transmitido por siglos.

En su vida pública, de uno a tres años según se desprende de los Evangelios, vive como un predicador y sanador itinerante, dejándose acoger e invitar muchas veces por los oyentes de su mensaje. Compartiendo la palabra junto con el pan en muchas ocasiones, no sólo con sus discípulos, sino con gentes mal vistas por los grupos dirigentes fariseos y hasta con este mismo grupo que le invita. Ese comer con "publicanos y pecadores" es uno de los rasgos característicos de su vida y mensaje cargados de sentido y trascendencia. Llegan a decir de él que es "un comilón y un bebedor", amigo de esas gentes. Parte de sus parábolas del Reino tienen también que ver con comidas y banquetes; tal vez las más llenas de valor simbólico y escatológico. No en vano cierra su vida con una Cena de despedida, en espera de reiterarla en el banquete escatológico del Reino.

### 1. *"Obras Poderosas" a favor de la vida y la libertad.*

Toda la vida de Jesús que conocemos está llena de gestos de cercanía a los hombres y mujeres en cualquier situación de necesidad o sufrimiento. Como resumió Pedro en uno de los sermones que Lucas nos trasmite, Jesús "*pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo...*" (Hch 10, 38). Esas curaciones se refieren a carencias o enfermedades de diverso tipo, que limitan la calidad de vida de la gente, especialmente de los pobres; pero también a situaciones patológicas que hoy clasificaríamos entre las psíquicas o psicósomáticas, como parálisis, tartamudez, epilepsia y otras. Otras pueden comprenderse como esa alienación que producen en los hombres la dominación social e ideológica, tanto familiar como social, especialmente fuerte en aquellos contextos; y que hacían al pueblo muy dependiente de los dirigentes culturales, que eran sobre todo los maestros fariseos<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Hay autores que insisten en los rasgos taumatúrgicos del Jesús histórico, hasta definirlo sobre todo como un "carismático" sanador y exorcista. Así M. J. Borg y G

Frente a la situación de carencias y sufrimientos físicos y psíquicos, Jesús no sólo se limita a hacer signos que posibilitan vivir con otro tono vital, lleno de alegría y capacidad de compartirla humanamente con los otros, con la naturaleza y con Dios, sino que propone su propia utopía definitiva, en continuidad con los mejores sueños y esperanzas, sembrados en la propia tradición del pueblo de Israel. Esto es lo que los evangelios indican con esa frase clave del “Reino de los cielos” o del “Reinado de Dios”<sup>45</sup>, tema central de su predicación, especialmente en parábolas.

Repasando someramente los evangelios, se ve que una preocupación primera del mensajero de la Buena Nueva son las curaciones de enfermos; tanto de los cuerpos debilitados como de las mentes esclavizadas por ideologías opresoras internalizadas. Entre ellas, quizás de modo especial la de los que se sienten “pecadores”, despreciados y marginados por la sociedad bienpensante que los tacha de tales y les niega el pan y la sal, el reconocimiento y hasta el trato. Ante eso y ante el hambre del pueblo, Jesús se salta hasta las normas más sagradas del sábado, pues este día ha de ser de libertad y liberación y no para esclavizar más al hombre: se arrancarán y molerán espigas en día sábado, si hace falta.

A Jesús le interesa una vida sana, física y mentalmente. Por eso dedica buena parte de su actividad a lo que podríamos llamar hoy actividades de sanación. Ayuda a las personas enfermas a confiar en sus propias ganas y energías para vivir, y realiza curaciones de gente con carencias de audición, de habla, de visión, de movimiento; e incluso de tipos infecciosos que solemos traducir por lepra, como lo veía la medicina de entonces. Sólo en una (o a lo más en tres ocasiones) se habla de revivificación de muertos. Por otro lado son abundantes las curaciones señaladas como exorcismos o expulsión de demonios o espíritus impuros. Es más difícil de captar hoy día a qué tipo de enfermedades se refiere. Pueden estar cerca de tanta situación de dependencia, opresión, angustia, depresión, sometimiento y todo tipo de enfermedades psíquicas y psicósomáticas, debido a las mismas condiciones sociales en que vivían especialmente los pobres, las mujeres y los enfermos de cualquier tipo, que solían interpretarse como castigo por culpas cometidas.

---

Twelftree. Son parte de su realidad histórica, sin duda.

<sup>45</sup> Ambas traducciones son correctas, y más tradicional la primera. Pero la segunda apunta más claramente a lo que el AT y Jesús nos quieren decir: no se trata ante todo de un tiempo o lugar, sino del ejercicio efectivo de la realeza de Dios en medio de la historia humana, además de apuntar a su plenitud divina sólo futura.

Tanto las enfermedades físicas como las psicosomáticas impiden una vida sana, una calidad de vida con la dosis de alegría necesaria para soportar los problemas que acarrea, de manera especial a esos mismos grupos que “tienen necesidad de médico”, como los pecadores y publicanos, marginados por la sociedad bienpensante, liderada por los maestros de la Ley especialmente fariseos. La cercanía del Reino que Jesús anuncia y trae le lleva a esa actividad sanadora, más allá de que la gente lo busca en gran parte por esa razón. Sin embargo, Jesús no pone en esa actividad el acento; más bien puede ser un estorbo, si se quedan en eso, en vez de verlo como “signos” del Reino que proclama. Es la alegría de la vida solidaria y compartida lo que acercar más a ese Reino. En sus promesas a los discípulos, que han dejado casa, familia, trabajo, bienes, etc, por seguirlo, Jesús les dice que tendrán el ciento por uno en esos mismos bienes: casas, hermanos, hermanas, madres y bienes: pero, eso sí, con persecuciones, como él mismo las va experimentando.

Ciertamente Jesús realizó muchas “obras poderosas”<sup>46</sup>, en los exorcismos y curaciones, especialmente con los pobres y pequeños (niños, mujeres, viudas, leprosos, ciegos, cojos, mudos); pero eran sólo eso, servicios a sus diversas carencias y necesidades, estimulación de su propia confianza en Dios, en Jesús y en ellos mismos. Jesús no vino a sanar «toda enfermedad y toda dolencia» de la historia (Mt 4,23 y 9,35). Hubo mucho dolor antes de Él y ha seguido habiéndolo después. Por más que los Evangelios tiendan a amplificar sus milagros, es evidente que Jesús no curó todos los ciegos ni resucitó todos los muertos que hubo en su Galilea natal, para no hablar del resto del mundo y de la historia. Jesús mismo enseñó a la gente a no buscarle por causa de esas «señales» o milagros, por la utilidad real de esas pequeñas liberaciones, si no las entendían como «signos» de una Liberación mayor y definitiva, escatológica, que ya estaba apuntando en Él.

Jesús de Nazaret estuvo muy atento a las necesidades elementales de las personas. El acto taumatúrgico más reiterado y más reflexionado y teologizado de los realizados por él es la llamada “multiplicación de los panes”. Duplicada en Marcos y Mateo y presente en Lucas y Juan; en este último se añade un largo

---

<sup>46</sup> El tema de las “obras poderosas” de Jesús o los llamados “milagros” ocupan numerosa bibliografía. Sólo remito aquí a mi presentación en la obra del Equipo Bíblico Claretiano. “Les hablaba del Reino de Dios”. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles. Editorial Claretiana, Buenos Aires, Argentina, 2004. Eduardo Frades en el apartado 3: El Reino en “obras poderosas”, páginas 103 -129.

discurso del propio Jesús, en referencia clara, tanto al “maná” del desierto (del Éxodo, Números, Deuteronomio y Sabiduría especialmente) como a la “cena” eucarística en que culminó simbólicamente su entrega al mundo, su cuerpo y sangre entregados y sembrados en nuestra sufriente y esperanzada historia, con un amor hasta el fin (Jn 6 y 13ss).

## 2. Las parábolas del Reino de Dios. Su referencia a los dones creados y a la tarea humana de compartirlos fraternamente

Otro de los rasgos históricamente más seguros del Jesús histórico es la utilización de dichos y parábolas para hablar al pueblo<sup>47</sup>. Las usa especialmente para apuntar al tema central de su mensaje que es la imagen de Dios como Padre y su propuesta y voluntad de reinar entre los hombres, que es el Reino de Dios. En este apartado nos centramos casi exclusivamente en aquellos aspectos que se refieren de algún modo al tema de los bienes terrenos y mesiánicos.

El símbolo mayor de los bienes mesiánicos, así como de esa plenitud escatológica, que empieza ya a germinar en la historia, es el del Reino o, mejor, Reinado de Dios<sup>48</sup>, que Jesús nunca define en directo, sino que deja con esa carga simbólica, preparada ya en el lenguaje bíblico y en las tradiciones orales del Pueblo de Dios veterotestamentario. Dentro de esa gran metáfora, la constelación de imágenes y figuras, apuntan a lo mejor de los anhelos y deseos de una humanidad verdaderamente humana, fraterna y solidaria; pero también libre de enfermedades, dolores, culpas y fallos naturales e históricos.

En el libro del Apocalipsis el Reinado de Dios aparece en figura de Nueva Jerusalén, engalanada con riquezas simbólicas y sobre todo llena de paz y felicidad

---

<sup>47</sup> Sobre las parábolas hay mucha literatura. Son clásicos los estudios de Dodd y Jeremias; más recientes los de Harnish o Marguerat. Las abordan también los exégetas que investigan al Jesús histórico, como el grupo americano de *Jesus Seminar*, con metodología y presupuestos discutibles. Quiero citar aquí los dos apartados, titulados *Las Parábolas: La gracia del Reinado de Dios y Seguidores y enemigos ante las parábolas*, de Gonzalo de la Torre, en esa obra colectiva citada en la nota anterior.

<sup>48</sup> La centralidad del mensaje del Reino es un dato claramente subrayado en casi todas las cristologías actuales, como las de Schillebeeckx o Sobrino. Pero dentro de los investigadores históricos, lo propone sobre todo Meier, J. P.- *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998 (t. I), 1999 (t. II/1), 2000 (t. II/2), 2003 (t. III). En el carácter escatológico de su mensaje del Reino insiste el investigador E. P. Sanders.- *La figura histórica de Jesús*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000.

perpetuas (Apc 21). No se cierra, pues, el NT a las esperanzas de los hombres, pero no presenta una utopía de felicidad plena posible de lograr por medios humanos dentro de la historia. Esta "reserva escatológica" nos hace a los cristianos desconfiar de todas las ideologías, falsas utopías, autoengaños o simples mentiras de los mitos de la ilustración primera o segunda, de los nuevos mitos de la razón, del progreso, de la ciencia, etc, como salvaciones intrahistóricas posibles.

No cabe dudar de que Jesús habló de un Reino o Reinado de Dios, y que este Reino es más bien futuro y trascendente que presente e inmanente en la historia. Por eso lo pide, lo busca, invita a buscarlo, a entrar en él, y, finalmente, a pedirlo como el Don definitivo de Dios; e.d., a entenderlo sobre todo como escatológico en el sentido fuerte y último de esa voz griega. Pero, a la vez, nunca dejó de poner signos de su presencia en la vida, en los gestos y palabras que él mismo iba poniendo en su relación con una serie de situaciones humanas; especialmente con las situaciones de pobreza, de marginación, de desprecio público, de ideologías internalizadas (que entonces entendían como posesión de espíritus inmundos o malignos, más que demonios y menos Satanás).

Cada vez que él daba ánimos a las personas para salir de su "esclavitud", interna o externa, su enfermedad o su autodesprecio inducido, su marginación o su ideologización alienantes, estaba acercando al hombre al Reino, o el Reino de Dios a la historia humana. Por eso, cabe decir, que, a la vez que libra de falsas ilusiones, da la gran esperanza de que el ser humano está realmente llamado a la libertad, a realizarse con la dignidad del hijo de Dios, que así lo creo y así lo espera siempre. Si el mismo Dios se fía así del hombre, ¿cuánto más el pobre ser humano deberá hacerlo, puesto que depende de él mismo el que se realice en él ese designio o propuesta de Dios?

Pero hay que advertir muy pronto que Jesús de Nazaret pone todo el acento en el interior de las personas, en la conversión del corazón, y no en la fuerza de las instituciones o en el poder de las autoridades, que más bien siempre pueden ser -y generalmente son- un estorbo para la libertad de cada uno. No es el poder económico, ni el poder político, ni siquiera el poder religioso, el que va a dar a los hombres ni la libertad ni los caminos que llevan al Reino.

Desde el primer relato, mitificado, de su mesianismo, en el relato de las Tentaciones, queda claro que no es el pan ni el rey, ni el Templo o los milagros el camino que va a seguir. No es el tener, ni el poder político, ni el poder o saber religioso que se mostraría en los milagros lo que sirve al Reino. Más tarde, cuando sus discípulos se disputen los primeros puestos en el reino que imaginan cercano, les dirá que si los jefes de este mundo oprimen a los súbditos y se hacen

llamar salvadores, entre ellos no será así; sino que el que quiera ser el mayor, que se haga el servidor de todos, especialmente de los pequeños, como él mismo no ha venido para ser servido sino para servir. Dentro de esa actitud de servicio al prójimo en necesidad es que se explica la mayoría de sus actuaciones, especialmente las que los evangelios han recogido.

En las parábolas de Jesús, el trabajo del campo, la siembra y la labranza, el largo cuidado de la viña y la recolección del grano y de los frutos, estarán presentes como metáforas del Reino que se acerca, que está ya ahí, al alcance de la mano, que acoge la semilla de su palabra viva. Pero este Jesús tan atento a las necesidades corporales, materiales, de los hombres (salud, alimento) no se fia de los bienes acumulados. Más aún, señala en las riquezas al potencial enemigo mayor y hasta rival de Dios para el corazón de los terrenos. La frase más dura no está en Marcos, sino en la llamada fuente "Q": "*No pueden servir a Dios y al Dinero*" (Mt 6,24 // Lc 16,13); pero en el camino hacia Jerusalén, Jesús hace saber de sobra su postura a los seguidores, antes que Judas prefiera 30 monedas a su vida. En una última enseñanza, frente a la autoridad de los dueños de las mercancías del Templo, Jesús se fija en el ridículo "óbolo" de la pobre viuda, para ver que es la que más está dando de todos los donantes.

Mt 6,19s // Lc 12, 33s proponen, como ya lo hacía Isaías 58 y el Bautista (Lc 3,10-14), repartir el pan con el necesitado; dar de lo suyo al prójimo herido al que nos acercamos al borde del camino de la vida; el don de comida, bebida, casa o vestido al hermano pequeño en que nos salió al paso el Señor y no lo quisimos reconocer ni favorecer (Lc 10,29-37 y Mt 25,31-46). Mientras dura esta vida, hay que producir frutos en la viña, pero no acapararlos y negar el pan y el vino necesarios al resto, sino multiplicar los talentos para que haya pan para todos y aprender a compartirlo gozosamente. El "milagro" central y más reiterado en todo los evangelios es la "multiplicación de los panes" y los peces, el pan repartido y compartido con abundancia hasta por las mujeres y los niños (los más pobres de ayer y de hoy día!)<sup>49</sup>.

Por eso el programa inicial de su predicación del Reino comienza con el "*Bienaventurados los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios. Felices*

---

<sup>49</sup> Sobre los milagros de Jesús hay abundante literatura reciente. Apunto las obras de Léon-Dufour, González Faus, Dumas, Peláez o Clark Kee. Pero el estudio exegético más amplio y conjunto es el de Meier, J. P.- *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000 (t II/2) Son más de 500 páginas de análisis detallado, con abundantes notas y bibliografía.

*los que tienen hambre, porque ustedes serán saciados"* (Lc 6.20s) Y tras el ejemplo de la Misericordia o compasión del Padre, que da lluvia a buenos y malos, y sol a justos e injustos, el discípulo es invitado a dar sin medida y así recibirán sin medida (Lc 6, 27-38). Contradice todo planteamiento económico basado en el lucro y el egoísmo. A los discípulos que lo han dejado todo por el Evangelio o el Reino de Dios, Jesús les promete el ciento por uno en madres, hermanos, hijos casas y haciendas y mucho más, y luego la vida eterna (Mc 10, 28-30 y paralelos sinópticos).

En varias de sus parábolas del Reino, compara éste con diversas situaciones humanas, entre las que destacan las del mundo del trabajo, campesino o agrícola en su mayoría, como es normal en su cultura: dueño de campos, de viñas extensas, de ganados y casas solariegas, y hasta regias, donde se ofrecen banquetes regios a ricos y hasta a pobres; donde trabajan y viven hijos, familiares administradores, criados y servidores, que forman una gran familia. Da por supuesto la existencia de esos latifundios y de ese sistema de trabajo. Pero siempre pone algún elemento que rompe las expectativas normales y suele constituir precisamente la punta de la parábola.

Nos interesa fijarnos en las dos parábolas que tratan de las minas o de los talentos confiados por el patrón a sus empleados, para que los pongan a valer, no para enterrarlos infructuosamente ( Mt 25,14-30 y Lc 19,11-27) o la de los viñadores homicidas, que en vez de dar su parte al dueño, se la apropian y explotan al resto de los trabajadores, en vez de dar su parte al pueblo (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19). No se trata de la cantidad, sino de la intención y buena voluntad, del valor relativo, simbólico real, del don o la ofrenda de la propia vida que cada uno hace, como lo intuyó Jesús en el pobre óbolo de la viuda (Mc 12,41-44; Lc 21,1-4). A la vez se nos indica que el salario de Dios, tratándose del Reino, es don gracioso y no derecho adquirido por el hombre a base de méritos, como supone toda tendencia farisaica, antigua o nueva.

Para concluir, hay que citar las dos parábolas más utilizadas por la teología y pastoral latinoamericanas, por acentuar especialmente la preocupación de Jesús por las víctimas y por todos los marginados y despreciados de la historia: pobres, hambrientos, enfermos, presos, etc. Tanto en la parábola del buen samaritano (Lc 10,29-37) como en la del juicio final (Mt 25, 31-46) Jesús pone delante del oyente el criterio supremo de la actividad humana que Dios espera: la misericordia que se ejerce con las víctimas o los "más pequeños". En ambos casos hay que tener algún medio para atender a esos hermanos necesitados, sea el burro y los denarios del samaritano, sea la comida y el agua o el vestido y la casa para

atender al hambriento y al desnudo. Los bienes terrenos son un bien si se saben poner al servicio de la vida, especialmente de la más amenazada.

No obstante, Jesús no propone un mundo en que unos acumulen para poder ayudar alguna vez a los necesitados, sino más bien una comunidad de bienes donde todo se comparte y así de algún modo se multiplica y alcanza a todos en cualquier circunstancia. Quienes comparten casa, familia, hacienda por el Evangelio recibirán el ciento por uno incluso ahora (Mc 10,28-30) y podrán compartir con los carentes (Mc 6,37ss). Los primeros cristianos de Jerusalén intentaron esa comunidad de bienes, tal vez demasiado literalmente, descuidando el necesario trabajo productivo hasta el punto de necesitar la limosna del resto de comunidades, como atestigua Pablo. Pero, a la vez, pronto tuvieron conflictos por no compartir la mesa entre judaizantes y helenistas o no atender a las viudas pobres de uno de estos grupos (Hch 2,47 y 6,1).

### 3. La "Mesa Compartida" como práctica paradigmática de las relaciones económicas y sociales entre las personas humanas

Dentro de esos anticipos del Reino ocupan un lugar privilegiado los múltiples gestos de "mesa compartida"<sup>50</sup> que los evangelistas nos presentan. Especialmente Lucas relata esto y pone en boca de Jesús, al despedirse, que espera beber el fruto de la vid con todos ellos en el banquete del Reino escatológico. Desde ahí se llenan de sentido escatológico todos los otros gestos de mesa compartida; pues no son más que anticipos de ese encuentro gozoso y definitivo, posible solamente en plenitud más allá de esta historia. Esto quita al Evangelio de Jesús todo resabio de querer construir paraísos en la tierra, de ser una ideología de tantas como lo pretenden realizar y acaban creando verdaderos infiernos históricos.

El Reino de Dios no es una especie de opio del pueblo, para que aguante las situaciones duras de la vida soñando con premios celestiales más allá de la muerte. Jesús nunca usó de ese modo esas promesas y esperanzas como un antídoto contra el dolor del mundo. Más bien Jesús lo presenta como la superación de todos los límites naturales y de todos los fallos históricos de la humanidad,

---

<sup>50</sup> Aguirre, Rafael.- *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Sal Terrae, Santander, 1994. El título se refiere sobre todo a la primera mitad de su contenido, centrado en las comidas en el evangelio de Lucas, que es quien mejor presenta este rasgo de Jesús.

por el perdón generoso de un Dios Padre lleno de ternura y misericordia, que se alegra más por un solo pecador que se convierte, que por noventa y nueve justos (Lc 15,3.6 y 32). En la historia, lo que corresponde hacer es compartir el pan y la palabra con todos, pero especialmente con los pobres y marginados.

Por eso, quizás, lo más significativo de su práctica social es la "mesa compartida", ese compartir el pan y la palabra con casi todos los hombres, invitando y dejándose invitar, tanto por pobres como por ricos, por fariseos y por publicanos, por discípulos y hasta por enemigos. Es el pan compartido el que ocupa el centro de su vida y de sus "signos", dando pie a toda una serie de relecturas evangélicas, que se continuaron en las eucaristías de ayer, de hoy y de mañana. Y donde él mismo nos dijo que se anticipa en alguna manera el Banquete escatológico del Reino. La defensa de la vida humana, especialmente la disminuida por la enfermedad o la falta de libertad, se abre así a la colaboración de cada persona en su capacidad de compartir su vida con los otros, especialmente con todos los que necesiten nuestra palabra o nuestro pan.

Las comidas de Jesús ocupan una parte importante de los relatos evangélicos, aunque lo recalque especialmente Lucas. En el hecho de compartir la comida, y más de invitar a un banquete, hay siempre unos elementos comunes, presentes en el relato o sólo supuestos, que hay que conocer para entender el significado del gesto y de los cambios que Jesús introduce. A la vez tienen esas comidas *funciones diferentes* según los diversos comensales: según que Jesús sea el anfitrión o el invitado; según los diversos comensales y la relación que entre ellos se establece; y según la enseñanza o discusión que acontece en ese compartir. En el evangelio de Lucas, que trae más relatos y alusiones a las comidas de Jesús, podemos distinguir al menos tres o cuatro funciones diferentes

1) *comidas con publicanos y pecadores*, invitándolos o dejándose invitar por ellos, con falso escándalo de los fariseos. Es uno de los gestos más explícitos de acogida de los marginados por la sociedad bienpensante, orientada por los maestros fariseos.

2) *comidas con la multitud*, necesitada de pan, pero más hambrienta aún de la palabra de Jesús, a la que ofrece su pan y su palabra, invitando a los discípulos a colaborar con Él. Es verdad que estos relatos van unidos a un hecho milagroso; pero son ante todo un gesto de mesa compartida, como su última Cena.

3) *comidas con fariseos* que lo invitan, y con los cuales se entabla generalmente una controversia sobre el tema. Aquí Jesús suele dar pautas de

conducta bien contrarias a los usos comunes en su cultura. Por ejemplo, no buscar los primeros puestos, invitar a los pobres y no a los amigos que te invitarán a su vez, etc.

4) *comidas con los discípulos y amigos*, en las que suele ser él el anfitrión y en las que valora y enseña el servicio. Estas comidas con los discípulos eran tan obvias y normales que apenas se mencionan en los evangelios. Casi sólo la última Cena y las comidas con el Resucitado vienen especialmente recordadas<sup>51</sup>.

Jesús tiene una opción preferencial por dos categorías de hombres especialmente. Ante todo están los pobres y pequeños, que son objeto de la preocupación de Jesús en sus palabras y sus gestos, porque son primero los elegidos de Dios y los destinatarios privilegiados de la Buena Nueva de su Reino (Mc 12,38-44; 14,7; Mt 5,3; 11,5; 25,31-45; Lc 1,52s; 4,18; 6,20ss; 7,22; 14,13.21.33; 16,19-31). Además, y en contraste con todos los grupos selectos tanto de Qumran como los saduceos y lo «separados» fariseos, Jesús acoge a todos los marginados por la sociedad: publicanos, pecadores, prostitutas, samaritanos e incluso leprosos, pastores extranjeros y otras gentes de “mal vivir” según la opinión social y religiosa mantenida por esos grupos dirigentes.

Aquí entran también los *niños*, despreciados en esa cultura patriarcal y apenas tenidos en cuenta, hasta entre sus discípulos (Mc 9,33-37; 10,13-16; Mt 11,25; 18,1-10; 19,13-15; 21,15s; 25,40.45; Lc 9,46-48; 18,15-17). Ellos son los *pequeños* a privilegiar por los servidores en la comunidad eclesial; y el modelo de la actitud a tomar por todo el que quiera entrar en el Reino. También *la mujer*, que es ser humano de segunda clase para la mayoría del pueblo judío de entonces...y de tantos otros pueblos y culturas. Jesús trata con ellas, incluso si son de mala fama o están en especial situación de «impureza»; y ellas se sienten acogidas bien y «sirven» a Jesús y los suyos. (Mc 1,30; 5,21-43; 7,24-30; 10,1-12; 12,38-44; 14,3-9; 15,40-41.47; 16,1ss. y paralelos).

Al acoger a los pobres y marginados, al sentarse con ellos a la mesa, Jesús está anticipando el destino final de la humanidad, según el plan o propuesta de Dios: ese Reinado de Dios sobre toda la familia humana, en fraternidad, paz y alegría eternas, que se simboliza en el «Banquete del Reino». Ya ahora, en su «hoy» y en la «era escatológica» que su Espíritu inaugura (Hch 2,1ss) es posible

---

<sup>51</sup> El tema lo traté algo más ampliamente en la obra citada en nota 4 y publicada ya en la revista ITER, 29 (2002) en las páginas 123-155, con el título “*La práctica de la misericordia de Jesús*”.

comer juntos, como hermanos, todos los hombres. Superando todas las barreras y muros que los hombres construimos, sobre todo las pretendidamente sagradas: los «impuros», los enfermos, los «pecadores», los publicanos, «las mujeres y niños» (que sí se cuentan) pueden y deben compartir la Mesa del Señor.

Se ha llegado a decir que a Jesús “lo mataron por la manera como comía”, por las personas con las que compartía su palabra, su pan, su tiempo y su especial preocupación. Por eso, a la hora de despedirse de la vida, que entregaba antes que se la arrebataran, el gesto simbólico elegido fue una cena, con pan y vino, en espera del banquete del Reino en que volvería a beber, ya sin angustias, la copa de vino compartida; y el Señor que se aparece a los discípulos miedosos, comparte con ellos la comida, el pescado y el pan, hasta que comprenden que está en medio de ellos, cuando el pan se comparte con los hermanos

Jesús cerró el ciclo de su vida pública con una última Cena, en espera del Banquete definitivo en el Reino del Padre; y luego el Resucitado se hará presente en comidas en común de los discípulos, que son ya, de algún modo ese banquete de fiesta, que anticipa sacramentalmente el *Banquete del Reino* en plenitud. En la última cena Jesús se despide de los suyos, que lo están ya traicionando y lo van a negar y abandonar, y ofrece su vida por ellos y por todos (también traidores y negadores). Jesús actúa en ella no sólo como el anfitrión, sino también el sirvo que les sirve a la mesa incluso a los que le van a traicionar y abandonar. Así invierte las discriminaciones sociales y las jerarquías opresoras (Lc 22,24-27 y Jn 12,4-15).

En las comidas postpascuales con los discípulos el *Resucitado* vuelve a compartir el pan y la palabra con los cobardes y traidores, tardos de corazón e incrédulos, otorgándoles su acogida, su perdón incondicional, su amistad y su tarea: en una palabra, *su Espíritu*, el del Esposo Resucitado, que enriquece con sus dones a la Esposa eclesial. Con la fuerza de ese Espíritu, los discípulos de Jesús crearán el hombre nuevo que supera el afán de dominio y se pone a servir (Mc 10,41-45) y es capaz de de dejarlo todo y dárselo a los pobres para seguirlo (Mc 10,21ss y paralelos). Por eso también

Se ha afirmado también que «*la esencia del cristianismo es comer juntos*» (Mussner), dada la práctica de Jesús y la de las comunidades cristianas que surgen tras su Pascua por todo el área mediterránea. Si los cristianos somos los seguidores de la práctica de Jesús, no cabe duda que un signo necesario de ese seguimiento real es el servicio a los pobres, el compartir la mesa del pan y la palabra con los excluidos y marginados de la sociedad. Porque son los pobres y oprimidos de ayer y de hoy los destinatarios privilegiados de la voluntad liberadora

de Dios y de la Buena Nueva del Reino que Jesús anuncia y trae ya a la historia. Ser cristiano hoy es continuar creativamente esa praxis de Jesús en las actuales circunstancias históricas.

#### 4. *El banquete escatológico, símbolo del reino definitivo*

En varias fiestas judías se celebraba con un banquete de comunión el recuerdo de las acciones liberadoras de Dios, sea el éxodo de Egipto, el don de la Ley y también las cosechas anuales. En esas liturgias Israel no sólo recuerda el pasado, sino que lo agradece como realidad siempre actual y hasta como anticipo de una plenitud futura de paz universal. Se apunta aquí a la utopía del Reino de Dios como Banquete escatológico de que hablan varios textos proféticos de carácter apocalíptico. A veces tiene la figura de victoria de Israel sobre los pueblos enemigos; pero en otras se trata de un banquete abierto a todos los pueblos.

Algunos ven esto ya en la promesa de que la bendición a Abrahán se extenderá a todos los pueblos (Gn 12,3, citado por el Sir 44,21 y en Hch 3,25 y Ga 3,8). A esa idea puede aludir también Jesús en el dicho de Mt 8,11-12 y Lc 13,28-29. Pero en este pasaje aparece una segunda y más universal apertura: la del Banquete escatológico del Reino de Dios para todos anunciado también en imágenes proféticas como la de Is 25, 6-9: *“El Señor de los ejércitos prepara para todos los pueblos en este monte un festin de manjares succulentos, un banquete de vinos de solera, manjares exquisitos, buenos vinos... Aniquilará la muerte para siempre y enjugará el Señor Dios las lágrimas de todos los rostros... Nos alegramos y celebramos su salvación”*.

Además hay que citar los textos proféticos que apuntan a esa utopía de justicia y paz que abarca a toda la humanidad. Se trata de Is 2,2-4; Mq 4,1-4; 56,7; Jr 31,9-14; Sof 3,9; Za 2,15; 9,9s; 14,10. En los labios de Jesús aparece varias veces esa imagen del Banquete del Reino de Dios, tanto en dichos apocalípticos y parábolas, como en ocasiones de vital importancia en su vida y en revelaciones del Resucitado (Mt 8,11-12; 22,2-10; Lc 13,25-29; 14,15-24; 22,29s; Ap 3,20s; 22,1s.14.17). Pero sobre todo nos narra que Jesús, *«sabiendo que había llegado su hora...y que volvía al Padre»* (Jn 13, 1.3) celebró una Última Cena con sus discípulos, en espera de beber más vino *“hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios”* (Mc 14 25) , *“ hasta que lo beba con vosotros en el Reino de mi Padre (Mt 26,29) o “hasta que llegue el Reino de Dios” (Lc 22,18)*. Realizó unos gestos significativos y tuvo unas palabras de

despedida, recomendándoles que los repitieran como «memorial» suyo en futuras comidas comunitarias; ahí nacen nuestras eucaristías.

Cabe preguntarse por qué Jesús cerró su vida activa con ese gesto simbólico y nos los mandó repetir en su recuerdo. Las respuestas han sido ya y seguirán siendo muchas y muy ricas teológicamente. Pero aquí vamos a tratar de verlo desde la perspectiva del tema de los bienes mesiánicos. Y así, un primer punto de respuesta es que Jesús habló sobre del Reino de Dios y una de las metáforas predilectas de Jesús para hablar del Reino e invitar al mismo es la de un “banquete”, como hemos reiterado. .

Se podrá decir con San Pablo que el Reino de Dios “no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo”; pero eso no quita nada al valor simbólico recalado por Jesús. Pareciera que Jesús nos quiere remitir perpetuamente a ese sueño ideal del AT, que tanto disgusta a los “pseudoespirituales”, a los que avergüenza esas continuas peticiones de los bienes más elementales en boca de los pobres orantes de los Salmos y otros textos bíblicos. Jesús nos puso, como primera petición de tejas abajo la del “pan diario”; eso sí, “nuestro”, común, compartido, como lo es el Padre de todos. Hay que tener bien presente el hambre multiseccular de millones de seres humanos (que, por cierto, sigue ahí y tal vez se ha aumentado y tomado conciencia de ella como nunca en nuestros propios días de la abundancia y despilfarro) para captar un mínimo de su alcance simbólico.

La liturgia romana nos hacía rezar una oración, que más bien parecía propia de canónigo satisfecho, o cualquier ricachón y señora muy espiritual con todas sus necesidades cubiertas. Pedíamos al Señor que nos ayudara a “*terrena despiciere et amare coelestia*”; y precisamente en vísperas de celebrar la Encarnación de Dios en nuestra historia humana<sup>52</sup>. Menos mal que, en uno de los pocos casos en que ha cambiado algo el lenguaje litúrgico medieval, la nueva versión postconciliar se ha suavizado en “sopesar los bienes terrenales, amando intensamente los del cielo”, o incluso con una mejor matización: “amar las cosas terrenas, sin descuidar las eternas”. Como dice J. Comblin: ““El riesgo del cristianismo no es ningún tipo de materialismo, sino el espiritualismo. Es hacer del cristianismo...una especie de salida de este mundo material”<sup>53</sup>, el de la

---

<sup>52</sup> Oración final del segundo Domingo y de los martes y viernes del tiempo de Adviento.

<sup>53</sup> Comblin, José.- *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus*. Paulus, São Paulo, 2004, p.175

creación y de la historia de salvación. Por eso se quiere olvidar o despreciar al AT, encerrado casi todo en este mundo, en esta vida. La Encarnación y vida entera de Jesús no tienen ningún sentido, si este mundo y esta vida no están llenos de sentido, de apertura a la trascendencia, a la Gracia de Dios y la respuesta de este "oyente de la Palabra" que es el ser humano.

Entre los valores simbólicos del "Banquete del Reino" está, en primer lugar lo que implica sobre el disfrute del mundo como parte de los valores destinados a permanecer eternamente en la humanidad resucitada. Pero, más al fondo aún, la idea de un compartir festivo y lleno de abundancia y alegría sin fin, sin opresores ni oprimidos, sin carencias ni miedos, en paz y concordia total, más allá de todas las marginaciones de la historia. No cabe duda que la metáfora del Banquete supone la realización de la justicia y paz escatológicas. Por eso se trata ante todo de su realización definitiva y la alegría perpetua prometida como término; pero sus inicios y su desarrollo deben iniciarse en cada etapa de la historia y en cada sociedad que se haga más humana.

El Dios creador de la persona humana, no lo ha destinado a ser un triste ser indigente y necesitado de la mendicidad generosa de Dios, sino que lo ha constituido capaz de colaborar con esa creación dominada por el hombre, y capaz de satisfacerle no sólo sus necesidades elementales, sino incluso de sus fantasías y posibilidades más ricas y abiertas al futuro. Por eso, la Constitución "*Gaudium el Spes*" del Vaticano II dice que el hombre volverá a reencontrar, ya purificadas, todas las "obras" humanas que hayan ido realmente en esa línea positiva de conocimiento y control de la realidad (tanto en el campo del saber científico técnico, como en el dominio y transformación responsable de la realidad para hacerla cada vez más casa del hombre o un "mundo" realmente controlado por el hombre, pero a favor de toda vida humana.

Jesús de Nazaret nos enseñó a dejar de lado las ilusiones infantiles de un "paraíso en la tierra" o de una omnipotencia proyectada en Dios, que suprimirían nuestra libertad y olvidarían nuestra responsabilidad histórica. Pero nunca quiso acabar con las mejores utopías de los profetas, referentes ad un mundo de justicia y paz universales. Aunque no sea posible la "tierra sin males" ni la sociedad perfecta o el Reino de Dios en plenitud en esta historia, la actitud cristiana a favor de los pobres y las víctimas de la historia trata de que se acerque ya ese Reino de Dios en signos concretos que lo anticipan. Se trata de aceptar las limitaciones de la vida, y sobre todo de ser capaces de renunciar a ciertas satisfacciones y deseos a favor de una vida compartida y solidaria. En esta comunidad de vida fraterna está cercana la realización posible del Reino en la

historia, en espera de la plenitud escatológica que será la coronación de esa vida llena de amor y de sentido, que el poder de Dios es capaz de hacer eternamente estable y feliz.

### III. El rentismo que posibilita el petróleo.

Esta tercera parte se concentrará prácticamente en la era petrolera que estamos viviendo y que no deja de ser bien reciente en nuestra historia y en el panorama mundial. Por tratarse de un campo ajeno a mi especialidad, donde contamos por otro lado con muy buenas autoridades en la materia, voy a tratar este apartado de la renta petrolera de Venezuela con la voz autorizada de dichas personas. Me baso sobre todo en unas pocas obras recientes de síntesis expositiva y de análisis económico y político de la realidad venezolana. Pero antes apuntaré algunos datos curiosos de la etapa inicial del descubrimiento y conquista de América, que pueden servir de telón de fondo a algunas actitudes actuales frente al "oro negro", causante de nuestro actual desarrollo y de nuestros principales conflictos y quebraderos de cabeza.

En la etapa de la conquista de América, eufemísticamente llamada encuentro de dos mundos, los mitos ancestrales de la humanidad, transmitidos de siglo en siglo y "bautizados" de mesianismo en la Edad Media (baste pensar en Joaquín de Fiore y tantos milenarismos históricos), florecieron de manera especial<sup>54</sup>. En su primer viaje Colón lleva en su cabeza el mito bíblico del oro de Ofir, mezclado con el sueño del no menos mítico Cipango (Jepen Kuo o "pais del sol naciente" según llamaban los chinos al Japón), como isla del oro. Nos dice que en su diario que "Nuestro Señor le avía de mostrar dónde nasce el oro" (17 de diciembre) y lo ve confirmado al perder la nao capitana en la isla La Española el 25 de ese mes, oyendo Cipango en el nombre indígena Cibao, ya que Marco Polo había pintado el palacio real de Cipango todo el recubierto de oro fino.

El escudo de armas que dieron los reyes a Colón en 1493 tiene un cuarto bajo derecho con "islas doradas en ondas de mar". Y ya por el año 1494 en Basilea se cantaba esta copla burlesca en el *Narresschiff* (Barco de los locos) de Sebastián Brandt: "También ha encontrado Portugal / y España más por todas partes / islas de oro y de gente desnuda"; y eso que Colón, en su Carta de 1493

---

<sup>54</sup> La obra más detallada que conozco es la de Gil, Juan.- *Mitos y utopías del Descubrimiento*. Alianza Universidad, 1989. Tomo I. Colón y su tiempo.

no habla de esa isla de oro. Cuando en el 1520 se publicó "L itinerario del isola de Yucatán" los alemanes tradujeron "Die shiffung mit dem Landt der gulden Insel" porque "satisfacían viejísimas aspiraciones del hombre, siempre deseosos de encontrar Paraísos terrenales"<sup>55</sup>.

Ese oro de Ofir serviría a los Reyes Católicos para reconquistar y reconstruir la Jerusalén ideal de varios textos veterotestamentarios (y hasta del Apocalipsis joánico). Pedro Mártir de Anglería alude a ello bien pronto y en 1518 Erasmo de Rotterdam ironiza sobre ello a un amigo que busca obispar en las Indias<sup>56</sup>. Unos años después Tomás Moro escribió la famosa *Utopia*, que Hernando Colón adquirió el año 1520 junto a libros de Erasmo y otros, aconsejado por su maestro Juan Vives. También el célebre obispo Juan de Zumárraga, amigo del P. Las Casas tenía un ejemplar, que unido al fervor milenarista de los franciscanos seguidores de Joaquín de Fiore, señaló caminos de esa nueva cristiandad en ese "Orbis Novus" como lo bautizó Anglería.<sup>57</sup> A Venezuela, como sabemos, la confundió también con el paraíso terrenal, dada la grandiosidad del río Orinoco (Yuyaparí) que debía ser uno de los cuatro ríos paradisiacos, y la llamó "Tierra de gracia"<sup>58</sup>.

Años después también Fray Bartolomé de Las Casas alude a esos mitos de islas de plata y oro con su hormigas o grifos defensores, etc. Pero le interesa más describir a los pobres indios Lucayos que "andaban todos desnudos como sus madres los habían parido, con tanto descuido y simplicidad... que parecía no haberse perdido o haberse restituido el estado de inocencia... No tenían armas algunas, si no eran unas azagayas...". Las Casas compara a estos sencillos lacayos con los míticos Seres de que habla Plinio y otros autores antiguos,

---

<sup>55</sup> La cita de la copla popular, que en alemán antiguo sonaba así, "Ouch hat man in Portigall / Und in Hyspanien uberall / Golt-insel funden und näket Lüt" la tomo junto con los demás datos están en la página 87 de la o.c. de Gil, Juan.- *Mitos y utopías del Descubrimiento*. Alianza Universidad, 1989.

<sup>56</sup> Bataillon, Marcel.- *Erasmo y España*, FCE, México, 1966, p.83

<sup>57</sup> *Ibidem*. Las referencias están página 100 y siguiente y en la página 816 y siguiente.

<sup>58</sup> Las Casas, Bartolomé de.- *Historia de las Indias*. FCE, México, 1952, Tomo II Lb. I, Cp. CXXXVII, p 31; o bien *Obras Completas*., Alianza Editorial, Madrid, 1994, a cargo del P. Isacio Pérez. Tomo 4, p 1066. Claro que parece que se lo puso a la que creía isla el nombre de isla de Gracia en homenaje a Graziosa Geraldini, madre de Antonio y Alexandro G, los cuales habían favorecido a Colón ante los Reyes en Granada (Nota 18 del P. Isacio Pérez al Cp 132, en la p. 1625).

diciendo de ellos que son “ quietísimos y mansísimos; huyen de la conversación de otras gentes inquietas...Entre ellos no hay mujer mala ni adúltera ni ladrón se lleva a juicio ni jamás se halló uno que matase a otro; viven castísimamente; no padecen malos tiempos, no pestilencia;...según las reglas de la justicia, cada es juez de sí mismo; viven mucho, y sin enfermedad pasan de esta vida”<sup>59</sup>.

La inflación provocaba por la afluencia del oro de América la conoce Las Casas, cuando escribe que al traer Vasco Núñez del Darién “hartas cargas de oro que bien creo que pesarian de 30 a 40.000 castellanos, los cuales por entonces valían y eran más que hoy 300.000; la infinidad de lo que después dio el Perú, fue la causa”. Luego habla de su salario de procurador de los indios, por 100 pesos de oro cada año, “que entonces no era poco, como no se hubiese descubierto el infierno del Perú, que con la multitud de quintales de oro ha empobrecido y destruido a España”<sup>60</sup>. Por otro lado, Fray Bartolomé señala muchas veces la codicia excesiva de conquistadores y encomenderos; baste un solo texto como botón de muestra: “Y no daba entonces a un rey tan poderoso toda una provincia que tenía diez mil vecinos cuanto es lo que agora contribuye un pueblo de quinientos a uno de los españoles que llaman comendero”<sup>61</sup>.

Hombres y mujeres desnudos, tierras llenas de oro por doquier y, a la vez, explotación cruel del hombre por el hombre, primero del indígena y luego del esclavo africano, conforman un anticipo bien simbólico de esta Venezuela actual, llena de reservas petroleras como pocos países del mundo y con índices de pobreza y desnutrición y enfermedades de pobres muy elevados. No es algo que haya comenzado sólo en los años del gobierno reciente, sino que lleva décadas y apunta a responsabilidades que impiden todo maniqueísmo en los juicios éticos y políticos. A esta situación reciente vamos a aplicarnos ahora, anotando muchas observaciones de especialistas en la materia y aprendiendo de ellos a ver mejor la realidad y a encontrar caminos de justicia mayor.

---

<sup>59</sup> Las Casas, Bartolomé de.- *Historia de las Indias*. Tomo I. FCE, México, 1951, Lb. I, Cp. CXXVIII, p 487s o bien *Obras Completas*., Tomo 4, p 1022s. La referencia a Ofir está en I Re 9, 26-28. Las otras citas están en el Cp. XL página 202-203 o bien en *Obras Completas*, Tomo 3, página 553-554.

<sup>60</sup> Las Casas, Bartolomé de.- *Historia de las Indias*. Tomo III. FCE, México, 1951, Lb. III, Cp. LI, p 10 o bien en *Obras Completas*, Tomo 5, p. 1973. Cp. XC, p 136; o bien en *Obras Completas*, Tomo 5, p. 2.135.

<sup>61</sup> Las Casas, Bartolomé de *Apologética Historia Sumaria*. Tomo II. Edición preparada por Edmundo O’Gorman, UNAM. México, 1967. La cita está en el Lb. III, Cp. , 2058, página 606.

\*\*\*\*\*

Tras siglos de ser una colonia secundaria, por carecer de las cantidades de oro y plata que eran lo más valorado y codiciado en Europa, la patria que hoy llamamos Venezuela formó una Capitanía general con una compañía comercial, La Guipuzcoana, que acaparaba el comercio legal y el contrabando de la zona. En esa época, lo más productivo era el cacao y el café, y eso es lo que promovían ciertos grupos hispanos o criollos, sobre todo de vascos, catalanes y canarios; mientras la nobleza mantuana vivía de rentas, de papeles, de cargos políticos, militares, eclesiásticos o administrativos, sin apenas valor productivo. Por otro lado, durante las luchas de independencia y formación de la república, “los caudillos encendían las masas campesinas con promesas mesiánicas que hacían soñar en un bienestar salido de las puntas de las lanzas o de las bocas de los fusiles y no de la empresa y del trabajo productivo, ni de la educación moderna”. Muy a pesar de la opinión de hombres como Juan Germán Roscio, quien afirmaba “que la riqueza de la nación no consistía en la cantidad de su oro y plata que tuviera, sino en la suma de la producción de sus gentes”<sup>62</sup>.

Tras eso vino la explotación petrolera, de parte de empresas extranjeras, que dejaba una renta para los gobernantes dictatoriales y sus cercanos. Con ella vino la mentalidad rentista, que consistiría en creer que “en sociedades con abundancia de recursos naturales de alto valor estratégico para el desarrollo mundial o de otros países, se abre la posibilidad de acceder al consumo desarrollado, sin el correspondiente desarrollo productivo, cultural e institucional”. Aunque con la llegada de la democracia mejora notablemente la distribución del ingreso petrolero “esta distorsión en la mentalidad y en la dinámica económica se vuelve duradera. Los políticos se apoyan en las promesas – y también algunas acciones exitosas en la generalización de los servicios públicos — de distribuir la riqueza que está en manos del Estado”<sup>63</sup>. Pero tras 60 años seguidos de crecimiento del PIB superior al 6% anual, y de ascenso social, el país entró en descenso hace 25 años y empezó a crecer la pobreza de manera sostenida y alarmante, con la consiguiente exclusión de cada vez más nacionales.

---

<sup>62</sup> Ugalde, Luis.- *Cultura y producción*. En la obra colectiva *Detrás de la pobreza. Percepciones, creencias, apreciaciones*, editado por la UCAB en el año 2004. Las citas están en las páginas 17 y 23.

<sup>63</sup> Ugalde, Luis, En la o.c. , páginas 14 y 24.

Para presentar una breve historia de la producción y la comercialización del petróleo basta con partir de los últimos 50 o 60 años, sobre todo con el ficty-ficty de Betancourt en 1948 y la subida del precio por la OPEP en 1973, pasando en 1974 a 10,53 \$ de los 3 o 4 dólares por barril que venía costando. La alegría duró poco. Ya no somos sino el 9º productor, frente a los primeros que son Rusia, EE.UU y Arabia Saudita con un 8%, mientras el resto anda por un 3% o menos. Entonces se empezó a buscar más en serio fuentes alternativas de energía, y aparecieron nuevos productores de petróleo. La subida del petróleo repercutió en la de los productos, en gran parte importados, de los países productores. Por eso, desde 1983 comenzó la devaluación progresiva del bolívar, que aún continúa, a pesar de la fijación oficial artificial. Además, los préstamos recibidos en la época de bonanza no se han podido pagar aún, y queda la impagable deuda externa.

Las guerras y sanciones internacionales a ciertos países ha traído una ventaja coyuntural en los últimos años, que desde el año 2000 no ha dejado de subir del 20 hasta más del 35 \$ por barril. La nacionalización significó un paso de mayoría de edad, para administrar esa riqueza que es el recurso nacional mayor, pero la tecnología y los mercados siguen en manos de los grandes consorcios internacionales o las transnacionales que son las 7 cabezas (Exxon, Shell, Texaco, Mobil, Standard Oil, Gulf, y Sun entre otras, como la actual PDVSA). Luego se hizo la privatización de PDVSA, que ha sido casi una vuelta atrás a las concesiones; y se han comprado refinerías a nivel mundial, para facilitar la comercialización. El paro del año 2002-2003, que todos nosotros casi acabamos de presenciar, causó una pérdida de personal técnico y gerencial y disminuyó la potencialidad y confiabilidad del petróleo venezolano<sup>64</sup>.

Es evidente la dependencia que la economía venezolana tiene en relación con el petróleo. Representa más del 75 % de la exportación nacional y sobre el 50% del ingreso fiscal. Además influye en el resto de la economía nacional, por los insumos que solicita a otras industrias, en herramientas, construcciones, y en los servicios de alimentación, transporte, limpieza, etc que necesita y utiliza. Y además, está el poder adquisitivo de los que trabajan en el campo petrolero, que son los de mayor capacidad y demanda del país. Con el desarrollo petrolero, muchas ciudades venezolanas han pasado de pueblos grandes a urbes modernas.

---

<sup>64</sup> Tomo la mayoría de estos datos de la obra del profesor Ortiz, Eduardo J.- *Análisis socio económico de Venezuela. Temas de formación sociopolítica*. Centro Gumilla-UCAB, 2004.

En materia de exportación, hasta los años 80, los petrodólares eran 95 de cada 100 \$ y aún ahora son 75% de las divisas. Esto refuerza el poder monopólico del Estado venezolano en el control de cambio.

La llegada del petróleo, que acabamos de presentar sumariamente en su fase reciente, supuso un cambio radical en la economía venezolana, que ha sido estudiado por muchos. Aquí nos vamos a fijar exclusivamente en los aspectos económicos, ayudados por la admirable maestría y precisión del profesor Asdrúbal Baptista. Ante todo nos explica el sentido exacto de renta petrolera, al decir que “una parte sustantiva del ingreso petrolero es una renta” pues supone una “remuneración a cuenta del uso o aprovechamiento de su propiedad”; y el propietario de ese subsuelo y de esa renta es el Estado venezolano<sup>65</sup>.

Gracias a esa renta, el venezolano podía recibir un dólar por 4,30 Bs aunque no era ese su valor real; sino que se trataba de “renta transferida por la vía de los precios y del mercado cambiario desde el Estado propietario hacia la colectividad”. Y eso afecta al punto más delicado de la estructura económica, como es la rentabilidad del capital. En ese sentido eso era distribución popular de la renta, del disfrute del ingreso petrolero; pero gracias a salarios que crecen más que la productividad real de los venezolanos. Otro medio de apropiarse parte de la renta petrolera es el número de empleos que ofrece el Estado, que en los últimos 50 años “excedió en un promedio de 56 % el tamaño que habría sido congruente con el nivel de desarrollo económico del país”<sup>66</sup>.

Por ese poder de la renta, su distribución será objeto de forcejeo entre las compañías productoras y el Estado propietario. Nos volvimos un Petroestado, que puede “gastar por encima de lo que cobra en tributos internos” ganando autonomía respecto a las fuerzas productivas del país”. Con ello contribuye a aliviar tensiones distributivas y puede “subsidiar simultáneamente la producción y el consumo”, conciliando los intereses de todas las partes. Cabe diferenciar periodos (1950-72 1973-84 y 1985-2003). En los últimos años hemos asistido a la lucha por el control de esa renta, en el dominio de Pdvsa. Porque ha caído el ingreso fiscal petrolero en 2/3, cayendo de 750 dólares por habitante en 1985 a 270 en la actualidad; y esto es 1/3 más bajo que el año 1950. Eso significa un

---

<sup>65</sup> Baptista, Asdrúbal.- *Justicia retributiva y renta del petróleo*. En la obra colectiva *¿Cabemos todos? Los desafíos de la inclusión. Informe del Capítulo Venezolano del Club de Roma*, compilado por María Ramírez Ribes, Caracas, 2004 . Las citas están en la página 249.

<sup>66</sup> Baptista, Asdrúbal.- En o.c., páginas 253 y 256.

“profundo debilitamiento del poder económico del Estado y de la economía en general y, en consecuencia, una violenta caída del ingreso de los habitantes del país”<sup>67</sup>.

El Estado ha tratado de reducir el gasto fiscal público, sobre todo en temas de infraestructura física, aumentando la recaudación fiscal no petrolera (con el buen trabajo del Seniat), que se ha duplicado en los últimos años y privatizando empresas públicas o abriéndolas a la inversión privada. Pero “la disminución de la disponibilidad de gasto y el aumento de la tributación interna le han quitado al Estado su capacidad de conciliar intereses complaciendo económicamente a todas las partes”. Esto ha provocado que afloren conflictos sociales que estaban latentes. Por otro lado, “se ha descapitalizado el sector petrolero a niveles tales que se imposibilite su recuperación por parte del Estado”, con lo que literalmente se ha comido la gallina de los huevos de oro. Pero “pareciera que ni el país nacional ni el país político han internalizado en toda su magnitud y consecuencias la caída de la renta petrolera”. La gente sigue percibiendo al Estado como todopoderoso en el ámbito económico y los que gobiernan “se perciben como dotados de un poder económico independiente de la dinámica nacional”<sup>68</sup>.

Hará falta que la recaudación fiscal no petrolera se incremente hasta el 50 % medido respecto al tamaño de la economía. En este punto, el subsidio a la gasolina es regresivo en términos de distribución del ingreso y muy cuantioso por donde quiera que se le mire. Habría que multiplicar su precio actual por 20 más o menos, de acuerdo con su costo de exportación. Y el poder del Estado en la conciliación de intereses se reduce ahora a su mediación política. Lo cual no es malo, sino la función normal de un Estado en un sistema democrático, sea de corte capitalista o de tipo socialdemócrata o socialista, siempre que no sea totalitarismo estalinista o cubano. Según el parecer de cierta parte de la oposición, éste es el camino que se estaría transitando ya. La mayoría popular, por su parte, piensa que ahora por fin se le está dando una participación más justa en los beneficios de la renta petrolera, que siempre se ha afirmado ser de todos.

Sin embargo, al menos en este lapso, la situación de pobreza mayoritaria no ha cambiado, o incluso ha aumentado. Por eso, la justa distribución de la riqueza o, dicho más crudamente, la eliminación o disminución de la pobreza en

---

<sup>67</sup> Espinasa, Ramón.- *Auge y declinación del ingreso fiscal petrolero 1950-2003: consecuencias para el desempeño económico del Estado*. En la o.c., página 259 y 266

<sup>68</sup> Espinasa, Ramón.- En la o.c., página 267.

nuestra patria sigue siendo la tarea pendiente fundamental. Si los conocimientos científicos sobre el mundo petrolero se han desarrollado mucho en los últimos lustros, y los avances tecnológicos se han dado incluso en nuestra propia industria, no ha ocurrido lo mismo con los aspectos de economía política y sobre todo de justicia social para con las mayorías populares, a las que sólo han llegado algunas de las ventajas producidas a costa de esos inmensos ingresos aportados por la industria petrolera. A este tema, que es central desde nuestra perspectiva de significado y uso humano de los bienes creados, dedicamos las últimas líneas.

Según Luis Pedro España, coordinador del “Proyecto de estudio sobre la Pobreza en Venezuela”, la causa fundamental de la situación de pobreza en Venezuela sería esa mentalidad de tipo fatalista y para nada de tipo productivo, que exige la sociedad moderna desarrollada. Los factores que influyen en esta mentalidad, tanto en las clases populares como en las medias y hasta las altas, son, por este orden, la familia, la escuela, las asociaciones y el tipo de religión y no precisamente el mundo del trabajo. Si la familia fuera el principal agente de socialización, sería una mala noticia, pues “sólo el hijo de familias moderna sería moderno”, tendrían esa mentalidad productiva. Pero en la educación se puede influir decisivamente. No sólo se prepara la persona para el complejo mundo laboral moderno, sino que se transforman “las actitudes de los venezolanos hacia la modernidad”. Y eso “es indispensable para que el crecimiento económico pueda sostenerse en el tiempo”<sup>69</sup>. Esta explicación cultural no convence a otros intelectuales, porque parece olvidar que la causa principal está en la injusta distribución de la renta petrolera durante décadas.

Como escribía recientemente Ramón Piñango, ciertos intelectuales “han caído en la trampa de atribuir buena parte de los males del país a la cultura del venezolano”<sup>70</sup>. No cabe culpar a la mayoría popular de esa mentalidad, ni despreciar su modo de ver los problemas y las posibles soluciones. Es claro que esto vale también de toda pretensión gubernamental o partidista de poseer la única verdadera clave de interpretación de la realidad y de los caminos de integración democrática, para construir ese país donde de veras quepamos todos. Por otro lado, en la idea de forjar “un hombre nuevo” con todas las virtudes

---

<sup>69</sup> España, Luis Pedro.- *La cultura y las causas de la pobreza en Venezuela*. En la obra colectiva *Detrás de la pobreza. Percepciones, creencias, apreciaciones*, editado por la UCAB en el año 2004. Las citas están en las páginas 53 y 57.

<sup>70</sup> Piñango, Ramón.- *El peligroso culturalismo de los intelectuales*. En el diario El Nacional, página 8 del cuerpo A del día 7 de abril del 2005.

propias de la ideología correspondiente por medio de la educación convergen todas las dictaduras de izquierda o de derecha. Sin embargo, también L.P. España piensa que la mayor cuota de responsabilidad será de élites o grupos de personas que dirigen, conforman, diseñan y construyen instituciones sociales en el país. “Hace falta que las elites amplias y democráticas contribuyan a la creación de las instituciones, reglas e incentivos que procuren la masificación de las actitudes productivas que requerimos para salir de la pobreza”<sup>71</sup>. Porque la tragedia está en que esa mentalidad falta, no ya en los sectores pobres, sino en las mismas elites; pero no deja de acentuar casi exclusivamente el aspecto cultural.

Frente a la mera explicación de tipo culturalista, R. Piñango piensa más bien que si durante años se ha dado un proceso de exclusión de la mayoría del pueblo, la responsabilidad está sobre todo en los incluidos, los que han gozado de un nivel de vida superior sin preocuparse gran cosa de esa mayoría empobrecida. Pues la brecha económica y cultural se debe a que “la distribución del ingreso ha estado excesivamente sesgada a favor de una pequeñísima proporción de la población”. Y no habrá salida si esta minoría privilegiada no reconoce su responsabilidad en esa exclusión mayoritaria y no busca de veras la integración social. Para ello “es imprescindible recordar que lo que integra una nación es, ante todo, una idea compartida de lo que como colectivo se quiere y puede ser. Para que una idea sea compartida es indispensable que haya respeto por los sectores distintos al propio”<sup>72</sup>. Hace falta que esa minoría de incluidos, y sobre todo esas elites que pretenden dirigir el país, demuestre verdadero compromiso con la construcción de un futuro mejor para todos. Habrá que cambiar esa matriz cultural común a ricos y pobres venezolanos; pero sobre todo habrá que cambiar esa injusta distribución de la renta petrolera.

Se dice que somos un país rico, pero en realidad, no es la sociedad la que es rica, sino el Estado, y más precisamente el gobierno de turno, bajo la forma de poder ejecutivo y sus burocracias. Si durante años esto dio lugar al “sistema populista de conciliación de intereses” como lo llamó el profesor Juan Carlos Rey en 1989, esto se vino abajo desde 1985 con la crisis petrolera y ver que el

---

<sup>71</sup> España, Luis Pedro.- *La cultura y las causas de la pobreza en Venezuela*. En la obra citada *Detrás de la pobreza. Percepciones, creencias, apreciaciones*, página 59.

<sup>72</sup> Piñango, Ramón.- *La responsabilidad de los incluidos*. En la citada obra colectiva *¿Cabemos todos? Los desafíos de la inclusión. Informe del Capítulo Venezolano del Club de Roma*, compilado por María Ramírez Ribes, Caracas, 2004. Las citas se hallan en las páginas 51 y 52.

sistema ya no funcionaba. Frente a la autonomía que trae consigo la modernización, aquí fue dependiente de la renta petrolera. Esto no sólo afectó a la distribución económica, sino que influyó también en la regulación del mundo político. Porque en nuestra democracia no se resuelven “los disensos y las demandas de los actores políticos por medio de un juego de acuerdos y de compromisos, sino que son resueltos por la participación en la renta... lo importante es quién maneja la distribución de la renta y, por ende, la resolución de los conflictos. De esta manera el Ejecutivo cobra una preeminencia desproporcionada frente al resto de los aparatos del Estado. El sistema populista de conciliación de intereses reemplaza la socialización democrática”<sup>73</sup>.

Otra vez pareciera que es un problema de élites, pues una élite es la que “produce ideas sobre la vida en sociedad y la organice con respecto a la conducción colectiva”. Por otro lado, “en el nuevo orden total de competitividad, ningún gobierno puede manejar todas las tareas sociales y económicas que el gobierno venezolano ha tomado, aun si eso es lo que algunos venezolanos han llegado a esperar”<sup>74</sup>. Esta idea de que unas élites humanas, constituidas en poder dominante de las mayorías populares ignorantes o incapaces, son las únicas capaces de dar soluciones adecuadas a los problemas de injusta distribución de los bienes económicos, es común a toda la modernidad que proviene de la ilustración, tanto si es de derechas como de izquierdas. Ha sido aceptada también por el pensamiento social cristiano, y la consiguiente doctrina social de la iglesia, si bien nunca deja de lado la participación de esos grupos populares.

Actualmente un buen número de personas en todo el mundo ha orientado su camino de solución a los problemas económicos y políticos del país por la toma de conciencia y la organización de los grupos populares como verdaderos sujetos de la transformación necesaria. En nuestra patria, un grupo destacado de esta toma de postura y acción mentalizadora y organizadora es el equipo que ha conformado por años el Centro Gumilla. El impulso mayor se dio en los años 70, con la llamada Teología de la Liberación y todo el empuje pastoral que dio lugar a su mismo surgimiento. La Iglesia latinoamericana califica la situación continental como de “violencia institucionalizada” y la condena moralmente como “pecado estructural”. Efectivamente, el sistema de mercado neoliberal,

---

<sup>73</sup> En la obra colectiva *Detrás de la pobreza. Percepciones, creencias, apreciaciones*, editado por la UCAB en el año 2004. Las citas están en las páginas 184 y luego 186, citando al profesor Hurtado.

<sup>74</sup> En la o.c., página 190, citando a Fairbanks y Lindsay, en un estudio de 1997.

tal como está funcionando ahora es el mayor generador de miseria de tres cuartas partes de la humanidad; ya que apenas un 20 % de la población posee el 82 % de las riquezas, mientras que el 20 % más pobre apenas logra sobrevivir con menos del 2 % de los recursos naturales. Por eso mismo la Iglesia ha tratado de favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear sus propias organizaciones de base<sup>75</sup>. En esta línea se ha movido también una parte de nuestra iglesia venezolana, especialmente de la vida consagrada.

Porque también el orden social vigente en los últimos años de Venezuela se debe calificar como injusto, pues el capitalismo rentista favorecía al capital privado y perpetuaba el subdesarrollo, excluyendo a las grandes mayorías de los beneficios de la renta petrolera, y manteniendo un. Esta renta petrolera fue la que permitió en cierta medida paliar los efectos perversos de la creciente brecha social, con el populismo clientelista de los sucesivos gobiernos. Frente a esto, se propone educar al pueblo para que desarrolle sus propias capacidades, y tome sus decisiones tanto en el orden económico como sociopolítico. No se trata de crear vanguardias partidistas esclarecidas, sino lograr un diálogo y acuerdo entre los propios grupos populares con sus diversos intereses.

Según la orientación que propone la revista SIC, órgano público del Centro Gumilla, la justicia social puede alcanzarse “como un proceso de liberación desde el sistema vigente, consistente en una serie de transformaciones que se deben producir al interior del sistema mismo para dar lugar a la configuración de una nueva figura histórica”<sup>76</sup>. Se trata de profundizar la democracia y no debilitarla más con propuestas como la de un “neoliberalismo salvaje” ni con autoritarismos militares sin transparencia económica y sustituyendo un populismo por otro. Frente a ello se busca la transformación de las estructuras establecidas alrededor de la renta petrolera para que esta pueda “garantizar la posibilidad de los pobres a convertirse en productores y beneficiarios de la riqueza social”, desarrollando sus capacidades económicas.

Simultáneamente se debe profundizar la democracia, para superar la injusticia radical que se ha dado en la privatización de la renta petrolera de

---

<sup>75</sup> El documento eclesiástico más influyente en este sentido ha sido sin duda el de la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Medellín, 1968. CELAM, Bogotá, 1968.

<sup>76</sup> Virtuoso, José.- *Justicia social en Venezuela. La preocupación social de la Compañía de Jesús en Venezuela 1968-1992*. Centro Gumilla, Compañía de Jesús y UCAB, 2004, página 446.

forma impositiva, e incluir a los pobres y sus organizaciones como sujeto político y no como mera masa clientelar de cualquier tipo de populismo. “El fortalecimiento de la democracia, entonces, se concibe como el ámbito más adecuado para dar lugar a un nuevo pacto social que incorpore a los pobres como sujeto que exige justicia, la garantiza y la recibe como beneficio. De esta forma será posible hacer frente a la voluntad injusta que pretende excluirlos radicalmente en el nuevo ciclo histórico adveniente”<sup>77</sup>. La tarea cristiana será colaborar con el pueblo en la potenciación de ese sujeto popular capaz de vivir estos valores de justicia en libertad, que sin duda son próximos al proyecto de Jesús. No bastan las condiciones sociales, por muy necesarias que sean; sino que hará siempre falta el compromiso de las personas, que en lenguaje cristiano exige conversión y seguimiento de Jesús.

El P. Pedro Trigo, en el capítulo final de un librito bien reciente, que titula *Vuelta a la gran disciplina*, propone que esa disciplina es la que tiene cada uno que imponerse a sí mismo, para no quedar descartado en la lucha por la vida. La propuesta es “pasar del servicio propio al servicio común”, renunciando a la despiadada competencia que nos propone el sistema capitalista y reconociendo que “la mayoría tiene que renunciar a sueños de ascenso rápido”<sup>78</sup>. Reiteradamente el P. Jon Sobrino nos recuerda la propuesta de su correligionario, el mártir P. Ignacio Ellacuría, sobre “la civilización de la pobreza”<sup>79</sup>, en vistas de que la de la riqueza, tal como se propone y busca en el primer mundo, es imposible prácticamente e inhumana éticamente. Va contra las posibilidades reales del mundo y contra el sentido más básico de la dignidad humana, que no puede prescindir de ver el rostro del “otro”, ante el cual soy de veras persona humana.

Para poder servir a los otros hay que capacitarse en todos los sentidos posibles, cada cual según sus capacidades: sin caer en la colectivización que olvida a la persona, y la propiedad individualista que desconoce que la persona se realiza en relaciones constituyentes. Nada de buscar sólo el propio provecho, sino aceptar la propuesta de Jesús de “buscar el Reino de Dios, que significa desarrollarnos al máximo, pero en orden al servicio mutuo”, como señala en varias de parábolas. El autor sin embargo se pregunta y nos pregunta “¿Tenemos

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, páginas 457 y 460.

<sup>78</sup> Trigo, Pedro.- *La cultura del barrio*. Editado por la UCAB y el Centro Gumilla, 2004. Las citas están en las páginas 209.

<sup>79</sup> Sobrino, Jon.- Una reciente apelación a esa civilización de la pobreza la acaba de hacer el autor en la revista *CONCILIUM*, 308. *Otro mundo es posible*, Madrid, 2004. En el artículo final, que titula *Epílogo. Revertir la historia*, páginas 145-122.

la mentalidad de Jesús o la del orden establecido?"<sup>80</sup>. Este orden establecido sólo busca el propio provecho. La mentalidad de Jesús es la del servicio mutuo, con atención privilegiada a los más necesitados. Si son importantes las directrices veterotestamentarias sobre el trabajo responsable sobre los bienes creados, entendidos como don de Dios a toda la humanidad, para nosotros cristianos son más decisivas aún las pautas cristianas de su utilización a favor de toda la comunidad social, con atención privilegiada a los pobres y débiles del propio entorno y de toda la familia humana.

---

<sup>80</sup> Trigo, Pedro.- *La cultura del barrio*, página 211.

## INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

### 1. JUSTIFICACIÓN

*La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72)*

### 2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

### 3. FORMACIÓN BÁSICA: cuatro semestres.

#### Programa del curso

<p>1° Semestre: Revelación y Fe – 3 uc Introducción a la Antropología Filosófica – 3 uc</p> <p>2° Semestre: Biblia y Jesucristo – 3 uc La personalidad – 3 uc</p>	<p>3° Semestre: Iglesia y Sacramentos – 6 uc Experiencia Religiosa – 2 uc</p> <p>4° Semestre: Moral Cristiana – 3 uc El grupo social – 3 uc</p>
---	---

#### SEMINARIOS OPCIONALES (UNO POR SEMESTRE): 2 uc

1. *Introducción general a los estudios a distancia (obligatorio)*
2. *Concilio Plenario de Venezuela*
3. *El Directorio General para la Catequesis*
4. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*
5. *La iniciación cristiana de adultos*

### 4. ESPECIALIZACIÓN: dos semestres

- 4.1. *Doctrina Social de la Iglesia y testimonio: 2 semestres*
- 4.2. *Catequistas de adultos*

### 5. TITULACIÓN

Diploma en Formación básica pastoral.

### 6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

### 7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (martes a viernes de 9 am a 1 pm)  
Correo electrónico: [cediter@ucab.edu.ve](mailto:cediter@ucab.edu.ve)  
Dirección: 3° avenida con 6° transversal – Altamira – Caracas

# JESUCRISTO, EL HIJO DEL HOMBRE: LA ALTERNATIVA HUMANA DE DIOS A LA HISTORIA

P. Francisco Javier Leandro, sj.\*

## Abstract

*What could the eschatological dimension of Jesus Christ say to us as a society? The parousia and the universal judgment are bonded to the Christological title "the Son of Man". Jesus certainly identifies himself as the Son of Man; the question is to determine what was understood by it. According to historical investigation, Jesus is simply the Son of Man who will appear with the divine glory and who will sit at the right hand of God to administer justice and inaugurate the new lordship. However, just these elements don't make justice to a complex reality of the Son of Man which the Gospels present. Jesus as Son of Man is in the first place a person profoundly human who humanizes. He is one who absolutely rejects power as a means of realization and is a victim of it himself. His resurrection and manifestation at the right hand of God supposes the acknowledgement of the divine as a way of becoming a person that Jesus represents. A mode is converted in this manner as a model. A model which has to enter into history and is the criteria for judgment. From the perspective of Daniel 7, Jesus as the Son of Man represents the alternative of God in an inhuman history. He is our model to construct the society that we want.*

*Key words:* eschatology, parousia, judgment, glory, the Son of Man.

---

\* P. Francisco Javier Leandro, hizo estudios de filosofía en la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas y de teología en la Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen en Frankfurt del Meno. Es licenciado en Sagradas Escrituras por el Pontificio Instituto Biblico de Roma.

## **1. Introducción**

“Cristo viene” es el slogan de muchas iglesias libres que vemos con frecuencia escrito en calcomanías y vallas publicitarias. La frase “Cristo viene” hace referencia tanto a la segunda venida de Jesucristo con la que se supone el final de la historia como al juicio universal relacionado con ella. El Credo de la Iglesia católica asume también estos elementos escatológicos cuando afirma que Jesucristo “de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos”. Parusía y juicio final como parte de la dimensión escatológica de Jesucristo son elementos fundamentales que deben ser tenidos en cuenta en estas jornadas de reflexión sobre cristología y sociedad.

¿Qué nos pueden decir hoy estos datos de nuestra fe a nosotros como sociedad? ¿Son la segunda venida de Jesucristo y el juicio universal a ella vinculado motivos de alarma constante, de tensión y de miedo o representan más bien una Buena Noticia?

## **2. “El Hijo del hombre”: título escatológico de Jesús en los evangelios**

La segunda venida de Jesucristo y el juicio universal a él encomendado son elementos que, en los evangelios, aparecen estrechamente vinculados al título “el Hijo del hombre”. Jesucristo como el Hijo del hombre es a quien “verán llegar en una nube, con gran poder y majestad” (Mc 13, 26); es quien “se sentará en su trono de gloria” y ante quien “comparecerán todas las naciones” (Mt 25, 32). Puesto que una interpretación adecuada del sentido y función de estos elementos escatológicos de nuestra fe depende en gran medida de la comprensión de este título cristológico en los evangelios, ofreceremos en esta ocasión algunos elementos que ayuden a tal comprensión. En primer lugar, abordaremos tanto la cuestión de la problemática histórica relacionada con el título “el Hijo del hombre” como la interpretación de este título que ofrece la perspectiva histórica. En segundo lugar, señalaremos los límites que encontramos a dicha interpretación histórica y justificaremos nuestra propia perspectiva de interpretación. Finalmente, esbozaremos los rasgos principales de Jesucristo como el Hijo del hombre desde lo que pudiéramos denominar un enfoque canónico. Aunque el título “el Hijo del hombre” aparece tanto en los evangelios sinópticos como en el Evangelio de San Juan y su completa comprensión amerita tomar en cuenta los cuatro evangelios, por razones de espacio nos hemos limitado a la consideración del título sólo desde la perspectiva de los evangelios sinópticos.

### 3. El título “el Hijo del hombre” y su problemática histórica

El título “el Hijo del hombre” tiene especial importancia en la cristología no sólo por su vinculación con la dimensión escatológica de Jesucristo, sino porque, por una parte, en los evangelios sinópticos, constituye el único título con el que Jesús hace referencia a sí mismo<sup>1</sup> y, por la otra, en el Evangelio de San Juan, representa el título con el que Jesús alude preferentemente a su persona<sup>2</sup>. El título aparece 69 veces en los evangelios sinópticos y 13 veces en el Evangelio de Juan y en todos los casos el título aparece en boca de Jesús como un enunciado sobre su persona. Desde esta evidencia, se explica el hecho de que la ciencia haya dedicado tantas energías en determinar, por una parte, si fue la Iglesia primitiva la que colocó el título “el Hijo del hombre” en labios de Jesús o si el Jesús histórico realmente se señaló a sí mismo como el Hijo del hombre y, por otra parte, en tratar de comprender qué pudo haber comprendido Jesús de sí mismo cuando se designó como el Hijo del hombre.

Como han reconocido varios autores, la cuestión de si el Jesús histórico se definió a sí mismo como el Hijo del hombre ha sido muy debatida y tal debate lamentablemente no ha llevado a ningún consenso<sup>3</sup>. En el debate hay muchas cuestiones en discusión. Desde nuestra perspectiva, la dificultad mayor en admitir la posibilidad de que Jesús se haya entendido como el Hijo del hombre estriba en la dificultad de asumir en términos históricos el hecho de que el Jesús histórico se haya concebido como un futuro juez universal cuando en su vida terrena no se presentaba realmente con esa función<sup>4</sup>. A pesar de esta aparente dificultad, hay una serie de elementos que evidencian la posibilidad de que el Jesús histórico se haya señalado a sí mismo como el Hijo del hombre. Veamos estos elementos en detalle.

---

<sup>1</sup> Sólo una vez en Mc 13, 32 Jesús se designa como “el Hijo (de Dios)” y puede ser considerado una adición. La misma situación parece ser la de Mc 9, 41 y Mt 23, 10 en donde aparece el título de Mesías en labios de Jesús. Cfr. J. Jeremias: *Teología del Nuevo Testamento* (vol. I) (Salamanca 1985) 300-301.

<sup>2</sup> En el Evangelio de San Juan, Jesús se designa varias veces como el “Hijo de Dios”. Véase 5, 25; 10, 36; 11, 4; 17, 1; 3, 16; 3, 18.

<sup>3</sup> Algunas posiciones se pueden apreciar en G. Theissen - A. Merz: *El Jesús histórico* (Salamanca 1999) 599-600.

<sup>4</sup> Esta parece ser, por ejemplo, la dificultad que orienta fundamentalmente la investigación de Bultmann y que le lleva a negar la posibilidad que el Jesús histórico se haya designado como el Hijo del hombre. Cfr. C. Duquoc: *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazareth, el Mesías* (Salamanca 1974) 157-161.

En primer lugar, tenemos el hecho mismo -ya señalado- de que los dichos "el Hijo del hombre" aparecen siempre en boca de Jesús como enunciados acerca de su persona<sup>5</sup>. Si hubieran sido los evangelistas los autores de estos dichos, entonces ¿cómo explicar que lo emplearan únicamente cuando Jesús hacía referencia a sí mismo? Por otra parte, se ha demostrado que algunos dichos "el Hijo del hombre" fueron efectivamente introducidos en algunos textos por los mismos evangelistas<sup>6</sup>, sin embargo, curiosamente estos dichos nunca constituyen enunciados de los narradores de los evangelios, ni tampoco fueron puestos en boca de otro personaje distinto de Jesús. Si la comunidad primitiva acrecienta el número de dichos "el Hijo del hombre", pero limitando al mismo tiempo su uso a las palabras de Jesús, ¿no representa este hecho una evidencia sobre la intención de los evangelistas de respetar las *ipssisima verba Iesu*? Como afirma J. Jeremías, "el título estuvo enraizado desde un principio en la tradición de las palabras de Jesús; con ello llegó a ser sacrosanto, nadie se habría atrevido a eliminarlo"<sup>7</sup>.

En segundo lugar, el título "el Hijo del hombre" en labios del Jesús terreno no tiene mucho sentido en griego e incluso podría resultar problemático: en tal título el lector griego podría entender una designación de origen que de alguna manera podría poner en cuestión el origen divino de Jesús. La formulación griega *ho huios tou anthropou*, en su doble determinación, que corresponde a la forma definida o indefinida aramea *bar nasha'*, puede indicar al lector griego que Jesús se define como "el hijo" de un hombre determinado o, en general, como un ser humano, contrapuesto tal vez con su ser "Hijo de Dios". La mejor traducción al griego del *bar nasha'* arameo o del *ben 'adam* hebreo sería la forma *ho anthropos*, "el hombre", traducción que elimina la ambigüedad de origen que produce la fórmula *ho huios tou anthropou*. Justamente esta es la traducción que Pablo emplea en este caso. Como ha demostrado J. Jeremías, Pablo conocía el título "el Hijo del hombre", pero nunca lo empleó para evitar, en el ambiente de lengua griega, que los griegos de nacimiento entendieran erróneamente el título como una designación de origen. "Así se deduce, por un lado de 1 Co 15, 27; Flp 3, 21; Ef 1, 22, donde Pablo interpreta mesiánicamente el Salmo 8, el salmo del Hijo del hombre. Y se deduce también, por otro lado, del hecho de que Pablo designe a Cristo como *anthropos* en 1 Co 15, 21 y como *ho anthropos* en

---

<sup>5</sup>Prescindiendo de las palabras de Jesús, el dicho "el hijo del hombre" no aparece en el Nuevo Testamento más que en tres citas del Antiguo Testamento (Ap 1, 13; 14, 14; Heb 2, 6) y en boca de Esteban (Hech 7, 56).

<sup>6</sup>Cfr. J. Jeremías, op. cit., 305.

<sup>7</sup>Ibidem, 310.

Rom 5, 15: denominaciones que se explican difícilmente si no es por su derivación de *bar 'anasha'*<sup>8</sup>. En síntesis, si la forma aramea *bar nasa'* fue traducida literalmente al griego, a pesar de prestarse a confusión, entonces ello responde probablemente a la necesidad de respetar las palabras originales de Jesús.

Finalmente, hay que aducir también el hecho de que el título no aparezca en ninguna fórmula paleocristiana de confesión de fe. "El Hijo del hombre" nunca es empleado ni como título, ni como atributo ni como predicado y, sin embargo, nadie se atrevió a eliminarlo de los evangelios. Hecho que podría responder a la realidad de que el título estaba enraizado desde un principio en la tradición de las palabras de Jesús<sup>9</sup>.

Ahora bien, el hecho de que se deban atribuir los dichos "el Hijo del hombre" al Jesús histórico no implica dar por descontado que todos los dichos hayan sido pronunciados realmente por Jesús. Como ya lo hemos mencionado, se ha demostrado el carácter secundario de algunos dichos "el Hijo del hombre"; dichos que, según los investigadores, fueron añadidos a los textos donde -como veremos a continuación- originalmente sólo había expresiones equivalentes. En este sentido, se le plantea a la investigación histórica la cuestión de cuáles dichos se pueden considerar como efectivamente originales para poder determinar qué entendió Jesús de sí mismo cuando se designó como el Hijo del hombre.

En su intento de dar con los dichos "el Hijo del hombre" originales de Jesús, la investigación histórica ha focalizado su atención principalmente sobre los dichos que aparecen en los evangelios sinópticos. En estos evangelios los dichos se pueden clasificar en tres grupos. El primero de ellos está compuesto por los dichos "el Hijo del hombre" que aluden al Jesús terreno. El segundo grupo de dichos está relacionado con los anuncios de la pasión, muerte y resurrección de Jesús; y, el tercer grupo de dichos está vinculado a los textos escatológicos.

La investigación histórica se ha servido, en primer lugar, de la historia de la tradición para determinar el carácter secundario de una buena parte de los dichos "el Hijo del hombre". El análisis de la historia de la tradición parte del hecho de que muchos textos donde aparece la expresión "el Hijo del hombre" tienen una versión paralela en la que dicha expresión no se verifica; en su lugar aparece sólo una expresión equivalente como "yo" o "mío". En estos casos de

---

<sup>8</sup> Ibidem, 308.

<sup>9</sup> Ibidem, 309.

versiones competitivas, el análisis de la historia permite concluir que en los textos en los que aparece la expresión “el Hijo del hombre” dicha expresión fue añadida a las palabras de Jesús, ya que es más lógico pensar que los autores de los evangelios agregaron la expresión a unos textos que originalmente no la contenían, en lugar de eliminarlos de donde sí se encontraban. La posible eliminación de los dichos “el Hijo del hombre” de textos en donde originalmente estaban no sería coherente con el presupuesto ya aceptado de que los dichos en cuestión corresponden a los *ipsissima verba Iesu*. La conclusión de la investigación histórica, en este sentido, es coherente con su presupuesto. Los dichos considerados de esta manera como secundarios están relacionados con el Jesús terreno y sobre todo con sus anuncios sobre su pasión, muerte y resurrección<sup>10</sup>.

La investigación histórica se ha valido también del análisis filológico para examinar la originalidad de otra parte del conjunto de los dichos “el Hijo del hombre” en los evangelios sinópticos. Según este análisis, en un gran número de dichos relacionados con el Jesús terreno, la expresión “el Hijo del hombre” sólo traduciría la expresión aramea *bar nasha'* y, en este sentido, Jesús se estaría refiriendo a sí mismo simplemente como “el hombre”. Los dichos en cuestión sólo representarían una circunlocución del “yo” sin ningún significado particular. La primitiva tradición cristiana sería la responsable de leer un título donde el *bar nasha'* arameo original tenía una significación ordinaria<sup>11</sup>. En sentido estricto, el análisis filológico no niega la originalidad de estos dichos del Jesús terreno, sino que niega que sean un título, es decir, que tengan relevancia para dar cuenta de la autoconciencia de Jesús como el Hijo del hombre. Jesús, en estos casos, no estaría dando cuenta de su identidad, sino sólo refiriéndose a sí mismo con una expresión típica aramea.

El resto de los dichos “el Hijo del hombre” que no son descartados como secundarios por la historia de la tradición y que no son considerados por el análisis filológico como irrelevantes para la determinación de la autoconciencia de Jesús representaría el conjunto de dichos originales de Jesús con los que efectivamente el Jesús histórico se designó a sí mismo. En este grupo, todos estos dichos están relacionados con el Jesús postterreno. Según ellos, Jesús se debió concebir a sí mismo como el Hijo del hombre escatológico que, como un rayo que cae repentinamente del cielo sereno (Mt 24, 27 par. Lc 17, 24), como

---

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem*, 304-306.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem*, 302-304.

algo no esperado por nadie (Mt 24, 37. 39 par. Lc 17, 26; y además sin paralelos, 17, 30) aparecerá envuelto en nubes, circuncidado por coros angélicos, con gloria divina (Mc 13, 26) y se sentará en el trono, a la derecha de Dios (Lc 22, 69). Enviará sus ángeles para congregar de los cuatro vientos a sus elegidos (Mc 13, 27). Administrará justicia (Lc 21, 36; también Lc 22, 69), teniendo como jueces adjuntos a los doce representantes del pueblo de las doce tribus (Mt 19, 28 par. Lc 22, 30). La manifestación del Hijo del hombre introduce el comienzo de los “días del Hijo del hombre” (Lc 17, 22) en los que ejerce su señorío. Como soberano universal, él es cabeza y representante del nuevo pueblo de Dios<sup>12</sup>.

Para la investigación histórica, esta imagen del Hijo del hombre con la que el Jesús histórico se habría identificado tiene plenamente sentido porque se puede justificar en términos históricos. Jesús se habría inspirado en una tradición sobre el Hijo del hombre vigente en su época; tradición de la que la misma investigación histórica pretende dar cuenta. Esta tradición tendría que ver con la imagen de un Hijo del hombre como figura apocalíptica individual de salvación que está relacionada ciertamente con la visión del capítulo séptimo de Daniel pero que sería incluso anterior a al libro de Daniel<sup>13</sup> y que sólo emerge de forma clara en escritos apócrifos como el Libro etiópico de Henoc y el IV Libro de Esdras<sup>14</sup>.

¿Se concibió Jesús realmente como este Hijo del hombre escatológico? Como hemos visto, la investigación histórica responde afirmativamente a esta pregunta. Sin embargo, no termina de resolver la tensión existente entre esta imagen escatológica de Jesús y la imagen del Jesús terreno que se mostró de

<sup>12</sup> Cfr. *Ibidem*, 316-320.

<sup>13</sup> Cfr. R. H. Fuller: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Madrid 1979) 44. Sin embargo, como reconoce R. Trevijano, no hay prueba de la existencia de la tradición del Hijo del hombre como figura apocalíptica individual anterior al Libro de Daniel (cfr. *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1996) 339). Véase también H. Balz – G. Schneider: *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Vol. II) (Salamanca 1996) 1844.

<sup>14</sup> Es realmente difícil de explicar cómo ha sido el proceso que ha llevado la tradición desde la figura colectiva de “como un hijo de hombre” de Dn 7, 18. 22 a la figura individual del Hijo del hombre que aparece en el Henoc etiópico y en el IV Libro de Esdras. Algunos autores sostienen que es improbable que Jesús haya recurrido directamente a la profecía de Daniel. Cfr. R. Schnackenburg: *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios* (Barcelona 1998) 91.

forma distinta. El Jesús terreno no tuvo la apariencia de juez del mundo, ni la de salvador supracelestial, sino la de un hombre. En esta perspectiva, tiene sentido la pregunta de si son realmente irreconciliables estas imágenes del Jesús terreno con la de Jesús el Hijo del hombre posterreno. En nuestra opinión, la distancia que se puede apreciar entre ambas imágenes tiene que ver con la perspectiva de la investigación histórica y sus presupuestos; cuestiones que criticaremos en algunos aspectos.

En primer lugar, no se justifica del todo la consideración, por parte de la investigación histórica, de los dichos “el Hijo del hombre” relacionados con el Jesús terreno como irrelevantes para la autoconciencia de Jesús. En consonancia con R. H. Fuller, nos parece que “la dificultad real de estas sentencias es la imposibilidad de explicarlas dentro de los esquemas de la apocalíptica judía, donde el Hijo del hombre es un personaje trascendente que vendrá sobre las nubes del cielo”<sup>15</sup>. No se puede negar que Jesús hizo referencia a sí mismo como *bar nasha*’ terreno. Recordemos que la historia de la tradición no logró demostrar el carácter secundario de los dichos “el Hijo del hombre” relacionados con el Jesús terreno y que el análisis filológico sólo demostró que estos dichos podrían haber tenido el sentido genérico de “el hombre” o “un hombre” como modo de Jesús de hacer referencia a sí mismo. En esta perspectiva, sólo la comunidad primitiva los habría traducido “erróneamente” como títulos. La investigación histórica no niega –insistimos– que Jesús haya pronunciado la frase aramea *bar nasha*’ traducida al griego como *ho huios tou anthropou*. Sobre esta postura habría que hacer notar lo siguiente. En primer lugar, el uso del *bar nasha*’ como modo de referirse a sí mismo tiene muy poco apoyo fuera del Nuevo Testamento en textos arameos<sup>16</sup>, lo que hace pensar que su uso por parte de Jesús tuvo un sentido particular. En segundo lugar, de acuerdo con los mismos argumentos con los que se demostró la posibilidad de que Jesús se designara a sí mismo como el Hijo del hombre sería más razonable pensar que los dichos “el Hijo del hombre” del Jesús terreno tienen un significado particular. Si los evangelistas tradujeron la expresión aramea *bar nasha*’ al griego como *ho huios tou anthropou*, así con la doble determinación y a pesar de ser una expresión confusa en griego, entonces ¿no es esto una señal de que Jesús efectivamente empleó la frase con un sentido particular y no simplemente como circunlocución para decir “yo”, sentido que, por otra parte, sólo podría ser conservado traduciendo la expresión en forma de título? ¿Por qué los evangelistas no tradujeron el *bar nasha*’ como

<sup>15</sup> R. H. Fuller, op. cit., 137.

<sup>16</sup> Cfr. R. Trevijano, op. cit., 353.

*ho ánthropos*? Probablemente porque esta expresión no daba con el sentido exacto de las palabras de Jesús<sup>17</sup>. En definitiva, sería más racional pensar la frase efectivamente fue pronunciada por Jesús y con un sentido particular que probablemente sólo fue comprendido del todo después de la resurrección.

En segundo lugar, nos parece también que la investigación histórica, al suponer correctamente que Jesús tuvo que tomar el título de una tradición vigente en su época, interpreta a Jesús sólo desde esa supuesta tradición y excluye a priori la posibilidad de que Jesús haya podido retomar elementos de dicha tradición y los haya aplicado a sí mismo reelaborándolos creativamente. A Jesús como el Hijo del Hombre se le termina interpretando más desde el Henoc etiópico o desde el IV Libro de Esdras que desde los evangelios mismos. En relación a esta tendencia de la investigación histórica de entender a Jesús como el Hijo del hombre sólo desde las fuentes de la apocalíptica judía, conviene hacer algunas observaciones. En primer lugar, como lo hemos ya mencionado, no hay prueba de la existencia de una tradición del Hijo del hombre como figura escatológica individual de salvación ni anterior a Daniel ni posterior al mismo hasta la aparición de las "Semejanzas" del Libro etiópico de Henoc (37-71) y el IV Libro de Esdras. En este sentido, parece razonable pensar que Jesús se haya inspirado en el mismo texto canónico de Daniel y que lo haya hecho de forma creativa. Incluso en el caso de que haya existido una tradición del Hijo del hombre como figura escatológica individual de salvación en el tiempo de Jesús, no se puede negar la posibilidad de que Jesús la haya apropiado con sus propias particularidades como ciertamente lo hicieron el Henoc etiópico y el IV Libro de Esdras cuyas imágenes del Hijo del hombre difieren de un libro al otro. En segundo lugar, no se entiende cómo se le da tanta importancia a textos apócrifos que fueron normativos sólo en grupos muy reducidos de judíos y que además son posteriores al Nuevo Testamento<sup>18</sup>. En este sentido, parece más razonable entender a Jesús como el Hijo del hombre desde la información que los mismos evangelios nos ofrecen a la luz del texto canónico de Dn 7 al que ciertamente tuvo acceso Jesús.

---

<sup>17</sup> Cfr. C. Duquoc: op. cit., 163.

<sup>18</sup> Las "Semejanzas" del Libro etiópico de Henoc (37-71), que son las que hacen referencia a la figura del Hijo del hombre no aparecen en Qumrán, en donde al contrario sí se testimonian el resto de las secciones de la obra. Esto hace pensar que las Sentencias son de época posneotestamentaria. Cfr. M. Karrer: *Jesucristo en el Nuevo Testamento* (Salamanca 2002) 426. Por su parte, el Libro IV de Esdras procede de finales del siglo I d. C. Cfr. G. Theissen - A. Merz: op. cit., 595.

Teniendo en cuenta estas observaciones sobre el procedimiento de la investigación histórica y sus resultados: un distanciamiento entre la imagen del Jesús terreno de los evangelios y la del Jesús posterreno interpretado desde fuentes fundamentalmente apócrifas, nos parece que la mejor alternativa para entender a Jesús como el Hijo del hombre es según la manera que nos lo presentan los mismos evangelios. En contraposición con el enfoque histórico, llamamos “enfoque canónico” a este modo de apreciar los datos tal y como son presentados por los mismos evangelistas. Estamos convencidos de que su modo de presentar la realidad de Jesús como el Hijo del hombre.

Y para los evangelistas, en primer lugar, el Jesús terreno se designó como el Hijo del hombre terreno. Jesús, al designarse el Hijo del hombre terreno, no lo hacía como un modo de hacer referencia a su persona, sino que estaba identificándose con un título concreto. Un título al que probablemente le estaba dando nuevo contenido al aplicarlo a su situación terrena. La posibilidad de un “Hijo del hombre terreno” se puede apreciar en el hecho de que los evangelistas hayan traducido al griego la forma aramea *bar nasha*, con la que el Jesús histórico probablemente se autodesignó, como *ho huios tou anthropou*, con su doble determinación.

En segundo lugar, para los evangelistas, Jesús es el Hijo del hombre que padece, es asesinado y resucitado. Aunque la gran mayoría de dichos “el Hijo del hombre” relacionados con los anuncios de la pasión, muerte y resurrección de Jesús fueron añadidos por los evangelistas a las palabras de Jesús, no cabe duda de que comprendieron que la figura del Hijo del hombre que representaba Jesús no se podía entender sin esta dimensión de la pasión, muerte y resurrección.

Y en tercer lugar, para los evangelistas, Jesús, el Hijo del hombre terreno, es el mismo Jesús, el Hijo del hombre posterreno. Este segundo, descrito en términos escatológicos propios de la tradición del Hijo del hombre del Libro de Daniel, no se puede entender sin el primero. Es más: el primero es clave para entender el segundo puesto que aparece primero en la secuencia narrativa de los evangelios. A esta realidad responde el hecho de que los evangelistas hayan aumentado el número de dichos “el Hijo del hombre” relacionados con el Jesús terreno especialmente aquéllos vinculados a los anuncios de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, como ya hemos dicho. Como dice C. Duquoc, “Jesús le da una historia a la figura apocalíptica: ésta no tomará un rostro humano más que cuando tenga lugar el cumplimiento de la gloria de su carrera terrena (...) el Hijo del hombre no es nada antes de su acción terrena; todo su sentido consiste

en realizar lo que ha llevado a cabo históricamente. El Hijo del hombre es una forma vacía si separamos su estatuto escatológico de su historia real”<sup>19</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es esa imagen de Jesús, el Hijo del hombre, que evidencian los evangelios en su forma actual? A continuación haremos un recorrido por algunos textos que contienen la expresión “el Hijo del hombre” para esbozar brevemente los rasgos principales de la imagen de Jesús como el Hijo del hombre.

#### 4. El Hijo del hombre presentado por los evangelios sinópticos

Como ya hemos indicado, los dichos “el Hijo del hombre” de los evangelios sinópticos suelen ser divididos en tres grupos: los dichos de la vida terrena de Jesús, los dichos de la vida terrena particularmente relacionados con los anuncios de su pasión, muerte y resurrección y los dichos relacionados con el Jesús posterreno. Emplearemos este mismo esquema para esbozar los rasgos principales de Jesús como el Hijo del hombre de los evangelios sinópticos<sup>20</sup>.

##### 4.1 *Jesús como el Hijo del hombre terreno. El énfasis en lo humano que humaniza*

El primer rasgo que se puede destacar de Jesús el Hijo del hombre terreno tiene que ver con la apariencia misma de Jesús. Jesús como el Hijo del hombre se muestra fundamentalmente como una persona normal. En Mt 11, 17 Jesús aparece como el Hijo del hombre que “come y bebe”, rasgos de un estilo de vida que se contraponen al modo de vida más ascético que representa la figura de Juan Bautista. Justamente este modo de ser de Jesús es lo que da pie a ser catalogado por algunos de su generación como “un comilón y un borracho, amigo de recaudadores y pecadores”. Jesús no es pues un ser de apariencia particular, vinculada con el ámbito de lo sagrado que lo distinga de la gente normal o lo ponga en situación de privilegio con relación a los demás. Jesús se presenta como alguien que usa y disfruta de manera normal de los bienes de la creación. Este modo de relacionarse con las cosas es precisamente lo que le permite

<sup>19</sup> C. Duquoc, op. cit., 174.

<sup>20</sup> Gran parte de los comentarios a los textos están tomados o inspirados en la obra de J. Mateos – F. Camacho: *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana* (Córdoba 1995).

acercarse a los “recaudadores y pecadores”, los destinatarios principales de su misión. Su modo de ser lo lleva a incluir a todos y no a discriminar o excluir a otros.

Este rasgo de Jesús de ser una persona normal se combina con el de la renuncia a la estabilidad y seguridad. “Las zorras tienen madriguera y los pájaros nido, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza” (Mt 8, 20). Lo propio del Hijo del hombre es la itinerancia, como signo de renuncia a toda estabilidad y seguridad. La frase en el Evangelio de Mateo tiene lugar justamente cuando Jesús quiere pasar a la otra orilla del lago, es decir, pasar de la parte judía a la parte pagana, del ámbito de la seguridad del propio pueblo y cultura al ámbito del “otro”.

Jesús el Hijo del hombre es también quien entiende su vida como servicio. “El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir” leemos en Mc 10, 45. La frase aparece como conclusión de un discurso que hace Jesús a sus discípulos después de que Santiago y Juan le pidieran sentarse a la derecha y a la izquierda de la “gloria” del Hijo del hombre. La frase de Jesús en este contexto quiere subrayar que la lógica del servicio se opone a la del poder. “Saben ustedes que, entre los paganos, los que son tenidos por jefes tienen sometidos a los súbditos y que los poderosos imponen su autoridad. No sea así entre ustedes, antes bien, quien de ustedes quiera ser grande que se haga el servidor de ustedes y quien quiera ser el primero que se haga el esclavo” (Mc 10, 42-44).

Estos rasgos del Hijo del hombre terreno ponen un énfasis claro en la igualdad que se opone a la desigualdad y a la exclusión de las personas, en la pobreza como renuncia a la propia seguridad, contraria al modo de vida que busca sólo el propio bien y seguridad incluso por encima de los demás, en el servicio como modo de vida que se opone al uso del poder y que lleva a que las personas sean esclavos unos de los otros.

La identidad de Jesús como el Hijo del hombre puesta de manifiesto en su modo de ser, es retomada por los evangelistas en algunos rasgos de su actividad. Ésta está relacionada con el hacer que los demás disfruten de la creación, con el hacer que vivan con libertad y con el hacer que la vida se convierta en servicio. Tres escenas ilustran esta realidad: la escena del parálítico, la de la arrancada de espigas y la de Zaqueo. En todas Jesús se designa como el Hijo del hombre.

Jesús se encuentra en Cafarnaún (Mc 2, 1-12), allí le presentan un parálítico, un hombre cuyo pasado y cuyos pecados se han convertido en obstáculo para caminar y, en este sentido, para conducir su propia vida. En esta escena Jesús aparece como el Hijo del hombre que tiene autoridad para perdonar

pecados, que cura del pasado y de los impedimentos que paralizan la vida plena.

Esta autoridad de Jesús también se pone de manifiesto para hacer que las personas sean libres. En los evangelios sinópticos, el problema de la libertad aparece relacionado especialmente con el de la obediencia al precepto del sábado. Jesús aparece como una persona libre en cuanto que antepone la persona y su bien por encima del precepto. En la escena de la arrancada de espigas por parte de los discípulos (Mc 2, 23-28), Jesús se presenta como el Hijo del hombre que es Señor también del sábado. Los discípulos tenían hambre y habían arrancado algunas espigas que encontraron por el camino. Ante la crítica de los fariseos por tal acción, contraria al precepto del sábado, Jesús recuerda el episodio del rey David y sus compañeros cuando estaban hambrientos: "Entró en casa de Dios (...) y comió los panes presentados, que pueden comer sólo los sacerdotes, y repartió entre sus compañeros". La necesidad de las personas y el bien están por encima de los preceptos. Los discípulos han actuado con libertad, libertad que han aprendido de su maestro que es Señor también del sábado.

La actividad del Hijo del hombre está también encaminada a hacer que los demás se conviertan en servidores de sus hermanos y no en sus dominadores y explotadores, como lo podemos ver en la escena de Zaqueo (Lc 9, 1-10).

A Zaqueo se le consideraba un pecador no sólo por su trabajo como jefe de los recaudadores de impuestos sino por su riqueza obtenida de forma fraudulenta. Su encuentro con Jesús, el Hijo del hombre, lo lleva a cambiar su vida. Su conversión se traduce en dar la mitad de los bienes a los pobres y en restituir cuatro veces la cantidad de dinero robado. Zaqueo pasa de ser explotador de los demás a ser su beneficiador.

El Hijo del hombre, finalmente, es quien no hace uso de poderes divinos para destruir a las personas. Esta vez Jesús se encuentra de camino a Jerusalén. Manda por delante unos mensajeros que entran a una aldea samaritana para preparar su llegada, pero éstos son rechazados por los samaritanos. Ante la petición de Juan y Santiago de que caiga un rayo del cielo que acabe con los samaritanos, Jesús los reprende recordándoles que el Hijo del hombre no vino a destruir vidas sino a salvarlas (Lc 9, 56a).

Jesús, el Hijo del hombre, aparece hasta ahora pues como un hombre normal, no con la apariencia de un ser especial, como un hombre pobre, no como una persona rica asegurada o que busca sólo su propia seguridad, y como un hombre de servicio, no como un poderoso que busca ser servido. Su actividad ayuda a llevar a las personas a su plenitud de vida, liberándolos del pasado

paralizador, dando la posibilidad de crecer en libertad y haciendo que las personas conviertan en servidores y no en explotadores de los hermanos. El Hijo del hombre, finalmente, no hace uso de poderes divinos para destruir vidas. Veamos ahora qué datos nos aportan los dichos relacionados los anuncios de la pasión, muerte y resurrección de Jesús a esta imagen del Hijo del hombre de los evangelios sinópticos.

#### *4.2 Jesús el Hijo del hombre ante su pasión, muerte y resurrección. El rechazo del poder como modo de realización humana*

En el primer anuncio de la pasión, el evangelista Marcos nos narra cómo Jesús comenzó a explicarles a sus discípulos que “el Hijo del hombre tenía que padecer mucho, ser reprobado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados, sufrir la muerte y al cabo de tres días resucitar” (Mc 8, 31). Esta realidad de la vida de Jesús en cuanto el Hijo del hombre es algo plenamente coherente con el modo de ser del Hijo del hombre apreciado en los textos aludidos hasta ahora.

Hay total coherencia entre el Hijo del hombre terreno y el Hijo del hombre que va a ser entregado en “poder de los pecadores” (Mc 14, 41). Éste no tiene la apariencia de ser que cause temor a los que buscan su muerte y de esta manera la evita. Jesús tampoco forma parte del grupo de poderosos que justamente son contrarios a él. El horizonte de muerte de Jesús, el Hijo del hombre, evidencia el modo humano de ser de Jesús.

El deseo de dar muerte a Jesús de las autoridades judías está vinculado a la actividad de Jesús descrita justamente en los textos en los que Jesús aparece con el título del Hijo del hombre. No es casualidad que la primera decisión de dar muerte a Jesús por parte de los fariseos y herodianos en el evangelio de Marcos tenga lugar después de la escena de la curación del hombre de la mano atrofiada (Mc 3, 1-6). La misma necesidad de dar muerte a Jesús aparece en los sinópticos inmediatamente después y en el mismo contexto de la escena de la arrancada de espigas por parte de los discípulos, a la que ya hemos aludido. Tanto en la escena de la curación del paralítico como en la escena de la arrancada de las espigas Jesús, como el Hijo del hombre, ha declarado su autoridad sobre el sábado; autoridad que ejerce cuando se trata de hacer el bien y salvar una vida, como queda claro especialmente en la segunda escena. Este Hijo del hombre se va haciendo cada vez más intolerable y peligroso para las autoridades judías que terminan decidiendo su muerte.

Probablemente la gran novedad que representan los textos relacionados con la pasión, muerte y resurrección de Jesús es que presentan al Hijo del hombre como alguien que rechaza el uso del poder para imponerse, dominar y tener éxito. Este rechazo del poder queda patente en los evangelios en la permanente elusión por parte de Jesús a ser identificado con el Mesías davídico poderoso y triunfante de las expectativas del pueblo. A la imagen de Mesías poderoso y triunfante contraponen Jesús un Hijo del hombre que debe padecer y morir.

En el relato de la confesión de Pedro se ve claramente como la posibilidad de fracaso no entra en la concepción mesiánica del apóstol. Ante la pregunta de Jesús “y ustedes, ¿quiénes dicen que soy yo?” Pedro responde: “Tú eres el Mesías”, por supuesto, el de las expectativas de la mayoría de los judíos. Por eso cuando Jesús comienza a explicarles que “el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser rechazado por los notables, los jefes de los sacerdotes y los maestros de la Ley, que iba a ser condenado a muerte...” (Mc 9, 31), entonces Pedro lo lleva aparte y comienza a increparlo (Mc 9, 33). La posibilidad de fracaso y de muerte del maestro no tienen sentido para el apóstol.

En la segunda predicción de la muerte de Jesús del Evangelio de Marcos, el evangelista simplemente indica que los discípulos “no entendían el asunto, pero no se atrevían a hacerle preguntas” (Mc 9, 32; cfr. Lc 9, 45). En el tercer anuncio referido por Marcos, esta incomprensión queda patente en la petición de los hijos de Zebedeo de sentarse uno a la derecha y otro a la izquierda de Jesús en su reino, un reino que ciertamente se imaginan en categorías propias del ejercicio del poder en todos los demás reinos de la tierra (Mc 10, 32-45).

Los textos que nos hablan del Hijo del hombre ante su pasión, muerte y resurrección finalmente destacan además la radicalidad del servicio como característica fundamental de la actividad del Hijo del hombre: “El Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos” son las palabras de Jesús en el contexto del tercer anuncio de su pasión muerte y resurrección (Mc 10, 45).

### 4.3 *Jesús el Hijo del hombre posterreno. Modelo de hombre*

Los textos en los que aparecía el título el Hijo del hombre relacionados con la pasión y muerte de Jesús ya abrían la perspectiva de triunfo del Hijo del hombre al mencionar su resurrección con el mismo carácter de necesidad de la pasión y la muerte. Así, lo humano que Jesús representa, desde la perspectiva de Dios, no estaba destinado al fracaso. Ahora la victoria del Hijo del hombre, del

mismo Hijo del hombre terreno que padeció y fue crucificado, es descrita por medio de los textos del Hijo del hombre posterreno; textos acuñados en un lenguaje e imágenes claramente apocalípticos.

Los textos relacionados con el Hijo del hombre posterreno destacan tres momentos de este Hijo del hombre: su manifestación a la derecha de Dios, su venida en la gloria del Padre y la realización del juicio universal.

Sin entrar a discutir el modo como tienen y tendrán lugar estos eventos, la manifestación a la derecha de Dios por parte del Hijo del hombre, su venida en la gloria del Padre y el juicio universal a él encomendado quieren también resaltar tres elementos de la identidad de Jesús como el Hijo del hombre.

Algunos textos del Hijo del hombre posterreno presentan a Jesús sentado o parado a la diestra de Dios como un hecho que se puede distinguir del de su venida. Esta situación no se presenta como algo futuro, sino como algo presente que se produce a continuación de su muerte y resurrección. Jesús, el Hijo del hombre, que anuncia que “desde ahora [lo] verán sentado a la derecha del Poder” (Mt 26, 64; Mc 14, 62) o quien Esteban ve “en pie a la derecha de Dios (Hech 7, 55-56). Estos textos en los que Jesús, el Hijo del hombre, aparece junto a Dios quieren subrayar, en primer lugar, la identidad entre el Jesús, el Hijo del hombre terreno y Jesús, el hijo del hombre glorificado. En Mt y en Mc la frase aparece en el contexto del juicio a Jesús, con lo cual queda claro que el Hijo del hombre juzgado y condenado posteriormente es el mismo Hijo del hombre visible a la derecha de Dios. No se trata de un ser divino de desconocida procedencia, sino del Jesús terreno que ha vivido su ser el Hijo del hombre de un modo particular. En el caso del libro de Hechos, Esteban contempla a Jesús, el Hijo del hombre, “de pie a la derecha de Dios” justamente después de un discurso en el que el protomártir recuerda a sus escuchas que ellos traicionaron y mataron al Justo. El libro de los Hechos de los Apóstoles establece un vínculo entre Jesús, el Hijo del hombre terreno, traicionado y asesinado, y Jesús, el Hijo del hombre posterreno, de pie en la gloria de Dios. En segundo lugar, estos textos quieren subrayar que Jesús, el Hijo del hombre terreno es quien ha triunfado. El estar a la derecha de Dios es símbolo de que Dios reconoce a Jesús como su enviado y confirma con válido lo que el Jesús el Jesús terreno ha significado. En este sentido, podemos afirmar que lo humano que el Hijo del hombre terreno representa es confirmado por Dios como lo humano por excelencia. En este sentido, es el modelo de lo humano. Esto se puede ver en el aspecto contemplativo que suponen los textos comentados. Los textos que describen la presencia del Hijo del hombre junto a la gloria de Dios insisten en el carácter visible de este

hecho: “y verán al Hijo del hombre...” (Mt 26, 64). Esteban también declara: “estoy viendo...” (Hech 7, 56). La victoria del Hijo del hombre terreno es algo visible en el Hijo del hombre posterreno. Esta visibilidad enfatiza el carácter modélico de lo humano que el Hijo del hombre representa. Lo humano de Jesús es arquetipo visible de humanidad.

Pero además, el Hijo del hombre es quien “va a venir entre las nubes (...) en compañía de los ángeles” (Mc 8, 38), es decir, es quien debe venir a la historia para reinar. El modelo de hombre que Jesús representa tiene que venir a la historia como una realidad que plantea un modo distinto las relaciones, el poder, el modo de vivir de los hombres. Las referencias al oscurecimiento del sol y de la luna, a la caída de las estrellas y al temblor de los ejércitos celestes (cfr. Mc 13, 24-25) se debe entender justamente como un cambio de época, una nueva época marcada por el reino del Hijo del hombre en los términos de su modo de ser humano. Una realidad que se produce en un tiempo no precisado porque en el tiempo presente sigue siendo apuesta. Por eso la insistencia de Jesús a estar vigilantes.

El Hijo del hombre posterreno es, finalmente, juez universal. Los textos relacionados con el juicio muestran que el criterio para el juicio es el Hijo del hombre mismo y el modo de ser hombre que se ha puesto de manifiesto en su vida terrena. Como dice J. Sobrino: “las funciones de juzgar y congregarse al pueblo de Israel, específicas del Hijo del hombre, no se encomiendan de parte de Dios arbitrariamente a un ser humano cualquiera, sino a aquel que es el verdadero ser humano. Éste es el que puede juzgar no arbitrariamente y desde fuera, sino desde lo verdaderamente humano<sup>21</sup>. En Mt 16, 27 Jesús dice que pagará a cada uno según su propia conducta. La frase aparece en el contexto del primer anuncio de la pasión, muerte y resurrección después del que Jesús exhorta a sus discípulos a negarse a sí mismos y a cargar con la propia cruz, es decir, a renunciar a las propias ambiciones de prestigio y poder y a asumir las consecuencias.

En el juicio a las naciones de Mt 25, 31-46, el criterio del juicio en la actividad a favor del hambriento, del sediento, del que está desnudo, del forastero con los que, además, Jesús se identifica. “Cuando lo hicieron a uno de estos mis hermanos menores a mí me lo hicieron”. Una actividad que fue propia del Hijo del hombre terreno.

---

<sup>21</sup> J. Sobrino: *Jesucristo liberador. Lectura histórico teológica de Jesús de Nazareth* (Madrid 1991) 257.

## **5. Jesús, el Hijo del hombre: la alternativa humana de Dios a la historia**

La imagen de Jesús como el Hijo del hombre que nos dio la perspectiva histórica como un Hijo del hombre puramente posterreno se fundamentaba en una tradición, nunca plenamente demostrada, de una figura del Hijo del hombre individual posiblemente anterior a la visión de Dn 7 y presente en algunos escritos apócrifos. El Hijo del hombre que Jesús representaría, desde esta perspectiva, tendría que ver sólo indirectamente con Dn 7 puesto en este texto aparece una figura colectiva que no corresponde con la individual de los evangelios. También el texto de Dn habla de una figura “como Hijo de hombre” que es traída a la presencia del anciano, mientras que, en el caso de Jesús, el Hijo del hombre es quien “viene” entre las nubes del cielo. La interpretación canónica del Hijo del hombre que hemos intentado esbozar nos permite captar una relación más estrecha entre el Hijo del hombre que Jesús representa en los evangelios y la visión de Daniel. El modelo de hombre que hemos visto, ahora leído desde la perspectiva de Dn 7, se puede entender como alternativa de Dios a la historia.

El Libro de Daniel en su capítulo séptimo nos relata la visión del profeta en la que éste ve salir del mar cuatro fieras: “La primera era como un león con alas de águila” (Dn 7, 4). La segunda fiera era “semejante a un oso, levantada de un costado, con tres costillas en las fauces, entre los dientes” (7, 5). La tercera era “como un leopardo con cuatro alas de ave a su dorso; la bestia tenía cuatro cabezas” (7, 6). La cuarta y última fiera era “terrible, espantosa, extraordinariamente fuerte, tenía enormes dientes de hierro; comía, trituraba y lo sobrante lo pisoteaba con sus patas. Era diferente a las bestia anteriores y tenía diez cuernos” (7, 7). Estas cuatro fieras representan cuatro reinos de la tierra (7, 17). La concepción de la historia de Daniel manifestada en su sueño es la de una historia salvaje, feroz, en la que los seres humanos se han impuesto por la fuerza de la violencia, del poder. Reinos, como el representado por la cuarta fiera, que devoran la tierra, la pulverizan (7, 23). Historia en la que reyes derriban a otros reyes (7, 24).

En la visión también aparece un anciano sentado en el trono. Un anciano de vestidura blanca como la nieve y cabellos puros como la lana (7, 9). Este anciano debe ser identificado con Dios, pero con un Dios en la imagen de sabio, de quien ha acumulado la experiencia de la vida, que se encuentra sentado y que tiene el poder para cambiar el curso de esta historia salvaje. Su poder que se manifiesta primeramente en la anulación del dominio de algunas fieras (7, 12) y en la destrucción de la cuarta fiera (7, 11).

En la visión de Daniel, aparece también una figura “como un hijo de hombre” que se acerca al anciano y es presentada ante él. A este “Hijo de hombre” se le da poder, honor y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas lo sirven. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás (7, 14b). La alternativa de Dios pues a los reinos feroces de la tierra es la de un ser con rostro humano, un “hijo de hombre” que no es bestia, ni que puede tener un reino como los simbolizados en las bestias. Esta figura “como un hijo de hombre” debe regir desde la perspectiva humana, que se opone al uso del poder que hace de la historia de los hombres una historia de fieras. Como hace notar J. M. González Ruiz, “la contraposición es clara: en toda la Biblia, el poder es considerado como una especie de ‘espacio demoníaco’; por eso los grandes imperios, las grandes potencias del mundo son simbolizadas como bestias feroces. Por el contrario, los que representan a Dios asumen un rostro humano”<sup>22</sup>.

Pues bien, aunque la visión de Daniel identifique este Hijo de hombre con los santos del Altísimo (7, 18), esta imagen de Hijo de hombre llega a cristalizar realmente y solamente en Jesús. Jesús representa un modelo de persona humana que se muestra como una alternativa a una historia marcada por el dominio feroz de las bestias, de un empleo del poder que no es humano y que no realiza al ser humano. El ser hombre de Jesús manifestado en su vida terrena es modelo de humanidad que humaniza la historia y su imagen escatológica representa la confirmación de que ese es el modelo que Dios quiere y de que es el que realmente puede triunfar.

En el contexto de esta semana teológica sobre cristología y sociedad, el tema del Hijo del hombre nos tiene que llevar a preguntarnos cuál es el modelo de persona que estamos realizando como sociedad, cuál es el que queremos realizar y cuáles son los modos de realizarlo. El éxito o fracaso constituirá nuestro propio juicio.

---

<sup>22</sup> J. M. González Ruiz: *Evangelio según Marcos* (Estella 1988) 43.

## **Bibliografía**

1. BALZ, H. – G. SCHNEIDER: *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Vol. II) (Salamanca 1996).
2. DUQUOC, C.: *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazareth, el Mesías* (Salamanca 1974).
3. FULLER, R. H.: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria* (Madrid 1979).
4. GONZÁLEZ RUIZ, J. M.: *Evangelio según Marcos* (Estella 1988).
5. JEREMIAS, J.: *Teología del Nuevo Testamento* (vol. I) (Salamanca 1985).
6. KARRER, M.: *Jesucristo en el Nuevo Testamento* (Salamanca 2002).
7. MATEOS, J.– F. CAMACHO: *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana* (Córdoba 1995).
8. SCHNACKENBURG, R.: *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro evangelios* (Barcelona 1998).
9. SOBRINO, J.: *Jesucristo liberador. Lectura histórico teológica de Jesús de Nazareth* (Madrid 1991).
10. THEISSEN, G. - A. MERZ: *El Jesús histórico* (Salamanca 1999).
11. TREVIJANO, R.: *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1996).

# LA RESURRECCIÓN DE JESÚS<sup>1</sup>

P. Dr. Pedro Trigo\*

## Abstract

*For the author of this paper the most important subject about the Resurrection of Jesus is its theological meaning: what really means that Jesus was resurrected by God; what is the contribution of the Resurrection of Jesus to the life of the disciples, to the victims of this earth and what does it say to those who produce more victims in our society; and finally, what it reveals of God himself. In order to understand this theological meaning we must first establish the event,*

---

\*El P. Pedro Trigo Durá es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa inserta e inculturada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosa publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo...

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido elaborado en dos fases. La primera, siguiendo a Sobrino, Kessler y Moltmann, que coinciden y se complementan y expresan adecuadamente mi fe en este misterio cristiano. La segunda responde a la incitación de las publicaciones de Torres Queiruga sobre este tema, que está bien expresada en la síntesis al final de *Repensar la resurrección* (Trotta, Madrid 2003), y también a lo que me ha dado que pensar una fecunda conversa con el hermano mayor Gustavo Baena en Bogotá.

*that is not historical, but it is real and radically affects history. We must determine concretely what really occurred. Such a study needs to understand the fundamental hermeneutic problem where the debate is centered at the moment. For the author the real problem lies among the concept of revelation.*

**Key words:** *Hermeneutics, Resurrection, Incarnation, epistemology, revelation, theological, Spirit, Body of Christ*

### I. Introducción

Veo dos problemas preocupantes en torno a este tema crucial. El primero es el desinterés de no pocos cristianos. No parece que el Crucificado resucitado sea el centro de la vida de las Iglesias. Parece que la propuesta de la institución eclesiástica se centra más bien en torno a ciertos aspectos de la moral, sobre todo la moral familiar, y al culto. A este respecto creo que la relevancia práctica del tema de la resurrección de Jesús es un síntoma fehaciente de la salud espiritual de una comunidad cristiana. Naturalmente que no me refiero a la tematización de la resurrección como una tesis de teología o de catequesis o de homilética sino a lo que Jesús vivo y actuante significa para las vidas de los cristianos. Cuando digo Jesús vivo, me refiero a Jesús de Nazaret, porque ésa fue la vida que Dios salvó y recreó con su misma consistencia y constituyó en arquetipo de humanidad.

Hoy se habla de contactos con Jesús, de experiencias; pero no aparece nada claro que se refieran a aquél que fue entregado a las autoridades romanas porque su vida resultó intolerable para las legítimas autoridades religiosas de la religión revelada<sup>2</sup>, y quien en efecto fue condenado por las autoridades políticas

---

<sup>2</sup> Brown reacciona en contra de la corriente estadounidense que trata de exculpar a las autoridades judías de la muerte de Jesús. Pero para precisar el alcance de su posición añade: "La imagen evangélica de Jesús permite suponer que él sería hallado culpable por cualquier mayoría religiosa timorata de cualquier tiempo y lugar. Es más que posible que si Jesús apareciera en nuestra época (con su reto expresado en términos de posturas religiosas actuales) y fuera arrestado y procesado de nuevo, la mayor parte de los que lo juzgaran culpable se verían a sí mismos como verdaderos cristianos y creerían estar rechazando a un impostor: alguien que pretendía ser Jesús pero que no encajaba en el concepto que ellos tenían de quién era Jesús y cómo debía actuar" (*La muerte del Mesías* I. EVD, Estella 2005, 481). A éste Jesús resucitó Dios, y no a cualquier imagen eclesiástica o piadosa.

por el peso político que iba cobrando su movimiento. A Jesús lo mataron por el éxito que tuvo y porque la dirección en la que enrumaba al pueblo no era aceptable ni para las autoridades religiosas ni para las políticas. Él murió remitiendo su vida a Dios, y Dios, en efecto, lo acogió y recreó con su misma prestancia y lo constituyó Señor de todo lo creado. Así pues, creer en el Crucificado resucitado no es otra cosa que seguirlo, seguir su causa con su Espíritu y aceptando la atracción de su humanidad infinita.

No veo nada claro que ésa sea la propuesta evangelizadora ni el quicio de la pastoral. Si la propuesta del Reino, del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, no es el centro de la Iglesia, el que en Jesús haya comenzado ya el Reino (eso significa la Resurrección) no significa la noticia más hermosa que compartimos, el vértice hacia el que se enfocan todos nuestros afanes, anhelos y esperanzas. Esta realidad es la que me ha movido a desarrollar este trabajo.

Pero también hay otro motivo. Es la propensión a negar en no pocos estudios modernos la fe tradicional en la resurrección o a explicarla de tal modo que a mí me parece que no es posible ver en ella la fe que ellos dicen compartir. Yo creo que ellos no pretenden ni engañarnos ni engañarse. Simplemente creen dar una explicación más acorde con el modo actual de ver la historia y más en general la realidad y en concreto la relación de Dios con nosotros. O yo no los entiendo o no estoy de acuerdo con ellos. Por eso me parece que puede ser provechoso un diálogo sincero en este punto crucial.

Desde estas dos preocupaciones, dividiremos nuestro estudio en tres partes. En la primera trataremos de responder a dos preguntas: la primera es desde qué perspectiva vital interesa que Dios haya resucitado a Jesús. La segunda es qué entendemos cuando decimos que Dios ha resucitado a Jesús. Ambas preguntas presuponen que la resurrección de Jesús es un acontecimiento que engendra historia y no meramente un caso especial de una ley general. Estas tres cuestiones son hermenéuticas. En la segunda parte nos preguntamos por lo histórico del acontecimiento de la resurrección de Jesús. En la tercera abordaremos el sentido teológico de este acontecimiento, es decir qué revela de Dios, de Jesús, de su Espíritu y de la salvación que la comunidad divina obra a través de Jesús de Nazaret.

## II. Hermenéutica de la resurrección<sup>3</sup>

*El tratamiento de la resurrección ha de referirse a Jesús de Nazaret*

Jon Sobrino publica su cristología en dos volúmenes: *Jesucristo Liberador*<sup>4</sup>, que concluye con la muerte de Jesús, y *La fe en Jesucristo*<sup>5</sup>. Dice que la razón de esa división es práctica: distribuir en dos volúmenes un material excesivamente largo. Pero además le parece que el que el primer tomo tenga un final tan abrupto “puede tener también sus ventajas”: “Ese Jesús (...) es liberación y buena noticia para los pobres y para todo aquel que quiera ser humano en este mundo./ La verificación divina de que esa vida es la vida verdadera es la resurrección, pero la verificación histórica de que la vida de Jesús es liberadora y buena noticia es -paradójicamente- la cruz. Por eso, no sólo a pesar de, sino también a través de la cruz, la vida de Jesús es hoy liberación y buena noticia” (343).

Sobrino no se plantea qué sentido habría tenido la vida de Jesús si hubiera concluido en el Calvario. Sólo insiste en que lo que Dios salva en la resurrección es esa vida de Jesús, o, a ese Jesús que se había consumado humanamente a

<sup>3</sup> MOLTMANN, *El camino de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1993, 311-334; MOINGT, *El hombre que venía de Dios* II. DDB, Bilbao 1995, 25-48, 54-60; SOBRINO, *La fe en Jesucristo*. Trotta, Madrid 1999, 33-85; KESSLER, *La resurrección de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1989, 11-85; LEON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*. Sígueme, Salamanca 1974, 261-331; FITZMYER, *Catecismo Cristológico. Respuestas del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1984, 81ss; KASPER, *Jesús El Cristo*. Sígueme, Salamanca 1979, 159-169; PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*. Sígueme, Salamanca 1974, 82-110, 132-142; LORENZEN, *Resurrección y discipulado*. Sal Terrae, Santander 1999, 23-154, 251-307; RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1982, 311-334; RAHNER-THÜSING, *Cristología, estudio teológico y exegético*. Cristiandad, Madrid 1975, 42-49; SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*. Cristiandad, Madrid 1981, 481-509, Cf. además 598-609, esp. 604-609; WILCKENS, *La resurrección de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1981, 93-133, 149-158; SOLAGES, *Cristo ha resucitado*. Herder, Barcelona 1979, 29-114; RAMSEY, *La resurrección de Cristo*. Mensajero, Bilbao 1971, 13-49, 145-165; MUSSNER, *La resurrección de Jesús*. Sal Terrae, Santander 1971, 27-56, 75-94, 127-177; MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret*. Herder, Barcelona 1974, 221-236; ALEGRE, *Un silencio elocuente o la paradoja del final de Marcos*. RLT 58 (en-ab 2003) 3-24; 59 (2003) 135-161; BIOD R., *Teología de la Resurrección como plenitud*, UCV-USR, Caracas, 1999.

<sup>4</sup> Trotta, Madrid 1991.

<sup>5</sup> Id 1999.

través de esa vida, y que su final (no querido ni por Dios ni por él, porque ellos no quieren ni el asesinato ni que se rechace su amistad) no fue sólo una consunción violenta sino más que eso una consumación superabundante, y que por eso la vida de Jesús no es buena nueva a pesar de su terrible final sino que, aunque parezca paradójico, ese final corona lo que tiene de evangelio. Estamos de acuerdo con este apunte: la vida de Jesús es hermosa por ser inconmensurablemente humana, con cruz y todo. Y por eso lo que Dios salva y eleva a la condición de parámetro de humanidad es esa vida que culmina en la cruz. Dicho en los términos del Nuevo Testamento, el Resucitado no es otro que el Crucificado. Cualquier tratamiento de la resurrección que deje atrás la vida de Jesús de Nazaret, no le hace justicia y por tanto es una impostura. Así pues, el tratamiento que hacemos los cristianos de la resurrección ha de referirse siempre a Jesús de Nazaret.

*La vida de Jesús cambia de sentido si Dios no lo resucita*

Pero también es crucial preguntarse si el sentido de esa vida sería el mismo sin esa confirmación de Dios. La respuesta podría tomar dos direcciones: la primera, que la confirmación está aún pendiente, que ocurrirá, por ejemplo, al final de la historia. En absoluto esta respuesta sería posible: se podría vivir apostando que Jesús sigue siendo el Ungido por el Espíritu de Dios y que Dios acabará notificando que ha acogido su vida y que ella en efecto es parámetro de humanidad. La otra dirección sería simplemente el silencio de Dios. Si así hubiera concluido la vida de Jesús, habría que pensar que su pretensión acabó siendo ilusa y por tanto que su vida no fue plenamente humana.

En efecto, Jesús no fue sólo un humanista, alguien que vivió para los demás. Su ser para los demás (que no fue mero alturismo sino expresión de fraternidad tan totalizante que lo definió) es vivido y explicitado por él como revelación de Dios: es el Hijo de Dios el que se hermana con nosotros y así convierte a Dios en nuestro Padre. Jesús no fue, pues, meramente un ser humano misericordioso. En su vida hay una pretensión, en el sentido textual de la palabra, es decir una tensión de fondo que impregnaba todas sus palabras y acciones, que tenía algo de definitivo, de incondicionado: es la pretensión de ponerse en lugar de Dios, no suplantándolo sino revelándolo como su rostro y su palabra, como su mediador personal. Eso desconcertaba a sus discípulos y exasperaba a sus enemigos.

Hay que destacar que esta revelación no acontecía en el ámbito de la religión institucionalizada sino en el ámbito de la vida; acontecía humanamente,

acontecía precisamente como plus de humanidad, como una humanidad tan cualitativa como sólo el Hijo de Dios pudiera tenerla. Pero es que además él la verbalizó así: esa humanidad brotaba de la confianza ilimitada en Dios a quien llamaba, Abba, y de la completa disponibilidad a cumplir su voluntad. Para Jesús su humanidad era la del Hijo de Dios. Y esa humanidad de hijos de Dios es la que propuso a todos como voluntad de Dios, empezando por los pobres y los pecadores, los que se creían con menos derechos. En este sentido su propuesta era una pretensión y estaba, pues, pendiente de comprobación<sup>6</sup>. Una comprobación doble: La primera inmanente: que este modo de vivir de verdad humanizaba. Era en este sentido invitación a la experiencia. Pero, puesto que esta identidad humana era referencial, quedaba la confirmación de la contraparte divina. ¿Cómo debe concebirse esta comprobación? No la podemos definir nosotros, puesto que es una actuación de Dios; pero sí tenemos que poder recibirla, es decir hacemos cargo de ella.

Esa comprobación era también necesaria porque Jesús fue una bandera discutida: Los jefes religiosos acabaron por desautorizarlo y entregarlo a los romanos como un falso profeta que extraviaba al pueblo. Es cierto que los discípulos y gran parte el pueblo sí experimentaban que el camino de Jesús humanizaba, que contenía salvación, que estaba movido por el Espíritu de Dios. Pero como había un conflicto de interpretaciones y como los jefes lo habían exhibido en el patíbulo como un maldito de Dios, se hacía imprescindible que Dios dijera la última palabra. Nosotros afirmamos que la resurrección es “la verificación divina de que esa vida es la vida verdadera”.

La esperanza cristiana está anclada en la resurrección de Jesús. Por ella nosotros creemos que Dios tiene la última palabra y que será una palabra de salvación, en el sentido preciso de humanización plena, y que su Espíritu, Espíritu de hijos y de hermanos, acabará triunfando, no sobre nosotros sino en nosotros como personas y en toda la humanidad.

---

<sup>6</sup>Cf Pannenberg oc, 67-82. Sobre la autoridad que se refiere a la pretensión: Duquoc, *Jesús hombre libre*, Sígueme, Salamanca 1980, 27-39; Gnilka, *Jesús de Nazaret*. Herder, Barcelona 1993,305-325; Kasper, *Jesús, el Cristo* 122-127; Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975, 147-157; González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 1993,114-173,451-453; Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 2002,381-405; Barón, *El dogma cristológico y la crítica al poder*. En *Jesucristo en la historia y en la fe*, Sígueme, Salamanca 1977,200-205; Trigo, *El poder de Jesús*. ITER 30-31 (en-ag 2003) 238-248,268-272; Dunn, *Jesús y el Espíritu*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1981, 123-160.

Si Jesús no hubiera resucitado, todavía tendría sentido seguirlo. Su vida es la más humana, hermosa y fecunda, y merece la pena apostar por ella. Pero, si la vida de Jesús hubiera concluido el Viernes Santo, Jesús sería otra persona distinta de la que fue: sería un héroe que desafía a los poderes deshumanizadores y es barrido por ellos. La existencia humana sería trágica, bien porque incluiría la sumisión indigna, bien porque la apuesta decidida por la libertad y la fraternidad acarrearía la muerte. Pero Dios ha resucitado a Jesús: la apuesta por la fraternidad de las hijas e hijos de Dios es el camino que conduce a la vida; la sumisión para conservar la vida se revela tan estéril como la prepotencia de los opresores.

*La resurrección de Jesús es el comienzo del reino; sólo interesa a quienes lo acepten*

La dificultad que tiene nuestra época para encontrar sentido a la resurrección de Jesús deriva en el fondo de la dificultad por apostar, siguiéndole a él, por lo que fue su causa: el Reino, el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios desde el privilegio de los pobres. Jesús proclamó que el Reino vendría a través del reinado. Por eso su propuesta fue que Dios venía a relacionarse con nosotros no sólo como Dios sino como Padre, es decir entregándose completamente a nosotros para que vivamos de él, para que nuestra identidad más profunda sea la de hijas e hijos suyos. Esta relación interpersonal, que tenía por destinatario a todo el pueblo, se dirigía preferentemente a los pobres y tenía en cuenta muy explícitamente a los que se creían excluidos de ella por su condición de pecadores públicos. Jesús pidió a todos que se convirtieran a esta propuesta suya, que era evangelio, la noticia más hermosa y alegre que pudiera concebirse.

Esa propuesta se le hizo evidente a Jesús cuando se hizo hermano de los pecadores, llevándolos en su corazón y recibiendo por eso el bautismo de penitencia. Entonces Dios lo proclamó su hijo predilecto, el escogido para proclamar, más aún para iniciar, ese tiempo nuevo del Reino. Así pues, fue la fraternidad de Jesús, el Hijo de Dios, la que hizo presente a Dios como Padre. Por eso pudo ser resumido su ministerio como reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos. Este movimiento de reunión empezaba a cambiar el mundo. Lo hacía desde la periferia, desde una oscura provincia del imperio y desde abajo, desde los pobres de la tierra. Era la semilla más pequeña, pero con un potencial infinito de fructificar. Algo estaba cambiando, pero no era aún el Reino, era tan sólo o nada menos que la semilla del Reino y los signos de su llegada. No era el Reino porque éste adviene cuando Dios sea todo en todas las cosas, cuando toda la creación y la humanidad estén penetradas de la gloria de las hijas e hijos

de Dios. Y eso requiere de la reingeniería divina para repotenciar a la creatura haciéndola capaz de contener su gloria. Esta transformación superadora es la resurrección, que no se refiere de ningún modo a una vuelta a la vida.

La resurrección de Jesús no es otra cosa, entonces, que el comienzo del Reino. Con Jesús comienza el cielo: la creación, en el cuerpo de Jesús, está ya en el interior de la comunidad divina. Ahora bien, si el reinado de Dios no es el horizonte de nuestras vidas y el motor que las impulsa, si no ponemos toda nuestra vida en vaciarnos de nosotros mismos para que la vida de Dios sea el principio de nuestra vida, y la fraternidad desde el privilegio de los pobres la dirección que la expresa, el que Dios haya resucitado a Jesús no tiene para nosotros especial interés o trascendencia.

En este sentido tenemos que decir que la relevancia de la resurrección de Jesús en el cristianismo revela el grado de salud espiritual de cada generación o comunidad cristiana. Hay una ecuación directa entre la aceptación de Jesús y de su causa, y la emoción porque Dios lo haya resucitado y constituido en parámetro de humanidad por su condición de arquetipo de humanidad, que no significa otra cosa que decir que la relación de Jesús con los seres humanos los humaniza. En eso consiste que Dios haya constituido a Jesús como Señor de cielos y tierra. Es Señor porque nos atrae con su humanidad. El que es consciente de esta atracción y la acepta, desea encontrarse con el Señor: es el *maran ata*, ¡ven, Señor! de las primeras comunidades y de los seguidores de Jesús de todos los tiempos, es decir de los cristianos.

Por eso, antes de tratar de la historicidad de la resurrección y de su contenido teológico, vamos a referirnos al problema hermenéutico que plantea. Ante todo diremos lo que no es, y después de deshacer los malentendidos, abordaremos la perspectiva desde la que se vuelve significativa y en extremo deseable.

### 1. *Perspectivas inadecuadas*

Por de pronto desde lo que llevamos dicho tenemos que insistir que toda comprensión de la resurrección que nada tenga que ver con el Reino de Dios que Jesús proclamó e hizo presente, toda comprensión que no aparezca como culminación de ese tiempo nuevo del Reino que abre el acontecimiento de Jesús de Nazaret, no es una comprensión cristiana. La resurrección para los cristianos es un acontecimiento teológico, es decir algo que acontece cambiando la historia y que tiene por autor a Dios. No acontece como novedad absoluta sino como

culminación del Reino. Y así como el Reino es de Dios porque es una iniciativa suya cuyo contenido es su autocomunicación absoluta, gratuita y agraciadora, así también la Resurrección de Jesús, que es no sólo su comienzo sino la matriz en la que acontece la de los demás, es también obra de Dios, la manifestación de hasta dónde llega su dinamismo creador: poner dentro de sí, con su misma gloria, a una criatura. Por eso no podemos entender la resurrección de Jesús como un caso, por más excelente que sea, de una ley general.

Este punto tiene que quedar claro en la elaboración de una cristología trascendental. Ella no puede ser entendida como una deducción a priori, sino como lo que el acontecimiento de la resurrección de Jesús acarrea y, al desencadenarlo, lo presupone posibilitándolo. Dicho más en concreto, el que de hecho una criatura, Jesús de Nazaret, esté en la comunidad divina formado parte de ella, y el que esa criatura esté allí como primogénita de las demás, pone al descubierto algo que no podía haber sido pensado sin ese acontecimiento: que los seres humanos, y en ellos la creación, fue de hecho creada para entrar en el corazón de Dios. Si ha sido destinada a ello, significa que puede ser habilitada por Dios para ello. Esto, aun después de haberlo expresado, es misterio en sentido estricto, es decir que no puede ser completamente pensado. Esto significa que hemos sido destinados a participar de la resurrección de Jesús, no que Jesús es un caso, así sea eximio, del destino de los seres humanos a la resurrección, aunque esto último sea verdadero en cuanto que los seres humanos hemos sido creados en él y para él, para llegar a ser constituidos en hermanos suyos y así en hijos de Dios, y así en partícipes de su comunidad.

### *La resurrección desde el platonismo popularizado*

Se ha hablado del cristianismo como un platonismo para el pueblo, y este reproche está justificado cuando se propone la resurrección de Jesús como un caso de una ley general y un complemento secundario de esta ley. Desde la doctrina de la supervivencia del alma y su pertenencia original al mundo divino, el caso de Jesús es el caso prototípico de un alma bella que, rotas las cadenas del tiempo y del cuerpo, retornó a su mundo, el mundo ideal emanado de Dios, mundo que hizo presente con sus palabras y actos, en este mundo corruptible y pecador. El complemento, extraño ciertamente al helenismo, es que el cuerpo de Jesús expresó tan perfectamente a su alma y a Dios, se amoldó tan sin reservas al espíritu, que la muerte no pudo retenerlo sino que fue asumido en el mundo divino.

Esta versión, tan extendida, tan connaturalizada, no hace justicia a la revelación cristiana por varias razones. La primera es que nosotros no tenemos nada de divino. Somos, en palabras del Génesis, *adam adamá*, terrenos de la tierra (Gn 2,7). Adán, el ser humano, todo ser humano, es simplemente terreno, terrenal. Es cierto que no es creado según su especie sino a imagen de Dios, es decir capaz de Dios, en el sentido preciso de destinado a ser tú de Dios, a recibir su relación y a corresponderla. Pero es una relación entre heterogéneos. Ésta es una característica de Dios: poner fuera de sí a quien nada tiene de sí (eso significa que la creación es de la nada) para relacionarse con él. Así pues, nada hay en el ser humano de divino, ni en cada ser humano ni en algún ser humano privilegiado. Por tanto nada hay en el ser humano que después de la muerte retorne al lugar de donde salió. Desde esta perspectiva sigue teniendo sentido el salmo: "Tú reduces al ser humano a polvo, diciendo: 'retomen, hijos de Adán'" (90,3; cf. Gn 3,19).

Otra cosa es que Dios, que ha creado al ser humano para relacionarse con él, no se resigne a que la relación sea efímera y quiera recrearlo para seguir relacionándose con él. Ése es precisamente el argumento que Jesús da a los saduceos para probarles que hay resurrección: "Dios es Dios de Abraham" (Mc 12,26), es decir la relación de Dios con Abraham afecta a Dios de tal modo que Dios lo despierta de la muerte para seguir relacionándose con él. Dios no fue Dios de Abraham únicamente durante su vida mortal, sigue siéndolo, porque no se resignó a que cesara la relación y lo resucitó. Eso pasará, dice Jesús, con "los que sean dignos de la vida futura y de la resurrección" (Lc 20,35). Así pues, la resurrección está en las posibilidades de Dios, en su querer, no en la constitución humana. Por eso decimos que el hecho de resucitarlo es tan significativo para Dios que lo define como el Dios de Jesús. Tanto como Jesús queda definido como el Ungido de Dios, como su Hijo.

Los Padres griegos, neoplatónicos al cabo, entendieron el mundo de las ideas como la mente divina. Si el Logos es la Imagen de Dios, deducían que todo está hecho a imagen de la Imagen de Dios. Hasta ahí el razonamiento tiene sentido; pero pensar que lo que sucede en la historia es el reflejo de lo que estaba en la mente de Dios, no hace justicia al carácter de acontecimiento que tiene la creación y dentro de ella la historia humana. La historia no es actuar deficientemente o, peor aún, limitarse a representar, lo que ya estaba pensado. La historia es verdad también para Dios, es verdadero acontecimiento, acontecimiento real.

Es verdad que expresiones del cuarto evangelio ("salí del Padre y vine al mundo, ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre": 16,28) encajan dentro de este

esquema; pero en la lógica de este evangelio, Jesús no es un caso de una ley general sino el Hijo único, el Logos en el que todo fue creado, el que ilumina a todo ser humano, que se hizo carne para habitar entre nosotros y que a través de su carne nos ha revelado al Dios al que nadie ha visto jamás: nos ha revelado a Dios como Padre. No, por cierto, en el sentido de las religiones indoeuropeas, que conocen a una divinidad que es padre de los dioses y de los seres humanos, sino en el sentido preciso de que Jesús, Hijo unigénito, nos ha hecho participar de la relación que él tiene con Dios (1,18). Así pues, para este evangelio la exaltación de Jesús por parte del Padre es un acontecimiento absolutamente único y escatológico y consiste en que el Padre glorifica al Hijo, dándole la gloria que tenía antes de la creación del mundo, como el Hijo se había dedicado en su vida mortal a buscar la gloria del Padre. Un acontecimiento único, pero destinado a hacer historia porque la gloria que le dio Jesús consistió en revelarlo, es decir en introducir a los seres humanos, sus hermanos, en esa relación única.

#### *La resurrección desde el esquema del Dios retributor*

Otra variante de la resurrección de Jesús como un caso de una ley general es la del Dios retributor. En este esquema la creación tiene tres actos: en el primero Dios, que es el único actor, crea al ser humano libre; en el segundo, cuyo sujeto son sólo los seres humanos, ellos obran libremente el bien o el mal; en el tercero, que pertenece sólo a Dios, tiene lugar el juicio. Todos los muertos resucitarán: los que obraron el bien, para la vida eterna; los que obraron el mal, para la eterna condenación. La resurrección de Jesús es el adelanto personal de esta ley general, por vía de privilegio y en orden a la ejemplaridad. Esto último se debe a que vivió tan absolutamente según el designio de Dios, que su vida se convierte en el parámetro por el que todos seremos juzgados. Él será entonces no uno de los juzgados sino el juez que juzga por orden de Dios, que recompensa de este modo su fidelidad.

El esquema de los tres actos no hace justicia a la creación histórica. Veamos paso por paso: Ante todo, la creación es una relación permanente, no un acto inicial de causalidad eficiente: Dios, al relacionarse con nosotros, nos hace reales; por eso, obviamente, es una relación permanente. Pero una relación rigurosamente trascendente: Dios nos ha creado fuera de sí, para que vivamos ante él, pero fuera de él, en el mundo que él ha creado para nosotros y lo ha creado de la nada, no de sí.

En segundo lugar la historia no tiene por actores únicamente a los seres humanos. La historia es también la historia de Dios con nosotros y de nosotros con Dios. Dios no mete la mano en el mundo, pero se relaciona con los seres humanos por su Palabra y su Espíritu, trascendentes ambos, el Espíritu, trascendente por inmanencia, ya que mueve desde más adentro que lo íntimo de cada uno, y la Palabra, trascendentemente humana. Toda palabra de Dios es humana, pero de la Palabra de Dios, y sobre todo de la Palabra encarnada que es Jesús, se puede decir que “el ser humano supera infinitamente al ser humano”<sup>7</sup>: lo supera en humanidad. Así pues, esa relación trascendental, al historizarse, acontece. Y acontece como salvación.

En tercer lugar el juicio no lo hace Dios. Dios no juzga, Dios sólo salva. Acontece como salvación. Eso es precisamente Jesús: Yahvé salva. Jesús juzga en cuanto es parámetro de humanidad, es decir que todos somos medidos por la humanidad de Jesús; pero no juzga como un acto suyo, ya que lo propio de su relación con nosotros es que nos humaniza. No es una medida exterior, no hay heteronomía: la medida es la humanidad, y Jesús es eso, un ser humano sin añadidos, no un ser humano peculiar (un sabio, un inventor, un jefe victorioso, un mago de las finanzas, alguien que todo lo convierte en oro, el inventor de una religión, un artista . . .) sino el ser humano por excelencia, el que nos ha enseñado con su vida lo que es ser humano y al vivir la humanidad consumada nos ha revelado a Dios, nos ha mostrado, pues, la mutua referencia y cómo vivir desde ella es salvarse, vivir colmado y ser acogido por Dios<sup>8</sup>.

### *La resurrección en la doctrina acerca del verbo encarnado*

Otra versión de la resurrección, que desconoce completamente la historia de Jesús, es la de la teología tradicional, que la incluía en el tratado *De Verbo incarnato*. En este esquema no es Dios, es decir el Padre, el que resucita a Jesús

---

<sup>7</sup> La frase es de Pascal (*Pensamientos* 131). Alude en general a que el ser humano es misterio para sí mismo y por eso no puede asir su entera realidad. Pero lo explica como nosotros en clave cristiana: “la verdad no está a nuestro alcance ni es objetivo de nuestra caza, no habita en la tierra, es doméstica del cielo, se aloja en el seno de Dios, y [que] no la podemos conocer sino en la medida en que a Él le plazca revelarla. Aprendamos, pues, de la verdad increada y encarnada nuestra verdadera naturaleza” (Alianza editorial, Madrid 1981, 54).

<sup>8</sup> Ver la interpretación de Moltmann, *oc* 451-456.

sino que la resurrección está obrada directamente por el Verbo. La muerte de Jesús ocurre al separarse su cuerpo y su alma. Sin embargo el Verbo, que permanecía unido a ambos, los vuelve a unir causando de nuevo la vida; pero ahora no ya una vida voluntariamente abajada, que fue la que asumió en su vida mortal, sino la vida que corresponde al Hijo de Dios. Concluida su misión terrena, el Verbo glorifica a su cuerpo y a su alma, llevándolos adonde él está: a la diestra del Padre.

Esta concepción es enteramente doctrinaria, es decir que no brota de lo que nos transmitió la primera comunidad acerca de la Pascua de Jesús, sino de una especulación sobre la constitución ontológica de Jesús. En este esquema la resurrección no es un acontecimiento teologal, como lo consignan unánimemente las fuentes (ustedes lo asesinaron y Dios lo resucitó: Hch 2,23-24;4,10) sino un acontecimiento del propio Verbo, que se corresponde al modo doctrinario de entender el misterio de la Ascensión: subió al cielo por su propia virtud y potencia, mientras las fuentes aseguran que Dios lo exaltó, lo sentó a su derecha y le dio el nombre sobre todo nombre (Hch 2,33; Jn 12,32; Mc 14,62; Flp 2,9).

Más que las dos versiones anteriores, esta versión eclesiástica revela el alejamiento del acontecimiento de la resurrección de Jesús del acontecimiento trinitario y por tanto de la soteriología. Para el Nuevo Testamento Dios no podía dejar que su Santo conociera la corrupción y lo resucitó de entre los muertos y lo exaltó. Como dijimos desde el principio, la resurrección es la verificación divina de que esa vida consumida en el madero es la vida verdadera. La resurrección es la respuesta del Padre a quien como suprema expresión de filiación había gritado al morir, refiriendo ya sin palabras su vida a Dios. La verdad última de su vida no la tenía él, por eso muere sin palabras: estaba en manos de Dios, de quien se pretendió Hijo obediente. La resurrección es la verdad que Dios proclama de la vida de Jesús.

Y esta verdad es nuestra salvación porque la muerte de Jesús es la muerte del Hermano. Si la tradición pone en boca de Moisés que no quiere ser siervo de Dios separado de su pueblo, que si va a destruir al pueblo que lo borre también a él del libro de la vida (Ex 32,31; Nm 14,11-19), Jesús muere asumiendo la muerte de las víctimas de ese sistema sacrificador y pidiendo perdón por los representantes del pueblo que lo asesinan.

Ahora bien, aunque de otro modo distinto al de esta interpretación incorrecta, hay que retener que Jesús sí colabora a su resurrección al no enrollarse en sí para morir en un gesto de defender inútilmente su vida sino que la entrega al Padre. De este modo, hablando prosopópicamente como Pablo, la Muerte

no encontró nada sobre lo que hacer presa ya que él se había expropiado completamente.

### *Novedad de la resurrección de Jesús*

Estos tres horizontes desdibujan completamente lo que tiene de acontecimiento la resurrección de Jesús. Pero también existe el peligro opuesto: si este acontecimiento es absolutamente heterogéneo respecto de los demás acontecimientos de la historia, es por hipótesis inefable; más aún, impensable. Si este acontecimiento es definitivo y se sale por tanto de la ambivalencia de todo lo histórico, si no puede ser comprendido como restauración de un estado original (el estado preternatural) ni como realización de un tiempo pretérito idealizado (la vida en el paraíso), si tampoco es la utopía entendida como el vaciado en positivo de las negatividades experimentadas en la historia, si no puede ser entendida tampoco como el dar de sí hasta el extremo de las potencialidades inherentes a la historia, si es algo absoluto, en el sentido textual de desligado de todo lo que existe ¿cómo podemos desearla y esperarla, cómo puede ser salvación precisamente para nosotros que somos como somos?

Este cuestionamiento tiene que ser tomado completamente en serio. Por eso tenemos que precisar en qué sentido es un acontecimiento realmente nuevo la resurrección de Jesús. Comencemos diciendo que la trascendencia del acontecimiento deriva de que tiene por sujeto a Dios. Reafirmamos que no hay que entender la resurrección como el dar de sí hasta el fondo de las potencialidades humanas. Dios resucitó a Jesús significa ante todo que lo salvó de la muerte. No lo salvó de morir; eso habría sido tan sólo darle una tregua hasta que la muerte lo alcanzara por fin definitivamente. Lo salvó de la absoluta pasividad de la muerte, lo salvó recreándolo, no ya en este mundo finito y por tanto mortal, sino en su mismo seno. Recrearlo en sí y no ya fuera de sí, es una novedad absoluta.

Pero complementariamente hay que decir que esta novedad absoluta sí estaba en la línea de la historia de la salvación y por tanto puede ser comprendida como su realización superabundante, más allá de lo que cabría imaginar, pero siguiendo la misma dinámica, dentro del mismo horizonte, aunque desbordándolo. Para mostrarlo retomemos el texto de la discusión de Jesús con los saduceos. El horizonte de la argumentación de Jesús es la alianza, cuya fórmula, repetida innumerables veces, es: ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios. ¿Cómo podía ser entendida esta fórmula? Las posibilidades de comprensión van desde la asimetría absoluta de los baales que son dueños, es decir, amos, de los que los

adoran o la alianza entre un señor subalterno y un soberano poderoso que a cambio de su protección le exige vasallaje, o la alianza matrimonial, también asimétrica en esos tiempos de patriarcalismo, hasta la alianza gratuita, la protección misericordiosa que concede Yahvé a su pueblo y que en la historia se va descubriendo como incondicionada. En la madurez de esta alianza los que más han penetrado en ella la proyectan sobre la historia de Abraham, el padre de la fe. La historia de Dios con el patriarca habría partido del propio Dios, que saca al sedentario de su entorno nativo y lo vuelve nómada. Abraham será un hombre en camino porque la promesa de Dios en la que funda su nueva vida se posterga a través de pruebas cada vez más difíciles. Él en todas ellas se muestra digno de esa fe que Dios ha puesto en él. Por eso Dios lo considera su amigo y le promete que en su descendencia serán bendecidas todas las naciones de la tierra. Dios se va haciendo también en el camino Dios de Abraham. ¿Hasta dónde llega esta pertenencia? Según Jesús hasta la resurrección: Dios ha recreado a Abraham para seguir relacionándose con él. ¿Qué significa aquí resurrección? Lo único que se sabía seguro es la actualidad del vínculo, de la relación.

En ese horizonte se inscribe la resurrección de Jesús, pero, como venimos insistiendo, trascendiéndolo, ya que en este caso la relación equivale a llamarse verdaderamente Padre por haberse vaciado en Jesús y porque Jesús acoge en efecto esa vida suya viviendo de ella. En su vida mortal Jesús vivía de Dios, pero también del aire que respiraba y el alimento que comía. Este intercambio con el medio es el que cesó con la muerte. De ella lo levantó Dios para que viva sólo de él. Por eso desde la resurrección Dios ha quedado definido como el Dios de Jesús.

Con lo que acabamos de decir aparece claro que la acción de Dios de resucitar a su Hijo Jesús se inscribe en la historia de la alianza realizándola superabundantemente. Pero ¿en qué sentido nos incumbe? En el mismo que Abraham. Dios le promete que en su descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra. Él no es padre de los creyentes sólo porque fue un creyente paradigmático sino porque la alianza no lo segrega del resto de la humanidad sino que lo escoge para toda ella. Jesús es la descendencia de Abraham, el descendiente como personifica Pablo; en él, en efecto, es bendecida toda la humanidad. Al acoger su vida, al resucitarlo, Dios ha acogido al hermano universal, al que murió llevándonos en su corazón y nos ha acogido, por tanto, realmente.

2. ¿A quién interesa que Dios haya resucitado a Jesús?

¿Para quién es buena nueva la resurrección?

Si para captar el sentido de la resurrección de Jesús no tenemos que partir de leyes generales porque ella no es un caso más sino un acontecimiento único que hace nacer la historia definitiva, para entenderla desde sí misma no hay más camino que arrancar desde la historia de Jesús y desde lo que ella representa y desencadena. El horizonte más inmediato de la resurrección es, pues, el Viernes Santo como la desembocadura de la vida de Jesús, focalizada en el reino de Dios. Como se ve, es un horizonte concretísimo, pero en él reluce la realidad.

Allí en primer lugar aparece vencido una vez más lo que el poder interpreta como mesianismo político (la sentencia dice “rey de los judíos”: Mc 15,26). Pero de hecho también parece vencido el Mesías, el Hijo de Dios, el ungido con el Espíritu de Dios para dar a los pobres y a todos los que la anhelaban, la buena nueva de su liberación, una liberación obrada con la fuerza de la fe en ese Dios misericordioso que se acercaba a todos los que se sabían necesitados de él: los pobres, los disminuidos vitalmente, los excluidos socialmente. Jesús se presentó como el sacramento de ese Dios; Ungido en el judaísmo intertestamentario y en el helenismo es aquel a quien Dios selló con su sello, es decir que al consagrarlo mantiene con la divinidad una relación única y por esta pertenencia irradia la salvación<sup>9</sup>. Y en efecto el pueblo cobró esperanza con la presencia de Jesús en medio de él, y se fue convocando, quiso caminar a su luz, se iba poniendo en pie. Contemplando a Jesús en la cruz eran llevados a pensar que no hay que hacerse ilusiones, que la única realidad es la sociedad piramidal que existe, en la que quienes están abajo no pueden esperar sino trabajo, escasez y alguna pequeña alegría esporádica.

Como los pobres y excluidos y más que ellos, los discípulos, huidos y escondidos, se aferraban a lo vivido, tan cualitativamente superior a su existencia antes de haber conocido a Jesús, y no querían rendirse a la evidencia de que todo había acabado. Estaban realmente escandalizados por la muerte desastrada de quien se había presentado como campeón de Dios y para ellos lo seguía siendo. Lo que dicen los dos discípulos que van camino de Emaús (Lc 24,19-20) resume de modo fiel lo que sentían los demás. Estaban bloqueados. Si Jesús era el representante de Dios, y sin duda lo era, no podía pasar lo que ocurrió. Lo que Mateo pone en boca de Pedro tras el primer anuncio de la pasión (“Dios no lo

---

<sup>9</sup> Cf Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 2002, 187-237.

puede permitir. No te va a pasar a ti eso”: 16,22) se transforma en “¿Cómo lo pudo permitir? ¿Cómo le pudo pasar eso?”. Los discípulos estaban completamente abatidos y perplejos. Incapaces de superar el escándalo de la cruz. Las discípulas, que miraban a distancia porque la guardia no les permitía acercarse más, ya que para los romanos el crucificado no pertenecía ya a su familia, no pensaban nada: seguían con Jesús y seguirían con él después que se cerró la losa.

El horizonte del Viernes Santo para Jesús era de muerte, pero también, en ella, de culminar su misión (Lc 13,32; Jn 19,30), es decir de morir como había vivido: dando vida; en este trance, perdonando. En último término su horizonte se redujo a un grito (Mc 15,37), casi impensable en un hombre acabado, con el que refería su vida y su muerte a Dios.

El horizonte del Viernes Santo es, desde esa matriz concretísima, el de todos los que se juegan la vida luchando por un mundo donde habite la justicia, y el de todos los que, dando fe a la promesa del Dios de la vida digna y fraterna, ponen toda su vida en que haya más vida, como expresión del mundo fraterno de los hijos de Dios. Es, más universalmente, el horizonte de los condenados de este mundo, el de los sacrificados por cada una de las figuras históricas para que perdure un orden asimétrico en el que no caben todos.

Todos éstos, que son la mayoría de la humanidad, quieren con toda el alma que ese horizonte se rasgue para que se abra una posibilidad de vida y de vida humana: digna y compartida, creativa, fraterna y filial. Todos estos quieren que la vida de Jesús no se haya acabado el Viernes Santo sino que Dios la haya acogido y la haya dotado de futuro. Todos estos, antes de averiguar si es razonable creer que Dios ha resucitado a Jesús y lo ha constituido nuestro porvenir, desean ardientemente que sea así en efecto. Para estas personas que Dios haya resucitado a Jesús es la buena nueva que da sentido y esperanza a sus vidas.

Pero esa realidad se les aparece tan desmesurada, tan a contracorriente con su experiencia, que les parece demasiado hermosa para andar inventándola y sufrir luego un desengaño cruel. Sólo si el propio Dios certifica de un modo convincente ese acto suyo, tendría sentido vivir de esa fe. Pero esa fe, en sí, es lo mejor que puede oírse. Porque ella significa que, si en Jesús el verdugo no prevaleció sobre la víctima, es posible abrirse a la esperanza de que así ocurra generalmente, de que ocurrirá así, de que todas las víctimas de la historia prevalecerán para siempre<sup>10</sup>. Es posible abrirse a la esperanza de que dar la

<sup>10</sup> Horkheimer, *Anhelo de justicia*. Trotta, Madrid 2000, 169. Para Moltmann no

propia vida para que haya más vida y más justa y más compartida y más digna y más humana y más verdadera y más abierta, es el camino que conduce a la vida, es la vida eterna<sup>11</sup>.

*¿Para quién es mala nueva o insignificante la resurrección?*

Pilato y sus subalternos no habrían dado demasiada importancia a este incidente: la muerte del reo era la confirmación prevista de que no había poder que pudiera compararse al del imperio que ellos representaban. Les molestaría haber tenido que ceder a las presiones de la aristocracia sacerdotal; pero era la lógica del realismo político. Los romanos habían pasado la página.

La aristocracia sacerdotal y los demás miembros de la asamblea que habían compartido su decisión sobre Jesús o que se habían plegado a ella, recibieron el descanso del sábado con verdadero alivio: se habían quitado un problema; habían triunfado una vez más las instituciones y por supuesto ellos, sus personeros. Seguramente Dios estaba con ellos.

Para los que condenaron a Jesús la posibilidad de que Dios resucitara a Jesús es una mala noticia, una noticia pésima. Ellos habían interpretado la muerte sin signos de Jesús como el espaldarazo de Dios a su condena. Si no defendió a

---

se trata solamente del “anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente” sino de que “se hace justicia a las víctimas” (*El camino de Jesús* 399). Lo explica espléndidamente criticando la cristología de Teilhard: “Un *Christus evolutor* sin el *Christus redemptor* es un *Christus selector* cruel y despiadado (...) Hay sin duda una historia de la creación continuada (...) En la historia humana hay progresos, pero éstos son ambivalentes. Todo progreso tiene su reverso en la historia de las víctimas (...) Los diversos procesos de la evolución en la naturaleza y en la humanidad sólo pueden alcanzar una relación positiva con Cristo, el perfeccionador de la creación, si éste es reconocido como una de las víctimas de la evolución (...) Ni siquiera el mejor de todos los grados de evolución posibles justifica las víctimas de la evolución como abono inevitable de tal futuro; ni siquiera el “punto omega” con su plenitud divina (...) La evolución como tal con su ambivalencia no ejerce como tal un efecto redentor ni posee, por tanto, un sentido soteriológico. Cristo tendrá que convertirse en el redentor de la evolución si ha de ser compatible con ella” (398-399). Ver también Moingt, *S'veiller a la Résurrection*. Etudes juin 2005, 774-776.

<sup>11</sup> Llamamos con el Nuevo Testamento vida eterna a la participación de la vida de Dios, vida que según los sinópticos se siembra en esta vida y se cosecha o se hereda en la otra, y según el cuarto evangelio se vive ya aquí, de modo que el que no la viva aquí no la vivirá después de morir.

Jesús, es que no lo había enviado, es que Jesús era un iluso o un impostor. Resucitarlo, por tanto, era dar la razón a Jesús, reivindicarlo, y consiguientemente condenar a los condenadores.

El Viernes Santo hubo gente que vio con curiosidad el espectáculo de la crucifixión y no pensaron ni sintieron nada significativo. Otros muchos, seguramente la mayoría de los peregrinos y moradores de Jerusalén (que en la Pascua eran cientos de miles), ni se enteraron de lo que pasó. La reacción de los que van a Emaús, que no pueden quitarse de la mente el destino de Jesús y que responden al anónimo caminante que les pregunta de qué hablan, que cómo es posible que sea el único forastero que no se haya enterado del suceso de Jesús (Lc 24,18), no expresa la magnitud de la resonancia del hecho sino que a ellos les ha afectado tanto que piensan que no puede haber nadie que no esté dándole vueltas a ese asunto. Pero seguramente que muchos, como Saulo, que en edad adolescente estaba en Jerusalén de discípulo de Gamaliel (Hch 22,3), ni se enteraron.

Por eso es preciso hacerse la pregunta ¿qué sentido puede tener la resurrección de Jesús para los espectadores? Para los que pretenden no tener nada que ver ni con Jesús ni con su causa ni con sus discípulos ni con sus acusadores y jueces ni con sus verdugos, es cierto que el que Dios haya resucitado a Jesús no les dice nada, no les suscita ninguna expectativa.

No es lo mismo no haberse enterado del destino de Jesús que no tener nada que ver con el drama en el que está involucrado, el drama que él pone al descubierto e incluso exaspera con su presencia y actuación. Hay que decir que en ese drama no hay espectadores. Todos estamos involucrados. Quien se pretende ajeno, se ubica y se juzga a sí mismo, porque no hay nadie que no sea ni víctima ni verdugo ni solidario ni cómplice, porque, lo reconozcamos o no, todos somos llamados por Dios a la fraternidad, más aún, constituidos en Jesucristo hermanos de todos los seres humanos, y quien alega para mantenerse al margen “¿acaso yo soy guardián de mi hermano?” (Gn 4,9) está diciendo la excusa encubridora de un asesino, porque quien borra a su hermano de su corazón es un asesino y ha echado fuera de sí el amor de Dios (1Jn 3,15).

### 3. *¿Desarrollo del presente o posibilidad de lo realmente nuevo?*

La última dificultad que se expresa en el último libro del Nuevo Testamento testimonia la dificultad que tienen las víctimas y los solidarizados con ellas para admitir que algo ha cambiado radicalmente: “nada ha cambiado desde entonces

y todo sigue como al principio de la creación” (2Pe 3,4). Si la resurrección de Jesús hay que entenderla como el principio del fin, es decir como el principio de la nueva humanidad y la nueva creación, ¿qué signos hay de que en efecto ha comenzado? ¿Es palpable una creación llena por fin de la gloria de Dios y una humanidad transformada al reinar en ella plenamente Dios como Padre materno y al relacionarse por tanto entre sí como hermanas y hermanos?

Cada vez son más los que dicen que el hiato de Jesús que separa los tiempos no es más que una convención porque no hay diferencia radical entre antes y después de Cristo. Esto es lo que se alega también desde la ciencia histórica. Varnos a analizarlo.

*Desde la epistemología histórica no tiene sentido la resurrección de Jesús*

Los postulados sobre los que se funda la historia moderna son los principios de probabilidad, correlación y analogía y su único sujeto es la humanidad. Los tres principios están en estrecha relación. Para la modernidad el ser humano conoce lo que trae entre manos, lo que sale de sí, lo que proyecta y luego realiza. Porque eso es lo que existe para él, lo significativo. Lo demás es mera materia prima, que adquiere existencia social al ser elaborada por él. En este horizonte ha desaparecido la condición material del ser humano, que es una especie animal y pertenece por tanto a la vida de la tierra y al universo, que no son en realidad materia prima sino que poseen su estructura y su dinamismo<sup>12</sup>.

Este ser humano que se absolutiza, absolutiza también su cultura, y de ahí el principio de analogía: conoce lo que se parece a él, lo que tiene semejanza a lo que acontece en su mundo; lo demás es lo que no es o lo que es puro atraso, lo que no llega a ser humano por falta de consistencia o por deshumanización, que es lo que no se ajusta a su paradigma de humanidad.

Este tipo humano es el que absolutiza su sistema, y por eso el principio de correlación: cada realidad observable se explica por el todo ya que no es sino parte de él.

Para esta cultura el pasado es lo que dejó atrás, lo superado. Ya que lo que existe es lo que se trae entre manos. Por eso la mayor existencia la tiene lo que se proyecta. Este pasado depotenciado, que ya no está disponible y por

---

<sup>12</sup> Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. UCA, San Salvador 1990,91-185.

tanto que ya no es, no se puede conocer científicamente precisamente porque no es. Sólo quedan restos que hay que interpretar, porque al estar muerto no tiene luz propia. Por eso de ello sólo caben construcciones hipotéticas más o menos probables.

Desde esta epistemología no tiene sentido la resurrección de Jesús: ella se presenta como un hecho del pasado que no sólo está presente sino que abre el presente a un futuro inédito. Esta presencia de la resurrección en el poder del Espíritu del Resucitado, esta presencia del Resucitado en el futuro que Dios tiene para nosotros, y por tanto esta prestancia de un hecho del pasado que todavía da de sí y que para nosotros es fundamentalmente futuro, no es asimilable en el eterno presente que se desarrolla, que es el paradigma actual de la realidad histórica.

Tampoco tiene sentido porque, como hemos insistido, la resurrección es una realidad teologal: tiene por sujeto a Dios y por destinatario a un difunto, a alguien que ya no es. La ciencia histórica trabaja prescindiendo de la hipótesis Dios, luego el hecho como tal de la resurrección no es histórico. Además el principio de analogía impide considerar la posibilidad de que un difunto esté vivo. O no estaba verdaderamente muerto y ha sido reanimado o, si estaba realmente muerto, es imposible que vuelva a la vida. Pero si además de Jesús de Nazaret decimos no sólo que murió realmente y que ahora vive sino también que no ha vuelto a este mundo ni a esta vida sino que vive en Dios y vivificado por él, más aún que ha sido constituido por él Señor de la humanidad y de toda la creación, esa proposición no expresa una realidad concebible ni menos aún comprobable por cualquiera que quiera comprobarlo, ni siquiera se sabe cómo se pudiera comprobar ya que por hipótesis nadie tiene acceso al interior de Dios.

*Desde el horizonte de la modernidad no tiene sentido la resurrección de Jesús*

El horizonte de la modernidad tiene por sujeto al ser humano en cuanto científico-técnico y por ámbito al mundo planeado y construido por él, incluyendo en esa construcción social al propio constructor que, cada vez más, va llegando a ser una realidad diseñada y construida por sí mismo. Si a ese ser humano le interesa el mundo construido por sí mismo y más aún la dinámica misma de construir socialmente la realidad, su tiempo es ese presente en desarrollo incesante, un presente indefinido, sin más límites que sus propias fuerzas creadoras, en incremento exponencial. Ese ser humano es un colectivo que trabaja como una

comunidad virtual y que vive encandilado por las poderosidades de lo real que él experimenta y plasma. La otra cara de este mundo de productores es el mundo de consumidores inagotables de lo producido socialmente. Esta producción y circulación incesante es el ritmo de la vida, su pulso, que estimula y aturde a los individuos, que los sobrecoge y fascina.

En este horizonte no existe la muerte de los individuos ni de las civilizaciones ni de la tierra. En este horizonte todo es intercambiable, reproducible y perfeccionable. No existen víctimas ni verdugos, sólo fracaso y éxito. La fraternidad ha sido sustituida por los equipos de trabajo, por el intercambio incesante de la producción y el consumo, y la adoración, por la fascinación y el sobrecogimiento de lo que va saliendo de nosotros y más aún de lo que ya se atisba que saldrá mañana. En este horizonte no hay más fe ni responsabilidad que el honrar el contrato, sea de trabajo o de compra-venta, una fe que nada dice de disposiciones internas sino que se reduce a cumplir lo pautado so pena de incurrir en castigos y perder el crédito. La única confianza que requiere es respecto del mercado y el sistema. Es cierto que en un mundo así no tiene sentido todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre el sentido cristiano de la resurrección.

### *Interpretación de la epistemología histórica desde la que es pensable la resurrección*

Eso no significa que, si creemos que Dios resucitó a Jesús, tenemos que negar este horizonte. Sólo tenemos que abrirlo, que relativizarlo, en el doble sentido de desabsolutizarlo, de reducirlo a su verdadera estatura, y de referirlo al horizonte que abre la resurrección, que para nosotros es un horizonte escatológico, omniabarcador, definitivo.

Porque para nosotros ambos horizontes no coexisten, como si hubiera dos mundos y dos verdades, sino que el horizonte que abre la resurrección valora a este horizonte en la relativa positividad que tiene, lo cuestiona radicalmente y lo redime. Pero no lo puede redimir sino transformándolo. Si el paradigma actual no se abre a otros sujetos, a la exterioridad del sistema, a la realidad fylética y material en que también consistimos y a nuestra situación primordial ante Dios, es obvio que la resurrección carece no sólo de sentido sino incluso de significado. Ya que la resurrección no es la vuelta a esta vida de alguien que había muerto sino la victoria sobre la muerte, es decir el paso de la muerte a vivir humanamente la misma vida de Dios, paso obrado por Dios mismo con el concurso del que

muere no enrollándose sobre sí para defender su vida ni echándose a morir desesperanzado de la vida sino entregando la propia vida a su Creador y Padre, de modo que, si Dios lo recibe, la muerte no halla nada personal en qué cebarse.

Abrir el paradigma de la ciencia histórica actual significa asumir que la ciencia histórica, además de tener como objeto la historia, está inmersa en ella. Por eso es preciso integrar los métodos y categorías históricos en conceptos y categoría metahistóricos que los fundamenten.

La ciencia histórica es histórica cuando se vive la realidad como historia. Se la vive como historia cuando se tiene conciencia del tiempo, es decir cuando se mantiene la diferencia entre el pasado y el futuro. Esta experiencia se define en el presente de ambos: el presente del pasado en experiencias y recuerdos; el del futuro, en expectativas y esperanzas. Si no hay experiencias evocadas, se pierden las expectativas. El recuerdo y la esperanza son las condiciones para la experiencia de la historia. Por eso son también las condiciones metahistóricas para el interés por la historia y su conocimiento.

Más aún, el pasado actúa en el presente no sólo aportando multitud de contenidos que nos habitan, que nos pueblan, que son nuestra riqueza, sino también como esa entrega despaciosa y personalizada que es la tradición como acto o la educación en el sentido más pleno, que constituye nuestra sustancia en forma de aptitudes, actitudes y potencialidades. El futuro por su parte actúa provocándonos a superar lo que hay en nosotros de malformaciones, de inercias, de unidimensionalidades y a lograr lo que hoy por hoy está más allá de nosotros y de nuestro mundo, pero lo vemos deseable, aunque para lograrlo tengamos que desprendernos de cosas que sentimos como posesiones y transformarnos dolorosamente.

Más todavía, el interés por la historia es inseparable del interés por los otros, no sólo por otros miembros del mismo conjunto sino por quienes no son de los míos, interés por su destino, participación en él, incluso a costa de sacrificio propio. Y no sólo interés por otros sino más precisamente interés por todos, interés por la humanidad como tal y por toda la creación.

### *Reinterpretación de las categorías históricas*

Es distinta la analogía cuando mi cultura es el paradigma con que interpreto a las demás, que cuando la humanidad cualitativa no es patrimonio exclusivo de mi cultura, más aún cuando comprendo que si todas las culturas son cauces de

humanización, ninguna puede contener a la humanidad plena, y por eso la humanización entraña en cada caso transformaciones culturales desde dentro. Es distinta la analogía desde un concepto evolutivo de cultura que considera, no sólo que la historia produce mayor complejidad sino mayores dosis de humanidad cualitativa, a otra consideración que distingue entre los desarrollos científico-técnicos, en los que el progreso es indudable, y la humanidad cualitativa, que es fruto de las acciones de cada ser humano, de tal modo que el ser humano más cualitativo puede pertenecer igualmente al pasado, al presente o al futuro. Sólo cuando el paradigma no es la propia cultura y lo cualitativo de cada ser humano no es una función de su cultura, es posible estudiar la historia con un interés realmente personal, incluso entonces es imperativo estudiarla, si uno se quiere constituir en un ser humano lo más cualitativo posible.

Es distinta la idea de correlación cuando el sistema se absolutiza y cada grupo humano y cada miembro de cada grupo son funciones del conjunto que aportan a él variaciones, que cuando se admiten correlaciones causales abiertas y por tanto cuando el sistema está en constante mutación ya que es el resultado, nunca estabilizado, de numerosísimos vectores con fuerza y dirección variables. Más aún, la idea de correlación cambia sustancialmente cuando admitimos la existencia de verdaderos sujetos, es decir seres humanos que no se reducen a miembros de conjuntos que reciben de ellos las condiciones de posibilidad y la definición de su ser sino que son verdaderos núcleos generadores de vida personalizadora, verdaderos creadores, no ciertamente a partir de la nada sino de lo dado, pero capaces de transformarlo cualitativamente. Sólo si la historia no es sistema y si existen en ella sujetos, la historia es verdadero drama, la historia acontece en el sentido más fuerte de la palabra<sup>13</sup>.

Significa distinto la idea de probabilidad si la historia trata de lo pasado como pasado, es decir de lo que ya no existe de ningún modo, de lo que como está muerto no arroja ninguna luz, y por eso ha de ser reconstruido desde el presente por el historiador, que si la historia trata también y principalmente de aquello del pasado que no ha pasado, que sigue vivo, que, transformado, sigue siendo entregado en el presente y abre al futuro. El historiador que conciba la historia de este segundo modo no tiene que habérselas con rastros de un naufragio,

---

<sup>13</sup> Ellacuría que, siguiendo a Zubiri (*Estructura dinámica de la Realidad*), insiste en lo sistémico de la realidad, también enfatiza complementariamente ese carácter progresivamente abierto, que culmina en la historia en la que acontece verdadera creación (oc 555-563).

no tiene, pues, como labor reconstruir hipotéticamente lo que pasó y ha dejado de ser; tiene más bien que entrar en contacto con esa tradición viva para, desde dentro de ese caudal que sigue manando, estudiar la función de esa tradición y remontarse por sus vicisitudes históricas hasta la fuente viva. No pretendo que la función del historiador sea la del propagador de la tradición; él deberá poner a funcionar los principios de analogía y correspondencia y tener en cuenta tanto el parámetro de la humanidad cualitativa como el de la condición de sujeto para comprender la tradición, que significa comprender lo que de humano tiene. Pero en este caso su labor no es meramente constructiva a base de indicios muertos sino receptiva de lo que mana hasta el presente.

Finalmente es distinto que el historiador piense que la historia es meramente la historia de los seres humanos, a que admita la posibilidad de que ese nivel de observación no tiene por qué ser completo y cerrarse sobre sí sino que reciba el testimonio de los sujetos que historia que hablan de una relación con el mundo divino. Si no pretende entender mejor que ellos lo que ellos le dicen<sup>14</sup>, reduciendo esa relación trascendente a mecanismos sociológicos y psicológicos, llegará a un nivel histórico más abierto y complejo.

#### 4. *El cristianismo como revelación histórica*

##### *Intento de expresar la resurrección en categorías de la ciencia histórica*

Creemos que todo esto ha de tenerse en cuenta para enfrentar el acontecimiento de la resurrección de Jesús de Nazaret. Siento que teólogos y escrituristas actuales reciben el paradigma histórico actual como algo incuestionable y se empeñan en retraducir los datos de las fuentes y la tradición a ese esquema, pensando que, si no, no hablan a sus contemporáneos y lo que digan no va a ser creíble. Creo que hoy nos movemos entre una ortodoxia insignificante y una adaptación intrascendente. Cada polo percibe vivamente las insuficiencias del otro y se aferra al suyo, sin percatarse que son los dos polos de un mismo horizonte, que se niegan mutuamente, pero que son incapaces de arribar a un horizonte superador.

Vamos a poner como ejemplo el libro de Müller, *El origen de la fe en la resurrección de Jesús*<sup>15</sup>. Ante todo constatamos la prescripción de inscribir el

---

<sup>14</sup> Contra esa propensión nos previene Rahner, oc 325.

<sup>15</sup> Verbo Divino, Estella 2003.

acontecimiento de la Pascua en el paradigma histórico: “Es preciso que nos abstengamos de transformar el nacimiento del credo pascual -por cualquier motivo que sea- en un acontecimiento originario sobre el que no se puede indagar y que, en definitiva, se salga de la secuencia de los acontecimientos históricamente investigables. El interés histórico -que no está, a buen seguro, exento de presupuestos- se basa en el principio de la analogía y la correlación entre los acontecimientos, y, por consiguiente, tiende a tomar con mayor frecuencia los aspectos de continuidad que los de discontinuidad y ruptura. De ahí que el empleo de principios histórico-críticos deba afirmarse en todo tipo particular de cuestión histórica y demostrar su grado de plausibilidad a través de una relación diferenciada con las fuentes” (109-110). Qué significa en este caso continuidad y qué discontinuidad se niega, aparece bien claro: “Es preciso que nos abramos más a la cuestión de la posibilidad de una continuidad histórica que sustituya la búsqueda de un impulso particular -más aún, extraordinario- entre la Pasión y la Pascua” (37). Esto significa que el impulso no puede consistir en un fenómeno epifánico: la aparición de Jesús como un ser que no pertenece ya a este mundo sino al ámbito de Dios. Entre la Pascua y el Viernes Santo sólo se encuentra (o la ciencia histórica sólo encuentra) el proceso mental de los discípulos: “Lo que en el mundo de la reflexión histórica puede ser explicado sólo en el sentido de un proceso mental de hombres tan afectados que pueden alcanzar las formas enfáticas de la comunicación por visiones, lo describen los relatos antiguos como fenómeno epifánico inesperado, que ‘coge por sorpresa’ y aferra de una manera irresistible (Cf Amós 3,8; Jr 20,7;23,29)” (68). La pretensión del autor es que en el fondo los relatos antiguos y la ciencia histórica moderna dicen lo mismo; hay un simple cambio de registros porque entre ambos modos de hablar se da una verdadera correspondencia: “Plantear las apariciones como inicio de la discusión en torno a la Pascua sobre la base de 1 Cor 15,3-5 no supone, por tanto, ninguna dificultad particular, dado que, efectivamente, vale aquí la ya recordada correspondencia: lo que la perspectiva de los antiguos consideraba como acontecimiento divino, revelación, epifanía que aferra a los hombres desde lo alto, se convierte en la reflexión moderna en un acontecimiento predominantemente interior, aunque inscrito en el contexto de la producción de experiencias externas y del dato de un modelo interpretativo. En este sentido las visiones serían articulaciones visuales de un proceso reflexivo” (90). Así pues, la sustancia es el proceso reflexivo; ese proceso, fundamentalmente interior y dialógico, se trabaja y se expresa, se construye, en un modelo cultural en el que el acontecimiento queda representado como un acontecimiento divino de revelación.

Como se ve, el papel del escriturista historiador consiste en entablar una relación diferenciada con las fuentes, con el auxilio de los principios de analogía y correspondencia, en definitiva de continuidad y, por supuesto, tomando en cuenta que el único sujeto detectable de la historia somos los seres humanos. En todo caso, se insiste, hay que esforzarse en encontrar la continuidad en el proceso que va de una situación a otra. No puede pensarse en una solución de continuidad, un salto al vacío, que eso sería una intervención sobrenatural. La explicación hay que buscarla dentro de los seres humanos implicados, en este caso de los apóstoles.

Esta correspondencia puede entenderse de dos modos: De un modo ateo y en ese caso los discípulos, que eran personas religiosas, al no resignarse a perder a su Maestro, con el que han vivido una vida cualitativamente superior a la que vivieron antes de encontrarse con él, no se resignan a su desaparición definitiva, y por eso el dolor del duelo por su muerte no da paso a la aceptación de la realidad de la separación definitiva y por tanto de una vida sin él sino que da a luz la apoteosis del maestro que, enronizado junto a Dios, está ya para siempre desde Dios con ellos y por eso son capaces de verlo como ser celestial.

Pero puede procesarse también de un modo religioso, que es el que debe suponerse en este tipo de interpretaciones de historiadores exegetas que se tienen a sí mismos y son tenidos por los demás como cristianos. Esto es lo que debe entenderse en sustancia: Jesús, en efecto, está en Dios. No se les aparece sino que desde su presencia trascendente en ellos inspira realmente ese trabajo de representación a través del cual ellos llegan a verlo. Jesús, lo mismo que Dios y puesto que está en Dios, no se aparece y desaparece. Ése es un modo poco digno de Dios, de entender sus relaciones con los seres humanos. Estas relaciones no podemos imaginarlas como discontinuas, como si Dios anduviera ocupado en lo suyo y de vez en cuando se fijara en los humanos y más esporádicamente aún se decidiera a intervenir. La relación de Dios con la humanidad es permanente, pero por eso mismo, a su nivel. Dios se comunica siempre en lo que crea, se autodona al ser humano al crearlo. Pero su presencia es siempre trascendente, es sólo trascendente. De este modo puede afirmarse resueltamente, sin ningún peligro de hacer violencia a los textos, la idea de la correspondencia en la que se afincaba Müller: en el fondo estamos diciendo lo mismo. No rebajamos los textos sino que los comprendemos en su verdadera grandeza.

*¿Dios actúa de modo meramente trascendente o condesciende a dialogar?*

A mi modo de ver el fondo del problema está en el modo de comprender la relación de Dios con los seres humanos y con la historia, un modo de relación que el paradigma histórico moderno ha ayudado a descubrir. Es lo que hemos llamado relación trascendente, una relación permanente, pero a su nivel, es decir no comprobable históricamente. No es comprobable por ser total y fontal: es precisamente esa relación la que me hace ser lo que soy, la que me pone concretamente en la realidad. Yo estoy de acuerdo con eso, creo que, en efecto, eso es así. Yo creo que la relación de Dios con nosotros nos hace reales<sup>16</sup>. En eso consiste.

La consecuencia de que ése sea el modo divino de relacionarse con nosotros es, en formulación de Bonhoeffer, vivir ante Dios sin Dios. Es cierto que Dios vive en nosotros, pero como lo hace a su nivel, nos deja nuestro nivel, el nivel propiamente humano y más elementalmente el nivel de existentes, de seres vivos, de animales, para que lo vivamos nosotros. Como es él el que nos ha dado ese nivel, el modo real de vivirlo es vivirlo responsablemente, que eso significa vivirlo ante él. Pero quienes lo tenemos que vivir somos nosotros. En este plano se sitúa obviamente la ciencia y también por supuesto la ciencia histórica. Por eso, la preocupación por la continuidad a este nivel meramente humano. Nivel ciertamente a-teo, pero que para un creyente supone el otro nivel fontal de la relación trascendente de Dios con cada uno y con la humanidad y toda la creación como tal.

Estando de acuerdo con lo que se dice, no creo, sin embargo, que eso sea todo. Me parece que no se toma en cuenta la voluntad de Dios al crear al ser humano de entablar un diálogo con él, voluntad explicitada por muchísimos seres humanos de culturas y tiempos muy diversos que afirman que Dios ha tenido comunicaciones temáticas con ellos y, respondiendo a ellas, que ellos han tenido también comunicaciones temáticas con Dios. Las personas que afirman esto, también comprenden lo dicho anteriormente y lo creen, pero no les parece que esas experiencias concretas que afirman haber tenido se reducen a modos culturales de trabajar y expresar esa autodonación permanente de Dios. Creen que a ellos les ha pasado otra cosa: un verdadero diálogo de Dios con ellos y de ellos con Dios. Eso significa que Dios, sin dejar la trascendencia, puede

---

<sup>16</sup> Trigo, *Meditación sobre el poder de Dios*, en *El poder en perspectiva teológica*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2004, 271-327.

condescender a comunicarse con los seres humanos humanamente, es decir de un modo u otro por la palabra y más concretamente por palabras humanas. Es crucial anotar que esta pretensión se da también hoy, se da incluso en la cultura occidental y se da no excepcionalmente sino en numerosas personas. Es la pretensión de personas que están de acuerdo con esa presencia fontal de Dios en su creatura y que además sostienen haber experimentado de un modo u otro ese diálogo trascendente en este nivel humano o dan fe a quienes lo sostienen<sup>17</sup>.

Por ejemplo, podía argumentarse de modo parecido a como se hace con los discípulos tras el Viernes Santo, que Isaías, vivamente impresionado por el poder descomunal de Asiria, que él describe como una máquina incansable e indestructible de destrucción, es decir como una divinidad negativa, que se abalanza sobre ellos (5,27-30), haya acudido lleno de fe y de angustia al templo, a la presencia del que para él no tenía rostro, y que en esa situación extrema haya sido capaz de visionar esa presencia de Dios, sentado en su trono de gloria, con un peso infinito de vida, una vida que se derrama con tal densidad sobre toda la tierra, que se desborda. La visión de ese poder infinito, poder que sustenta todo, lo ha curado de espanto respecto de la invasión asiria y lo ha lanzado a dar testimonio al rey acobardado y a todo el pueblo de que ellos pueden resistir al imperio porque cuentan con el peso inconmensurable de su Dios, que es el Dios de toda la tierra, que los respalda (6-7,9). Desde esa experiencia pudo decir que si no se fundan en Yahvé, carecerán de fundamento, que si no viven de fe, no van a subsistir (7,9b) como pueblo, se los va a tragar Asiria.

En abstracto no habría nada que decir de esta interpretación: es posible y plausible. Pero hay aquí una suerte de imperialismo hermenéutico porque Isaías no quiere decir eso, él quiere narrar un acontecimiento de verdadera vocación, de ser llamado realmente por el tú divino. No es que él ha sido capaz de interpretar en su conmoción interior la presencia y la llamada de Dios. Como digo, podía haber sucedido así, pero él quiere testimoniar algo que ha visto y ha oído, que ha cambiado su vida.

Otro tanto podemos decir de Jeremías. Él nos transmite con gran dramatismo esa alteridad de la relación de Dios con él; él insiste en que esa alteridad le amarga la vida (15,16-18), que se la está arruinando (20,14-18), la

---

<sup>17</sup> Según Rahner, la espiritualidad ignaciana se basa en esta voluntad de Dios de comunicarse personalmente con cada ser humano, y en la posibilidad de captar esta relación y corresponder a ella. Ver, por ejemplo, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander 1979.

describe incluso como una violación (20,7-10). Por eso cuando el profeta va con el yugo al cuello profetizando que así van a ir a Babilonia los que no quieren someterse a ella, y Ananías profetiza en presencia de todo el pueblo que en dos años romperá Dios el yugo sobre Israel, Jeremías responde con un amén, deseando que el Señor cumpla su profecía. Porque a Jeremías no le agradan los oráculos que debe pronunciar, desearía con toda el alma que le fueran dichos otros. Sin embargo después que se marchó a su casa recibió el oráculo de que se unciera un yugo de hierro porque así iba a acabar Jerusalén (Jr 28). Claro está que siempre se puede trabajar la tesis de un desdoblamiento de personalidad, de una lucha entre su sentido de realidad, que era sin duda voluntad de Dios, y sus deseos de judío de resistencia nacional contra el invasor, y también de una lucha entre su celo por la alianza que veía conculcada, lo que significaba para él que el pueblo, que nació de la alianza, en el fondo estaba ya sin libertad ni vida, y su pertenencia a ese pueblo a punto de perecer. Y es cierto que esta lucha interior se dio sin duda en el profeta, ¿pero es ella la que hace concebir los oráculos o son los oráculos, inspirados realmente por Dios en una alteridad real, histórica, los que encienden siempre de nuevo esta contradicción que a la vez lo consume y le da esa fuerza inquebrantable?

Otro tanto podríamos decir de Amós, que responde a Amasías cuando le exige que no profetice contra el templo y que se devuelva al reino del sur, que es su tierra, que él no está ahí por cuenta propia, que él estaba muy tranquilo en sus propiedades, pero que de ellas lo sacó la voz del Señor que lo envió a profetizar al reino del norte (Am 7,12-15).

Lo mismo que decimos de los profetas, de los que tenemos más datos históricos, podemos decir de los cuadros que se componen en círculos próximos a ellos sobre Moisés. Ellos describen la figura de un hombre que es sacado por Dios del desierto donde se había refugiado, en el que vivió toda una vida, para que regresara a Egipto a liberar en su nombre a su pueblo. Constantemente aparece el contrapunteo entre el pueblo y Moisés y entre Moisés y Dios. Lo más palpable de estos documentos es el diálogo tremendamente dramático, un diálogo en el que Dios tiene siempre la primera palabra, es el que incita, y la última, es el que con sus signos liberadores resuelve situaciones límites y da así ánimos para proseguir la marcha. El dramatismo es tan patético que llega al punto que Moisés, impresionado por la situación desesperada del pueblo, llega a dudar de la asistencia de Dios. Y el amigo de Dios, el que vio su rostro y oyó sus palabras, murió como los demás en el desierto, aunque enrumbando definitivamente a su pueblo y viendo lo que no iba a poseer. Como hemos dicho de los profetas,

también estos documentos pueden ser reinterpretados, si forzosamente han de encajar en los cánones de la epistemología histórica y de su interpretación creyente<sup>18</sup>. Pero nuevamente nos preguntamos: La experiencia que quieren transmitirnos esos libros y su interpretación según la ciencia histórica ¿es una misma, una sola experiencia trascendente que puede ser trabajada (porque todas las experiencias humanas, sobre todo las más densas, son culturalmente, simbólicamente, elaboradas) en un esquema epifánico o en otro meramente interior (que también incluye la trascendencia) o son dos experiencias distintas, una la de los libros y otra la de estos intérpretes, aunque ambas religiosas?

Ante todo conviene recordar que esas personas sí distinguían lo que el Espíritu de Dios inspira a los sabios, es decir lo que tiene de sagrada la sabiduría que conduce a la vida al sabio y al pueblo que le hace caso, de la revelación de los que constantemente reinterpretan la ley buscando siempre el equivalente para esa situación de los términos de la primera alianza, de la voluntad de Dios a través de las suertes que sacaban los sacerdotes, y del oráculo de los profetas. Para ellos en cada uno de esos cuatro casos, cuando es auténtico, se da una verdadera trascendencia; pero los cauces son distintos. Pongamos un pasaje donde aparece esta distinción en boca del Señor, teniendo en cuenta que el sentido de profecía es diverso del de la época clásica: "Cuando hay entre ustedes un profeta de Yahvé, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños; no así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia y no adivinando contempla la figura del Señor" (Nm 12,6-8).

Si ellos distinguían entre modos distintos de llegar a la voluntad de Dios, con un grado de alteridad muy distinto ¿tenemos nosotros derecho de reducirlos a un mismo patrón? Esas grandes personalidades, ¿tenían en realidad una falsa

---

<sup>18</sup> Es la interpretación de Torres Queiruga: "la revelación se produjo cuando Moisés 'cayó en la cuenta' de que *en la rebeldía* que sentía contra la opresión injusta del faraón estaba manifestándose la 'voz' de Yahvé. En el propio sentimiento, en cuanto expresión del acto creador y salvador de Dios, supo leer que éste está siempre diciéndonos que se compadece de toda opresión y de todo sufrimiento" (*Repensar la resurrección* 120). Es una interpretación congruente, pero no creemos que es la del texto, ya que en él esta revelación tiene lugar cuarenta años después de huir de Egipto, toda una vida después. Ningún indicio lleva a pensar que Moisés viva en ese momento de su vida poseído por la rebelión, cosa que sí sucede en la primera época de su vida en la que es el propio Moisés el que toma la iniciativa tanto de mediar entre los israelitas como de defender al israelita frente al egipcio. Por eso en el texto la iniciativa la toma Yahvé. Es un punto de vista sistemático el que lleva a Torres Queiruga a reinterpretar así el texto.

conciencia de sí? En cada uno de los casos ¿entienden mejor estos intérpretes a esas personas que lo que se entendían ellas mismas?

### *Dos modos de entender el trabajo de la comunidad*

Ninguno de los cauces aludidos de relación de Dios con nosotros y de nosotros con él es infalible. Todos deben ser discernidos. En definitiva la comunidad de fe ha ido seleccionando unos materiales y dejando otros, y entre lo seleccionado ha ido poniendo unos muy de relieve y dejando otros en una discreta penumbra. Esto puede ser entendido de dos modos: que en definitiva la alteridad se da en la comunidad, que ella es la portadora de la trascendencia y por tanto la que se reconoce en esas tradiciones e incluso las crea y recrea incesantemente para expresarse, o que ella es la que recibe los frutos de esos acontecimientos y por eso les reconoce el valor de revelación que encierran. Nosotros creemos que esto último es lo que ocurre. La visión de Isaías se irá abriendo cauce entre los creyentes de Israel y su sentido de la fe irá haciendo historia. Los desterrados y los que regresen comprenderán que Jeremías tenía razón, que sus oráculos eran verdaderas palabras de Dios a su pueblo y su visión de la historia y su posición en el judaísmo creyente servirán de horizonte y modelo para muchas generaciones.

En definitiva es cierto que la comunidad tiene discernimiento, pero son esos grandes acontecimientos y los grandes creyentes involucrados en ellos los que le suministran luz y horizonte para discernir.

### *El cristianismo como revelación histórica*

Cómo transcurra ese diálogo que nosotros sostenemos que se da, pertenece al misterio, y por eso las narraciones que nos dan cuenta de él, son siempre también representaciones. Pero es distinto que se dé un verdadero diálogo entre seres humanos y Dios y que, por causa de la disparidad de los dialogantes, tenga siempre algo de inefable, a que el diálogo sea una mera elaboración cultural de una relación que es únicamente trascendental y por tanto inexperimentable y que se identifica en el fondo con el proceso de humanización. Creo que las religiones reveladas sostienen lo primero y que el cristianismo es una religión revelada o, mejor aún, una revelación histórica.

Sin esta manera verdaderamente dialógica, histórica, en base a acontecimientos y no sólo al transcurrir humano, de entender la relación entre

Dios y los seres humanos, creo que el cristianismo cambia radicalmente de sentido: no sería ya el cristianismo transmitido hasta nosotros por la tradición. Si Dios sólo se relaciona con los seres humanos dándoles el ser y comunicándose al darse, Jesús no sería el Logos de Dios hecho carne, no sería el Hijo único de Dios, que ha venido a hacernos hijos de Dios por medio de su fraternidad.

Desde el modo únicamente trascendental de entender la relación divino-humana, Jesús sería un ser humano como los demás que se ha dado cuenta tan perfectamente de cómo consiste en la autocomunicación de Dios, que ha vivido de recibirla y corresponderla. Por eso lo llamamos hijo de Dios y por eso lo proclamamos camino para vivir humanamente<sup>19</sup>. Para nosotros eso es verdad, pero no es toda la verdad. Lo primero no es que Jesús se haya dado cuenta de que consiste en la autocomunicación de Dios. Lo primero es esa autocomunicación, que no consiste sólo en que Dios esté presente en su don, en el don de ser humano sino que consiste en comunicarse íntegramente, es decir en desaguar en Jesús, en vaciarse en él: “El Padre me lo ha entregado todo”. La consecuencia es el misterio inexhaustible de Jesús: “Nadie conoce al Hijo sino el Padre”. Sólo el Padre, que le hace Hijo al entregársele y que es constituido Padre al recibir el Hijo el don de sí, sabe que Jesús es el Hijo único de Dios. Por eso sólo Jesús conoce a Dios por dentro, sólo él sabe que Dios es Padre o hasta qué punto Dios es Padre. Por eso sólo conoce completamente a Dios aquel a quien se lo revele Jesús (Lc 10,22).

Es cierto que Jesús no puede recibir a Dios que se vacía en él, si Dios no se autocomunica en el acto continuo de crearnos, en esa relación que nos constituye. Si, dicho en moldes helenistas, en Jesús “cabe la plenitud de la divinidad corporalmente” (Col 2,9), eso significa que los seres humanos somos capaces de Dios o por lo menos somos capaces de ser capacitados para contenerlo. En este sentido Jesús es el caso absoluto y por tanto único de esa posibilidad, incluso de esa realidad humana<sup>20</sup>. Es decir que sobre la relación trascendental de

---

<sup>19</sup> Así lo sostiene, si le entiendo bien, Torres Queiruga. El autor habla de la paternidad divina. “Cuando Jesús, en su peculiar experiencia (con todo lo que ella implicaba) logró verla, vivirla y proclamarla con definitiva e insuperable claridad, no es que esa paternidad ‘empezase’ entonces: Dios era y es desde siempre ‘padre/madre’ para todo hombre y mujer. Sucede únicamente que a partir de Jesús se revela con claridad, transformando *realmente* la vida humana, puesto que desde entonces la filiación puede vivirse de manera más profunda y consecuente” (oc, 321).

<sup>20</sup> “La cristología es fin y principio de la antropología. Y esta antropología en su realización más radical—la cristología—es, eternamente, teología” (Rahner, *Para la teología*

Dios con nosotros que nos constituye, se da el acontecimiento, que entra en la historia y hace historia. Pero a su vez sólo desde este acontecimiento concreto podemos elaborar la reflexión trascendental<sup>21</sup>.

En esta misma matriz tenemos que entender el Reino que Jesús proclama y hace presente. No se refiere al acto constante de derramarse Dios en su creación, de darnos el ser con la autodonación consiguiente, como lo ven los salmos que lo proclaman rey (93-99). Jesús tiene en mente un acontecimiento histórico que se desarrolla en dos fases: la primera consiste en llevar al colmo la relación de la alianza: que nosotros seamos su pueblo y él sea nuestro Dios. Ya, por el acto mismo de proclamarlo Jesús, Dios, precisamente en él, se nos entrega como Padre, se nos entrega al hacerse Jesús hermano nuestro. Digámoslo simbólicamente: al llevamos Jesús en su corazón, nos hace hijos en el Hijo. Eso es lo que significa para Dios el bautismo: al hermanarse Jesús para pedir perdón por nosotros (no sustituyéndonos sino llevándonos realmente, cargando con nosotros) Dios lo proclama Hijo suyo y en el Hermano nos recibe como hijos y le encarga la misión de historizar este acontecimiento. Por eso Jesús será portador de evangelio: la noticia más hermosa que puede escucharse. Por eso nos pide convertirnos a esa buena noticia, y él, al pasar haciendo el bien y liberando a los oprimidos por el mal, la historiza y nos posibilita la respuesta. La segunda fase es propiamente el Reino: cuando, convertidos a esta propuesta y transformados para poder contenerla, Dios sea todo en todo.

Es claro que para Jesús el Reino, empezando por el reinado, es un acontecimiento histórico inaugurado por Dios, que quiere autodonarse en Jesús

---

*de la Encarnación. En Escritos de Teología IV, Taurus, Madrid 1964, 153). Pablo VI en el discurso de clausura del Concilio, después de asentar cómo en el rostro de cada ser humano podemos reconocer el rostro de Cristo y cómo en el rostro de Cristo podemos reconocer el rostro del Padre, concluye: "nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico" (nº 16).*

<sup>21</sup> Esta es la tesis del artículo de Rahner: *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo. En Escritos de Teología V. Taurus, Madrid 1964, 181-219: "La idea del Dios-hombre y el reconocimiento de Jesús precisamente como un Dios-hombre real, irreplicable, son dos conocimientos diversos. Y sólo por medio del segundo conocimiento de fe se es un cristiano, sólo, por tanto, cuando se ha captado lo irreplicablemente concreto de ese hombre determinado, y precisamente en cuanto la autodeclaración absoluta de Dios, en cuanto la afirmación de Dios mismo a cada uno de nosotros. Que la salvación del hombre no dependa de la idea sólo, sino de la contingencia concreta de la historia real, es cosa que pertenece al cristianismo" (214).*

de modo absoluto. Este acontecimiento da a luz un tiempo nuevo y tan superior al anterior que el mayor del tiempo de la ley y los profetas es menor que el menor del tiempo del Reino (Lc 7,28). No veo cómo se pueda interpretar esta conciencia de Jesús de lo constituía el eje de su misión de modo meramente trascendental, obviando el acontecimiento. Ciertamente ésa no sería la interpretación de la tradición ni la del propio Jesús. Para Jesús esta novedad es tal que no puede verterse en los cauces antiguos sino que requiere cauces nuevos. Aunque, como hemos venido insistiendo, puede vérsela también como la culminación trascendente del tiempo antiguo. En este sentido diría Jesús que no ha venido a abolir la Ley ni los profetas sino a darle cumplimiento; lo que implicaría que la ley y los profetas tienen un dinamismo, que es el de la alianza, que no pueden contener, que los va a trascender desde dentro; son una profecía que apunta al tiempo del Reino y a Jesús, que lo proclama, inicia y consuma.

Pues bien, digámoslo de nuevo, la resurrección significa el comienzo del Reino en el cuerpo glorificado de Jesús. Y el aspecto salvífico de este acontecimiento estriba en que, como Jesús murió como Hermano, en Jesús estamos ya todos en Dios (Ef 2,6). No lo estamos en nosotros mismos, tan sólo lo estamos en Jesús, dicho simbólicamente, en su corazón; pero sí estamos salvados realmente en Jesús.

### *La resurrección de Jesús, un acontecimiento teologal*

Desde lo que llevamos dicho tenemos que insistir en que la resurrección de Jesús es ante todo un acontecimiento teologal: Dios lo ha salvado de la muerte y le ha dado su misma vida. La reflexión cristiana sobre la resurrección no se agota en la transformación de los discípulos. Afirma en primer lugar el acto de Dios sobre Jesús. Jesús salvado salva a sus discípulos.

Los discípulos no son transformados por Dios para que ocupen el lugar de Jesús que, como murió, ya no existe. En este sentido preciso la resurrección no significa en la tradición cristiana ni en sus fuentes que, aunque Jesús murió y por tanto ya no existe, su causa no murió con él sino que sigue adelante porque el Espíritu que animó a Jesús los anima ahora a ellos. Es cierto que tampoco se proclama la resurrección si se la ve como la reivindicación que Dios hace de Jesús como una persona privada, al margen del Reino. Es inherente al anuncio de la resurrección el que la causa del Reino siga adelante porque el Espíritu que animó a Jesús ha prendido fuego y la tierra es iluminada y calentada por él. Pero el Reino no sigue al margen de Jesús. El Reino acontece en Jesús.

Sí hay que sostener la pertinencia de lo que el cuarto evangelio pone en boca de Jesús: que a los discípulos nos conviene que él se vaya. Pero el sentido de esas palabras no es el de que, acabada su misión, y por tanto desaparecido, no existente, ahora nos toca el turno a nosotros. Jesús dice que, aunque a los discípulos les duela no contar con la compañía de Jesús, les conviene que se vaya porque, como va al Padre, les enviará su Espíritu desde el Padre (Jn 16,7). Jesús es exaltado por Dios como primicias de toda la cosecha, que en su deseo es toda la humanidad; está viviendo la vida de Dios como nuestro primogénito. Primogénito no significa en este caso sólo el primero de una serie numeral sino específicamente que él es el Señor, el que nos atrae desde el futuro de Dios con la prestancia infinita de su humanidad y el que nos envía el Espíritu para que nos mueva desde dentro a la prosecución de su causa, que es también su seguimiento: hacer en nuestra época lo equivalente de lo que él hizo en la suya.

### *Puesto de las apariciones en el acontecimiento teologal de la resurrección de Jesús*

Así pues, la resurrección es ante todo un acontecimiento teologal que tiene por destinatario a Jesús. Pero Dios resucita a nuestro Hermano, tan hermano nuestro como Hijo de Dios, aunque ambas dimensiones no están en competencia porque se hermanó por ser Hijo, haciendo suya la voluntad del Padre. Así pues ese acontecimiento nos concierne, ya que Jesús resucita para nuestra salvación, lo que significa que hemos sido introducidos en Dios en Jesús y que él nos atrae y nos da su Espíritu para que también nosotros lleguemos a estar con él en el seno de la comunidad divina.

Si nos concierne, tiene que sernos notificado para que lo actuemos conscientemente. Ése es precisamente el sentido de las apariciones. Las apariciones, si las interpretamos como acontecimientos y no sólo como un modo de aludir a un trabajo interior y dialogal de los propios discípulos, no excluyen de ningún modo ese trabajo. Son ellas las que lo ponen en marcha y le dan la dirección y el sentido, pero no evitan el trabajo.

No podemos concebir las apariciones como que Jesús continuara el discurso de su vida mortal. No hay que entender así la afirmación de los Hechos de que Jesús les habló del Reino durante cuarenta días (1,3).

Si, como nosotros afirmamos, las apariciones son verdaderos acontecimientos, su contenido se restringe a su presencia gloriosa, que es la evidencia de su triunfo sobre la muerte, con la alegría y paz que esto provoca en

los discípulos, y al envío para continuar su misión con el poder del Espíritu (Jn 20,19-23).

Es la presencia de Jesús la que exige el trabajo de superar el escándalo de la cruz y de releer su vida para interpretarla, no ya a la luz de sus propias expectativas sobre Jesús sino de la pretensión de Jesús, confirmada por Dios. Es decir que, desde nuestra perspectiva no hay por qué establecer un dilema entre la irrupción de Jesús resucitado y el trabajo de los discípulos. No se concibe la irrupción sin el trabajo. Y por otra parte no parece satisfactorio poner toda la carga en el trabajo, si no hubo ningún tipo de notificación como acontecimiento de salirles Jesús al paso, de encuentro. Si los evangelistas insisten que los discípulos no habían entendido mientras Jesús estaba con ellos y les explicaba ¿cómo iban a entender después de la debacle?

Si se coloca después de la resurrección una presencia e iluminación especial de Dios, ya no se mantiene en el plano meramente trascendental en el que la presencia de Dios me hace ser lo que soy ¿cuál es entonces la dificultad para admitir las apariciones? Para nosotros las apariciones son las que desbloquean a los discípulos y les posibilitan así el trabajo, ya que el bloqueo consistía precisamente en la imposibilidad de integrar el escándalo de la cruz a la presencia de Dios y de su fuerza la vida y ministerio de Jesús. Si Jesús se les aparece lleno de Dios y vencedor de la muerte, es claro que no lo había abandonado en la pasión, que, aunque *sub contrario*, que diría Lutero, había estado con él.

*Jesús es Hijo por la autocomunicación absoluta de Dios y por su obediencia absoluta*

Sintetizando lo dicho hasta ahora, pensamos que el fondo del problema estriba en si la relación de Dios con los seres humanos se restringe a ponernos constantemente en la existencia y a incluirse de algún modo a sí mismo en el don que nos hace de nuestra existencia o si además condesciende a dialogar con nosotros. Para nosotros se trata de ambos modos, se trata, pues, de una revelación histórica, además de la comunicación meramente trascendente. Ese diálogo culmina con el envío de su misma Palabra hecha carne: "En múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por su Hijo, al que nombró heredero de todo, lo mismo que por él había creado los mundos y las edades" (Hbr 1,1-2).

Por su Hijo nos habló humanamente. Hebreos es el texto del Nuevo Testamento que con más crudeza nos habla de la carne de Jesús, de sus

sufrimientos, de lo totalmente que comparte nuestra condición. Por eso la señal de que ese ser humano era el Hijo es para el autor su obediencia. Lo mismo que para la fuente común a Mateo y Lucas, la prueba de que Jesús es Hijo no es el poder, ese poder arbitrario que, proyectando al infinito nuestros sueños, nosotros atribuimos a Dios, sino el vivir de lo que sale de la boca de Dios (Mt 4,3-4). Hebreos lo plantea solemnemente citando el salmo 40: "Al entrar en el mundo dije: 'no quieres sacrificios ni ofrendas, por eso me has dado un cuerpo; holocaustos y víctimas expiatorias no te agradan. Entonces dije: aquí estoy yo para realizar tu designio'»(7-9). Ese designio lo realiza en la debilidad de la carne. Por eso en los días de su vida mortal pidió a gritos y con lágrimas al que podía salvarlo de la muerte y fue escuchado por someterse a su voluntad. Aprendió a obedecer a base de sufrimiento y de este modo llegó a consumarse como Hijo y se convirtió en causa de salvación para los que le obedecen a él (Hbr 5,7-9). Así pues, el Hijo se fue haciendo Hijo; y, en el lenguaje de Hebreos, hacerse Hijo implicaba hacerse hermano nuestro, no sólo en el sentido de tener nuestra misma carne, capaz de sufrir y de compadecerse como nosotros, sino de hacer de pontífice, de puente entre nosotros y Dios por pertenecer de corazón a las dos orillas, a la de Dios por obediencia, a la nuestra por solidaridad. Para Hebreos, como para el cuarto evangelio, el acto de morir en la desolación y la obediencia absolutas, es también el acto de penetrar en el *sancta sanctorum*, el lugar santísimo donde reside Dios, penetrar hasta el santuario, hasta el corazón de Dios.

Es claro que aquí se trata de historia, de acontecimientos. El acontecimiento de Jesús de Nazaret es el caso absoluto de dejarle a Dios ser Dios; pero es antes que eso el caso absoluto de autocomunicarse Dios. Estos dos absolutos acontecieron procesualmente, humanamente hasta llegar a la consumación de la cruz por parte de Jesús y de la resurrección por parte de Dios.

De este modo la Pascua es el epicentro de la historia de la salvación, de la historia de estas relaciones entre Dios y los seres humanos.

*La resurrección de Jesús, acontecimiento histórico que engendra historia*<sup>22</sup>

El que habla de resurrección de Jesús entre los muertos y cree en el poder de Dios para resucitar muertos, habla de fundamento, de futuro y de praxis de liberación humana y de redención del mundo al mismo tiempo. Por eso lo que

---

<sup>22</sup> Glosamos a Moltmann oc 324-332.

podemos saber históricamente de la resurrección de Jesús no lo podemos desligar de las preguntas acerca de lo que cabe esperar de ella y de lo que debemos hacer desde ella. Sólo en la unidad de saber, esperar, obrar y celebrar se entiende la resurrección de Jesús históricamente en el pleno sentido del término.

En el cristianismo la primacía del horizonte de expectativas sobre el espacio empírico de la historia se basa en el excedente de promesa más allá de todos los cumplimientos históricos. Este excedente se funda a su vez en la inagotabilidad del Dios creador, que sólo “descansa” cuando el cielo y la tierra armonizan con él plenamente. En cambio la cosificación positivista de la historia en meros hechos pasados en tiempos pretéritos reprime el futuro que hay en el pasado. Que se acepte o se ponga en duda un suceso tan distante en el tiempo, nada varía en la vida actual. La categoría moderna de lo histórico ha convertido el acontecimiento en un mero suceso pasado, ya que lo histórico es lo que acontece y pasa.

Ver la historia en la perspectiva de la resurrección significa participar espiritualmente en el proceso de la resurrección. El pretérito perfecto de la resurrección de Jesús (Jesús ha sido resucitado por Dios) no designa un suceso pasado sino un acontecimiento del pasado que actúa mediante el Espíritu determinando el presente, porque abre el futuro de la vida, no sólo de la vida presente sino de la de los muertos. La resurrección de Jesús resulta ininteligible sin esta historia que ella abre mediante el Espíritu y mediante la esperanza.

Por eso, habiendo insistido hasta ahora en la calidad de acontecimiento que tiene la resurrección, fijémonos ya en la fuerza desencadenante de ese acontecimiento. Como no entendemos la resurrección como un hecho clausurado, como algo que pertenece meramente al pasado, afirmamos que la proclamación en nuestra época de la resurrección de Jesús se basa en la demostración actual de la fuerza del Espíritu del Resucitado. Vivir a partir de la resurrección es no vivir en la temporalidad destemporalizada de un presente que desconoce el pasado y el futuro y se extiende indefinidamente. Al vivir del encuentro actual con el Crucificado resucitado, se proclama la fuerza de la tradición que llega viva hasta hoy a través de la cadena de testigos; se proclama la prestancia del pasado, que se actualiza a través del testimonio, que no es mera referencia a un hecho pasado sino la entrega con él de la fuerza que ese hecho desató y sigue desatando. Se proclama también la prestancia del futuro en el presente que impide que el presente se cierre sobre sí, ya que el creyente acepta la atracción de Jesús resucitado desde el futuro de Dios. Pero el pasado que se hace presente en el testimonio y el futuro que se hace presente en forma de atracción, como un campo gravitatorio, no anulan el presente sino que lo potencian hasta el punto

de posibilitar que el individuo se convierta en sujeto autónomo respecto del sistema y que no se encierre autárquicamente sino que se entregue a los demás para contribuir a la creación del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios.

### *La resurrección de Jesús, acontecimiento histórico que redime la historia*

Queremos desarrollar un punto que nos parece especialmente relevante. Es el del pasado irredento. Los órdenes hasta hoy existentes, y muy especialmente el actual, han sacrificado a las mayorías porque las plazas son limitadas. Las revoluciones han sacrificado el presente al futuro. En nombre de una utopía han negado el derecho a una existencia digna o incluso el mero derecho a la vida a muchos contemporáneos. Nosotros afirmamos que las víctimas de la historia, el costo social de todos los órdenes asimétricos, los que no cabían en ellos y fueron sacrificados por los triunfadores que prefirieron su estatus a la edificación de otro orden en el que hubiera vida para todos, no están vencidas y muertas definitivamente. Ese pasado suprimido (como el inconsciente suprimido según Freud), por más que se lo haya sepultado al abismo desde el que no se lo puede evocar, clama redención desde su no existencia. No se lo puede dar irremisiblemente por perdido. No sería salvación humana la que se hace a costa de todos, la inmensa mayoría, que se han quedado en el camino.

Es cierto que la humanidad evoluciona, que la historia conoce novedades, que los núcleos humanos van siendo cada día más complejos y con más conciencia de su autonomía y dignidad, de su condición de sujetos, y que simultáneamente las redes que los entrelazan son más tupidas y los penetran más íntimamente hasta tender a configurar a los individuos reduciéndolos a la condición de miembros. Esta progresividad de la historia hay que aceptarla: el que viene después es más complejo que el que nació antes. En este punto no hay nada que redimir.

Pero en punto a calidad y dignidad humana, no hay evolución. Lo que clama redención es la violación de la dignidad humana y el desconocimiento de la calidad humana por parte de los que no la tenían, de los deshumanizados. Ese clamor es lo que Dios escucha. Para él, que es Dios de vivos, esas víctimas que siguen clamando, no han desaparecido, no han sido olvidadas. Esas víctimas tienen futuro.

La resurrección de los muertos no habla tan sólo de una apertura al futuro y de una potencialidad de futuro en el pasado, sino también de un futuro para antepasados, e invierte así la dirección del tiempo. ¿No es esto un mero paralogismo? ¿Cómo puede ser pensado? Sólo desde la concepción de Jesús

como prototipo de la humanidad: Para nosotros los cristianos Jesús es la Imagen perfecta de Dios a cuya imagen hemos sido creados, el molde en el que la humanidad es creada. No en el que fue creada al principio, porque la creación no es un acto causal por el que Dios puso en la existencia al primer ser humano sino la relación permanente de él con nosotros que nos hace reales. Si somos creados en Jesús y con miras a él, es decir a constituir en él un solo cuerpo, si todo tiene en él su consistencia, la recreación de Jesús por obra de Dios implica la recreación de todo su cuerpo en la historia. Ése es el alcance de la redención del mundo que tiene lugar en la Pascua. En Jesús resucitado hay esperanza para todas las víctimas de la historia y para todos los solidarizados con ellas.

### *Los principios de la ciencia histórica ante la resurrección*

Como la historia es recuerdo, los juicios históricos son posibles y necesarios en su ámbito. En el recuerdo de la fe en la resurrección son históricamente constatables los efectos de las apariciones de Jesús a las mujeres, a los discípulos y a Pablo. El sepulcro vacío pertenece al ámbito de lo constatable, pero no lo es el hecho en sí de la resurrección del que yació en el sepulcro. Los juicios de fe no pueden fundarse en juicios de probabilidad histórica; pero como el cristianismo es una religión histórica, el juicio de fe requiere la correspondencia de juicios históricos, aunque se mantengan en la probabilidad de lo histórico. De este modo concuerdan la certeza de la resurrección del Crucificado por la percepción de su vida en el testigo actual, con la probabilidad de la constatación histórica de sus efectos en sus desmoralizados discípulos.

El lazo de unión entre ambas perspectivas es la proclamación de los testigos, los primeros y los actuales, que, aunque de modo diverso, afirman que su cambio de vida se debe a la experiencia del Crucificado resucitado. Si los primeros testigos dan testimonio de que su actual autoridad, del mismo género que la de Jesús (que tanto contrasta con su antiguo entusiasmo y con su posterior postración), se debe, no a ninguna elaboración del grupo, encabezado por Pedro, sino a la aparición del resucitado, o queda sin explicar la transformación o no queda más remedio que dar fe a su testimonio. Por eso la gente que los escucha, que está dispuesta a creerlos, no les pide pruebas, y el sanedrín, que no se abre a su testimonio, no acaba de tomar medidas drásticas contra ellos porque está impactado por esa transformación innegable y no tienen otra hipótesis sobre ella, ya que no les parece verosímil que idiotas iletrados (Hch 4,13) hayan podido realizar por sí solos ese cambio, tan impresionante, ese cambio que les remite al mismo Jesús.

Pero nadie se convierte en discípulo de Jesús sólo por leer una historia antigua, por más fidedigna que sea. Se convierte porque esa historia le es proclamada por alguien en quien, en una medida mayor o menor pero apreciable, reluce la misma transformación de los testigos de la historia. Se convierte por el testimonio de vida de una comunidad cristiana actual, animada por el mismo espíritu de Jesús. Se convierte por la experiencia del cuerpo de Jesús en la historia o, dicho de otro modo, por gente que tiene realmente incorporado a Jesús. Ésta es la correspondencia entre el testimonio de la historia y el testimonio vivo. Se corresponde la razonabilidad de asentir a lo que se relata en esa historia, con la fe que se da a la proclamación actual, en la que se percibe la fuerza del Espíritu del Resucitado. Ambos testimonios, que se refieren al mismo acontecimiento, cada uno a su nivel, concuerdan.

La vida es ciertamente interacción simbiótica. En este sentido se puede hablar de un sistema de sistemas, en el que se dan innumerables causaciones mutuas y correspondencias. Pero la muerte es la interrupción de toda interacción. La resurrección escatológica de Jesús es la superación de esta ruptura, no como una vuelta a la interacción con este mundo sino en la vida eterna de la nueva creación. No es una excepción sino el comienzo de la superación de la mortalidad de toda vida histórica en las interacciones inmortales que ocurren al ser puestos por Dios en su ámbito, en su seno, para participar de la vida eterna de Dios. Esta superación ha tenido lugar en Jesús. Para nosotros es futuro al que tendemos. Pero la fuerza de ese futuro se proyecta sobre nuestro presente. Eso significa que Dios ha constituido Señor al Resucitado. Es Señor porque nos atrae desde Dios (Jn 12,32). Nos atrae con el peso infinito de su humanidad. Es decir que desde el futuro interacciona con todos, construyendo así un ámbito, que es ni más ni menos que la vida eterna, es decir la vida propia de Dios, en el seno de esta vida perecedera. Todos vamos a morir, pero portamos ya la semilla de la vida eterna.

Una cosmovisión histórica sin percepción del poder de la muerte es una ilusión. La historia en la perspectiva de la resurrección es impulsada por la pregunta escatológica acerca del futuro para los muertos. No pregunta por la homogeneidad del proceso sino por la justicia para los vivos y los muertos. En la perspectiva de los vencedores, teorizada certeramente por Hegel, los muertos son irrelevantes, ya que lo único que cuenta es el estado al que llega la sociedad. Las víctimas son, se dice hoy, el costo social de mantener el sistema que da bienestar a los vencedores. La homogeneidad entendida como movimiento de lo mismo tiene el precio de la muerte de las mayorías; pero son muertes no

significativas para el sistema porque son la masa prescindible. La resurrección de los muertos es la reivindicación de la vida sobre el sistema, de las víctimas sobre los sacrificadores, de la participación personalizadora de todos en el amor creador que es Dios.

Pero esta afirmación sigue el mismo camino que Jesús. Él nos enseñó con su palabra y su vida que el que se aferra a la vida y está dispuesto a sacrificar lo que sea con tal de perdurar, ése la pierde, mientras que el que, confiado en que Dios es el Dios de Jesucristo que resucita a los muertos, arriesga su vida para construir el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, ése la gana. Pero la gana pasando por la muerte. Sin embargo, en esta vida mortal, ya ha pasado de la muerte a la vida y, como posee vida eterna, puede entregar su vida en libertad. En resumen, al no absolutizar al sistema ni someterse a él, porque ha absolutizado el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, mundo que todavía no existe como mundo sino sólo como relaciones y signos, no cae en la anomia sino que entra en el ámbito abierto de las interacciones eternas, que son las de hijas e hijos de Dios y las de hermanos y hermanos en Jesucristo.

El que empieza por la analogía se entiende a sí mismo como paradigma y por eso se proyecta en lo extraño, lo reduce a lo suyo y sólo se encuentra consigo mismo. La omnipotencia de la analogía viene a ser un imperialismo cultural ciego. Sólo mediante el conocimiento de los demás en su heterogeneidad nos conocemos a nosotros mismos. La percepción de Jesús muerto en la vida eterna de Dios es la forma más profunda y original de conocimiento de lo otro, ya que no hay mayor distancia que la que va del muerto como condenado al resucitado con la vida misma de Dios. Quien percibe a Dios en el Crucificado, muere y renacerá a la vida nueva por el Espíritu de resurrección. El conocimiento de Dios empieza con el sufrimiento de Dios y concluye en la plenitud analógica del canto eterno de alabanza de la nueva creación. El dolor por Dios lleva al gozo en Dios.

De esta manera se trasciende el antropocentrismo moderno y se percibe la historia como la comunión del ser humano y la naturaleza, de los seres humanos entre sí, y la comunión de este ser humano reintegrado y concreto con Dios; una comunión que mientras dure la historia lleva consigo antagonismos, analogías, expectativas y decepciones.

Pero queremos resaltar cómo desde esta perspectiva hemos recuperado la idea de analogía, que es elevándonos a una perspectiva superior que no controlamos. Ahora la analogía se establece no de una manera etnocentrista sino respecto de la gloria de las hijas e hijos de Dios de la que toda la creación

esta llamada a participar y que tiene como referencia arquetípica (*analogatum princeps*) la gloria de Jesús resucitado, Hijo único de Dios y Hermano universal. No es una analogía caprichosa sino la de la realidad, si todo ha sido creado en él y para él, donde para él no indica ninguna subordinación sino la participación en su destino, como hermanos del Primogénito.

## **II Historicidad de la resurrección de Jesús<sup>23</sup>**

### *La transformación de los discípulos, prueba de que Jesús actúa en ellos*

Lo que le consta al historiador con certeza histórica es el testimonio lleno de convicción y valor de los discípulos. El pueblo de Jerusalén y las autoridades judías contemplaron atónitas que los discípulos de Jesús hablaban y actuaban con la misma prestancia de Jesús, con su misma autoridad. El cambio radical, repentino, duradero y dinámico, es decir humanizador, o sea no entusiasta ni fundamentalista, de los discípulos, es el hueso de nuestra fe en la resurrección.

La gente de Jerusalén, y más la de Galilea, había visto a los discípulos con su maestro. Estaban con él, pero distaban mucho de compartir su espíritu. Es cierto que sólo lo abandonaron cuando lo pusieron preso, en el momento en que ellos pensaban que estaba en la cúspide de la popularidad y el poder, cuando creían que ya iba a restablecer la soberanía para el Israel de Dios. Los discípulos estaban realmente fascinados por su Maestro, o más bien estaban penetrados por su autoridad, de modo que, aunque no coincidían con él en puntos medulares, no podían separarse de su lado. La gente percibía que eran los de Jesús, pero

---

<sup>23</sup> KESSLER, *oc*, 109-218; SOBRINO *oc* 87-104; FITZMYER, *oc*, 81-90; LEON-DUFOUR, *oc*, 19-185; PANNENBERG, *oc*, 110-132; MOINGT *oc*, 49-53, 61-80; GONZALEZ FAUS, *Acceso a Jesús*. Sígueme, Salamanca 1979, 111-128; KASPER *oc*, 151-159, 169-174; RAHNER-THÜSING *oc*, 41-57; SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*. Ed. Cristiandad, Madrid 1983, 23-37, 103-129; SCHILLEBEECKX, *oc* 293-367 JEREMIAS, *Teología del N.T.* Sígueme, Salamanca 1974, 347-356; FABRIS, *Jesús de Nazaret*. Sígueme Salamanca 1985, 265-294; CHARPENTIER, *¡Cristo ha resucitado!* EVD Estella 1976; LORENZEN, *oc* 155-247; WILCKENS, *oc*, 13-92, 135-149; SOLAGES, *oc*, 9-26, 117-214; RAMSEY, *oc*, 51-106; MUSSNER, *oc*, 57-74, 113-125; RUCKSTUHL/PFAMMATTER, *La resurrección de Jesucristo*. FAX Madrid 1973, 17-111; SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*. DDB 1970; BALTHASAR, *El misterio pascual*. MS III, Cristiandad 1980, 785-798; MARXSEN, *oc*, 47-168; DUNN, *Jesús y el Espíritu*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1981, 163-222; LÜDERMANN/ÖZEN, *La resurrección de Jesús*. Trotta Madrid 2001.

que no tenían su talla, aunque, creyéndose partícipes de la prestancia de su Maestro, tuvieran gestos y actitudes de arrogancia y sectarismo.

El viernes desaparecieron: lo habían abandonado. ¿Qué había ocurrido en su interior? Primero, un choque brutal que hizo añicos sus representaciones respecto del modo de hacerse presente el reino de Dios. Junto con eso, un dolor inmenso por la suerte ignominiosa de su Maestro y el remordimiento por haberlo dejado solo. Y la comprensión de que no tenían la prestancia que a la sombra del Maestro se habían atribuido. Pero también, junto con esos sentimientos, se abrió paso la convicción de que lo vivido junto a él seguía siendo verdadero a pesar de todo. El destino espantoso de Jesús no motivó que apareciera como ilusorio lo que habían vivido. No podían no pensar que Jesús era de Dios, que Dios estaba en Jesús. El choque entre esa convicción de que Jesús era enviado de Dios, y ese destino que lo hacía aparecer como abandonado por él, tal vez hasta como maldito de él, los sumía en la perplejidad. Además de ese impasse interno, estaba el miedo a que ellos, que tan públicamente eran de los suyos, pudieran correr la misma suerte de su Maestro. Por eso se dispersaron, y cuando se reunieron de nuevo, no se dejaban ver.

Cuando aparecieron proclamando que su maestro había sido resucitado por Dios, no había en ellos ni rastro de su abatimiento y defección; pero tampoco se mostraban con el entusiasmo, falta de realidad, de antaño. Lo que contemplaron atónitos los que los oían es al Maestro en los discípulos, es decir a los discípulos animados con el mismo espíritu de Jesús. Esto fue lo que captaron intuitivamente y que los llenó de asombro.

La pregunta a esclarecer es qué había motivado el regreso, la reunión y la proclamación, como manifestaciones de esa transformación inaudita. Ellos dijeron que la causa de su prestancia es que Dios resucitó a Jesús, y que les consta con certeza porque se les apareció. Las apariciones del Resucitado son las que obraron en ellos esa transformación. Para los habitantes de Jerusalén que les oían, esa transformación era tan evidente y tan fehaciente que no se les ocurrió pedirles pruebas. El que ellos se presentaran con la misma autoridad de Jesús era para ellos prueba suficiente. Jesús estaba vivo, vencedor de la muerte, porque actuaba en ellos con un vigor y una lucidez incontrastables, con la fuerza tranquila del Espíritu de Dios. Las mismas autoridades se quedaron perplejas ante la evidencia de esa transformación. Sabían que eran gente menuda atendida a lo particular de sus vidas y cobijados a la sombra de Jesús, y comparecían ante ellos sin rebeldía ni fanatismo, con una seguridad llena de sentido de realidad. No supieron qué hacer y, aunque los amenazaron y castigaron, de hecho permitieron que siguieran

dando testimonio de la resurrección de Jesús<sup>24</sup>.

Todo esto es rigurosamente histórico. Aunque sea susceptible de interpretaciones diversas. La diversidad está, como hemos analizado anteriormente, en si lo que ellos proclamaron y la gente comprendió y aceptó no puede ser comprendido también o mejor como elaboraciones de los propios discípulos que en efecto llegaron a ver al Resucitado, como resultado de su reflexión sobre la vida y el destino de Jesús en esas condiciones de emotividad desbordada. Esa reflexión pudo llegar a esa conclusión, que integraba el escándalo de su muerte, por la experiencia que habían tenido anteriormente con Jesús de la sobreabundancia salvífica que había en su vida como irrupción del reino de Dios. Esa sobreabundancia no sólo se sobrepuso al escándalo de su muerte sino que la reinterpretó positivamente como la consumación de la vida de Jesús, y por tanto como acepta a Dios. Es la suerte del justo perseguido, la del mártir, que está en manos de Dios. O la del profeta, que es rechazado por el pueblo rebelde, pero que es recibido por Dios. La resurrección sería la certificación de esa aceptación. Esa conclusión se les hizo tan evidente que en efecto vieron al resucitado. Eso no significa que se les apareció sino que ellos lo vieron. Pero en el modelo que tenían a mano en el judaísmo esa visión se interpretó como que él se dejó ver, se apareció.

Nosotros retenemos de esta interpretación, lo repetimos, el trabajo de los discípulos. Las apariciones no se pueden concebir como un repaso que Jesús les da a los discípulos de todo lo que les había dicho en su vida mortal, agregando el sentido de su muerte a través de la exégesis de las Escrituras. Estamos, pues, de acuerdo en que las citas de las Escrituras que aparecen en los evangelios, en los Hechos y en el resto del Nuevo Testamento sobre el sentido de su muerte y resurrección fueron producto del trabajo reflexivo de los discípulos. Estamos también de acuerdo en que la percepción de la autoridad salvífica de Jesús, autoridad ligada a la irrupción escatológica del Reino, actuó impidiendo que perdieran la fe, manteniéndose frente a frente, sin poder integrarse, la irrupción del Reino en su presencia, palabras y acciones, y la catástrofe de su muerte, que parecía desmentirlo todo. Estamos también de acuerdo con los que afirman que en el trabajo de los discípulos actúa el Dios que se hizo presente en Jesús y más todavía con los que especifican que el que actuaba era el Espíritu del Resucitado, incluso el propio Resucitado.

---

<sup>24</sup> Moingt, en el artículo de Etudes citado, se refiere no sólo al primer testimonio sino al de el primer siglo de testigos en el imperio: *S'éveiller a la Résurrection*. Oc 776-777.

En lo que no estamos de acuerdo es en que no hubo apariciones. Nos parece que son precisamente las apariciones las que catalizan ese trabajo o, si había comenzado antes del domingo, las que le proporcionan su dirección y certeza, su unanimidad y estabilidad. No me parece convincente que los discípulos llegaran por sí solos, sin el impacto de las apariciones, a esa seguridad tranquila en el dato y menos aún a esa transformación interior, que equivalía nada menos que a alcanzar la autoridad de Jesús por tenerlo incorporado, por vivir ya de su Espíritu. Ciertamente que no pudieron llegar sin la actuación en ellos del Resucitado. Esa actuación es una actuación nueva, ya que es del Resucitado; no se reduce, pues, a la sobreabundancia salvífica que experimentaron mientras Jesús vivía. Si ponemos ese nuevo impulso, si admitimos esa discontinuidad entre el Calvario y el comienzo de la proclamación, simbólicamente Pentecostés, ¿qué más da que haya sido totalmente interior o que haya tenido ese correlato de exterioridad, de salirles Jesús al paso, de encuentro con él? Si se admite el nuevo impulso, ¿por qué no admitir también la forma como afirman ellos que se dio?

Ahora bien, para nosotros la razón de más peso para afirmar que sí hubo apariciones es que eso es lo que afirman ellos y ellos son fehacientes. No es cierto que sea sólo un modo de hablar. No es cierto que quieran decir otra cosa y que ese modo de decirlo (decir que se les apareció Jesús) sea el modo que se les ocurrió. La razón más obvia es que la aparición de un resucitado, entendiéndolo de un modo escatológico, no era una representación a mano en el judaísmo de su época. Ni el justo resucitado ni el profeta arrebatado se aparecen. Y menos aún se aparecen no sólo para certificar de su estado sino para enviarlos a proseguir su misión comunicando para ello su misma prestancia. En este punto decisivo la búsqueda de analogías y correspondencias se vuelve absolutamente artificiosa e insatisfactoria.

Así pues, podemos afirmar que es un hecho histórico la transformación de los discípulos. Si esa transformación equivale nada menos que a la adquisición de la prestancia de Jesús, parece congruente la explicación que ellos dan de su cambio: que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos. Ellos explican cómo ese hecho los ha alcanzado diciendo que Jesús se les ha aparecido. Como insistiremos ese acontecimiento no puede ser entendido como algo meramente exterior: constituye un verdadero encuentro personalísimo y sumamente personalizador, un encuentro en la fe: la fe de Jesús resucitado en ellos que engendra su fe. Pero igualmente sostenemos que no fue únicamente interno.

### *El hecho de la resurrección no pertenece a este mundo*

Lo que no es histórico es el hecho mismo de la resurrección. Es un hecho afirmado, pero no descrito. Un acontecimiento sin testigos. No podía ser de otro modo. Jesús nació, vivió y murió en este mundo; por eso pudo ser asesinado: como ser de este mundo estaba a merced de otros seres de él. Sin embargo Jesús no fue resucitado por Dios en este mundo y por eso no es uno de los entes que están en él y al estar en él en principio pueden ser detectados por otros. Si lo hubiera resucitado en este mundo, simplemente lo habría resucitado: lo habría devuelto a esta vida, le habría dado una tregua hasta que lo alcanzara la muerte de nuevo. La resurrección de Jesús nada tiene que ver con la de la hija de Jairo o la de Lázaro. La palabra resurrección, aplicada a ambos, es no análoga sino más bien equívoca. Para Lázaro significa devolverlo a esta vida; para Jesús, dejar atrás definitivamente la muerte y recrearlo con la vida misma de Dios.

Por eso el acontecimiento no puede tener testigos ni ser descrito: no sucede en este mundo y tiene por sujeto a Dios y al Espíritu divino. Es una nueva creación, entendida como recreación porque se refiere al mismo Jesús, quien al ser levantado de entre los muertos, es dotado por Dios de su misma gloria, de su mismo peso y consistencia.

Así pues, decimos que no es histórico en cuanto no sucede en este mundo y por tanto no puede ser detectado en principio por cualquiera. Pero sí es un acontecimiento, es decir que denota un acto de Dios, el acto más trascendente que él haya hecho, la medida hasta hoy de hasta dónde llega su capacidad creadora, porque significa nada menos que la recreación transformadora de un ser humano para que viva en el seno de la comunidad divina la misma vida de Dios. Es un acontecimiento que nos excede tanto que podemos afirmarlo pero no comprenderlo o, dicho de otro modo, podemos hacernos cargo de lo que significan los términos del enunciado pero no podemos poseer el enunciado. Nos hacemos cargo en alguna medida de lo que puede significar que Jesús haya vivido de Dios en su vida mortal; pero que su cuerpo viva sólo de Dios y no también del aire y de los alimentos, no lo podemos pensar.

Sin embargo podemos considerarlo histórico en varios sentidos: ante todo porque concierne a un ser de nuestra tierra y de nuestra humanidad, es el destino de uno de los nuestros. Además porque ese destino es la cosecha de su vida: es vivir en Dios lo que había vivido en esta historia. Es verdad que ese destino implica una transformación inaudita, pero también lo es que es el fruto de lo sembrado en esta tierra. También es histórico porque no acontece como una

excepción sino como el destino en Jesús de todos los que sigan su camino, como el destino que a través de Jesús Dios propone a toda la humanidad como culminación sobreabundante de la historia de Dios con los seres humanos, de la historia de la salvación, que en el designio de Dios quiere ser la salvación de toda la historia, no sólo de la que viene después de Jesús sino de toda. En definitiva es histórico porque engendra historia. Porque muchas mujeres y varones, dando fe a este acontecimiento, viven siguiendo a Jesús con la esperanza de participar de su destino. Y más todavía porque Jesús resucitado nos atrae a nosotros, que estamos en esta historia, desde el futuro de Dios con el peso infinito de su humanidad.

### *Secuencia de los hechos constatables*

Esto significa que la resurrección de Jesús sólo puede ser noticia para nosotros a través del testimonio de los testigos, que son aquellos a quienes Jesús resucitado tuvo a bien aparecérselos, aquellos que afirmaron haber visto al Señor, haber compartido la mesa con él después de que fuera crucificado.

Ésta es la secuencia: A los discípulos, y más a las discípulas que lo vieron, les consta de la muerte de Jesús en la cruz y de su sepultura. Después sucedió en Jerusalén la comprobación por parte de las mujeres y luego de los discípulos y de los que lo condenaron y asesinaron, de que el sepulcro estaba abierto y no estaba el cadáver de Jesús. Este hecho incontrastable pone en movimiento a unos y a otros: tanto para los discípulos como para las autoridades la primera sospecha es que el otro grupo lo había robado. Sobre esta desorientación de qué había pasado con el cuerpo de Jesús vienen sus apariciones. Es crucial subrayar la secuencia: no es que pensando sobre el sepulcro vacío los discípulos hayan llegado a la conclusión de que Jesús había resucitado sino que proclamaron el kerigma del Crucificado resucitado porque lo habían visto vivo. Este testimonio no pudo ser desmentido mostrando el cadáver de Jesús en el sepulcro porque el sepulcro constaba que estaba vacío.

Nada hay en las fuentes que lleve a pensar en una elaboración de los discípulos, proyectando sus propias expectativas y los recuerdos de Jesús sobre el hecho de que la tumba estaba abierta. Las fuentes insisten por el contrario en que mientras vivió Jesús a ellos no les interesó lo que él pudo haber dicho acerca de la resurrección, ni sobre la resurrección de los muertos en general (en discusión con los saduceos y en concordancia con los fariseos: Mc 12,18-27) ni sobre su propia resurrección (Mc 8,31-33;9,9-11). No entraba en su horizonte, que estaba

copado por el restablecimiento de la soberanía para Israel (Lc 24,19-21; Hch 1,6). Al no darse la liberación de Israel por medio del profeta poderoso en obras y palabras que fue Jesús, se quedaron sin saber qué pensar o positivamente desanimados. No hay ningún indicio que lleve a pensar que fue su fe la que creó la resurrección y sí los hay abundantes que orientan en la dirección contraria de que al Resucitado le costó sacarlos de su perplejidad.

Varias consideraciones pueden apoyar esta apreciación de las fuentes. La primera, lo poco extendida que estaba en la Palestina de la primera parte del siglo I la idea apocalíptica de la resurrección de los muertos como culminación escatológica de la historia de la salvación, más aún, como culminación repentina cuando todo parecía a merced de las fuerzas del mal. La segunda, que la resurrección era considerada como el último acto de la historia obrada por Dios y cuyo destinatario era el Israel fiel, los inscritos en el libro de la vida, no, de ningún modo, una sola persona. Sí existía en algunos círculos la idea de la resurrección de los mártires o, en otra variante, la exaltación al mundo divino del justo muerto a causa de su justicia por los injustos. Pero estas individuaciones no se ligaban a la escatología sino eran premios especiales en orden a la ejemplaridad. Tercera, la idea de que el resucitado se apareciera no puede ser considerada como un modelo a la mano para los discípulos. Cuarta, ni siquiera puede decirse que la resurrección fuera el centro de la proclamación de Jesús. Jesús pensaba que la irrupción del Reino que comenzaba con su persona y su acción iba a resultar victoriosa a pesar de todo. Jesús contaba con que la muerte, incluso a mano de sus enemigos, no iba a ser obstáculo para que él celebrara en la mesa del Reino. Incluso puede ser atribuida a él la frase de que el que pierde la vida la gana, frase referida en primer lugar a su persona. Es decir, que hay que presuponer la resurrección en su anuncio del Reino escatológico, pero no es ella la que está en primer plano, ni siquiera podemos decir que está suficientemente verbalizada. Y sexto, como hemos indicado, no hay ningún indicio que nos lleve a pensar que los discípulos participaban de esta idea de su maestro y menos aún de las que circulaban restingidamente en el ambiente.

Se ha especulado también sobre lo superfluo de la tumba vacía respecto de la resurrección de Jesús, que no equivale de ningún modo, como hemos dicho, a la reanimación de su cadáver. Pero estas especulaciones modernas sobre el sentido de la corporeidad nada tienen que ver con la concepción judía de la resurrección, que se entendía como transfiguración del cuerpo muerto (2Mac 7,9.36; Dn 12,2). Hubiera sido impensable para los discípulos e increíble para los judíos de Jerusalén el anuncio de la resurrección, si constaba que su cadáver

permanecía en su tumba. La tumba abierta no prueba la resurrección, pero para los judíos es condición de posibilidad de la fe en ella. De todos modos, como hemos insistido, aun para los que creían en la resurrección, el hecho de la resurrección de uno sólo no entraba en su horizonte, ya que para ellos la resurrección era o de todos o de los destinados a la vida eterna, y en todo caso era el acontecimiento del fin de los tiempos que cerraba la historia y abría o una transhistoria o la eternidad.

### *Las apariciones, narraciones representadas*

Volvamos a las apariciones. Por ellas entra en la historia el hecho de la resurrección del Crucificado. ¿Qué se puede decir de ellas? Primero que los discípulos no vieron a Jesús redivivo, es decir vuelto a esta vida. Se les aparece, se deja ver por ellos y les habla, precisamente porque ellos no pueden acceder a él, porque ellos no lo pueden ver desde su propio horizonte de realidad, que es este mundo. Jesús se presenta y desaparece. No viene de otro sitio de este mundo y luego se esconde. Sin embargo este imaginario es el que lleva a decir que el cuerpo de Jesús resucitado es sutil porque atraviesa las puertas cerradas. Por eso mismo tienen que reconocerlo: porque no lo conocen, porque no tiene la misma figura que antes. Y no es que tenga otra figura de este mundo, lo que tiene es otro modo de ser, de existir. Él, que vive en otra dimensión, irrumpe en la nuestra soberanamente y luego vuelve a ella. Es decir, vieron a un cuerpo resucitado, vieron a la persona de Jesús vencedora de la muerte, con el mismo señorío de Dios trasluciéndose.

Pero, si no era ya un ser de este mundo ¿cómo pudieron verlo y reconocerlo? Si sólo lo semejante conoce a lo semejante, es decir, si para conocer a un ser hay que estar a su misma altura de realidad, ¿cómo pudieron reconocer los discípulos, que viven como seres animados, como los demás seres de este mundo, a Jesús, que vive la vida de Dios? Hay dos hipótesis: Jesús vino a este mundo, es decir se revistió de nuestra dimensión y les dio ojos para reconocerlo revestido de nuestra dimensión, o bien les dio ojos para verlo tal como es, en su modo actual de existir. Parecería que, si quien se aparece es Jesús resucitado, como resucitado, se habría aparecido en su modo actual de existir. Eso habría que entender de la aparición a Pablo y de las apariciones que consignan Mateo en el monte de Galilea y el cuarto evangelista a los discípulos reunidos la noche de la Pascua. Pero en otras apariciones, la de los de Emaús, la de Magdalena y la del lago de Tiberíades, el texto sugiere que estaría revestido de nuestro modo de existir ya

que lo confunden con un caminante anónimo, con el cuidador del huerto o con un paseante. Lo que sí es claro para los testigos es que no se trataba de visiones, es decir que no fueron trasportados a otro mundo (en cuerpo o en espíritu) sino que vieron a Jesús en este mundo, que él vino a mostrarseles aquí. Así pues, fue visto por ellos significa que él les salió al encuentro y se relacionó con ellos realmente; no fueron fantasías, alucinaciones ni proyecciones de una fe que crea su objeto. Era Jesús en persona, vivo, el que se les manifestó; es decir, él inició la relación encontrándose con ellos.

Ahora bien, asentado el hecho de que Jesús resucitado les salió al paso, se presentó entre ellos, se dejó ver por ellos, habría que insistir complementariamente que nada se puede decir sobre cómo sucedió. Los relatos evangélicos sobre las apariciones son verdaderas narraciones porque quieren transmitir un acontecimiento real y lo construyen fehacientemente, entendiéndolo en su verdad, sacando a luz lo que encerraba el acontecimiento. Pero son también representaciones, en el sentido de que las escenas tal como pueden ser filmadas o evocadas pictóricamente, es decir en su plasticidad, son construcciones que pretenden evocar un acontecimiento, que en sí es trascendente, más aún escatológico, presentándolo en las coordenadas de nuestro mundo. Esta trasposición de registros es creación de los testigos en su intento de comunicar lo que en sí es inefable. De todos modos habría que recordar que, fuera tal vez de la aparición a los discípulos que presenta Lucas, que materializa la corporeidad de Jesús con fines apologéticos, las demás apariciones, sobre todo la que presenta el cuarto evangelio en la tarde de la Pascua y la de Mateo en el monte de Galilea, que son las dos apariciones paradigmáticas, son de una sobriedad absoluta, y más lo es todavía la enumeración que trasmite Pablo a los corintios.

Un aspecto de las apariciones que recoge el acontecimiento con menos ambigüedad que el ser visto son las palabras del Resucitado. Ellas son, más que la mera presencia, las que denotan la personalidad de Jesús, tanto en el sentido de su realidad cuanto en el de que esa realidad se reconoce inequívocamente como la de Jesús de Nazaret. Esas palabras son en primer lugar de consuelo (el saludo de la paz, que no es una expresión convencional ni un mero deseo sino que la trasmite realmente), pero sobre todo de envío a proseguir su historia, continuando su misión en su nombre.

Ahora bien, ellos sólo pueden ser testigos si logran superar el escándalo de la cruz, no dejándolo atrás sino integrándolo a su misión. Esta comprensión del destino de Jesús a la luz de las Escrituras está asociada en las fuentes a las palabras de Jesús resucitado. No hay por qué entenderlas como una conversa

pormenorizadísima o como una iluminación súbita sino como que al hacerse presente el Crucificado vencedor de la muerte se desbloquean y pueden iniciar el trabajo de comprender a la luz de las Escrituras el destino de Jesús, que ahora no les parecía abyecto sino glorioso, y también como la presencia del Resucitado al escudriñar las Escrituras a la luz de estos encuentros pascuales. Desde este punto de vista la aparición a los de Emaús podría ser no una narración sino una representación o la narración de cómo esos dos discípulos habían sentido la presencia de Jesús al analizar los acontecimientos a la luz de las Escrituras. Otro tanto podríamos decir de la que cuenta el cuarto evangelio en el mar de Tiberíades: reconocen al Señor al releer lo llena que estuvo su vida desde el encuentro con Jesús, o, si queremos retener el acontecimiento, reconocen al Señor en el lance superabundante, en el exceso de fecundidad y en su celebración fraterna.

Sintetizando el punto, insistiríamos en que las apariciones son verdaderos acontecimientos, pero que su único contenido es la propia presencia del Resucitado que transmite la plenitud escatológica y el envío a proseguir su misión con esa prestancia donada. Lo demás es mera representación. Ahora bien, lo que ha henchido el imaginario cultural cristiano es la representación de la representación, y este desplazamiento ha orillado su sentido y su función, incluso las ha tergiversado. Por eso son sanos los procesos críticos que permiten deconstruir lo que parecía tan natural para reestructurar lo que tienen de revelación.

### *Un encuentro de fe*

Con lo dicho queda claro un punto que suele ponerse como objeción: por qué sólo lo vieron sus discípulos, por qué no lo vieron otros más imparciales. Repitamos que no lo vieron sino que se dejó ver ya que no estaba a su vista porque no es un ser de este mundo, porque, en este sentido técnico, no *ex-siste* sino que *in-siste*: no está fuera, en el mundo, sino que está dentro de Dios, *consiste* con él.

Y ¿por qué se deja ver precisamente de sus discípulos? Porque el dejarse ver no es un simple acto de presencia, demostrativo. No hay que entenderlo así. Y este es el fallo de no pocos investigadores que separan arbitrariamente la resurrección de su manifestación haciendo de ésta algo accidental, que pudo haber existido o no. Las apariciones tienen un carácter estrictamente soteriológico y en este sentido forman parte de la misma resurrección, que no es algo privado sino la consumación de su misión, que es lo mismo que decir que su constitución como Señor.

El Resucitado se aparece a la fe de sus discípulos salvándola y habilitándola para verlo y reconocerlo. Es la fe del Resucitado la que suscita la fe de sus discípulos. Las apariciones son un acontecimiento de fe. Esto no puede ser entendido de modo desrealizado ya que la relación de fe es la única relación personalizadora entre los seres humanos, es decir que es el acontecimiento portador del grado más elevado de realidad. También hay investigadores que al no entender el carácter de realidad de la relación de fe, reducen el acontecimiento de Pascua a la fe de los discípulos cuyo contenido es el kerigma, sin percatarse de que la relación de fe no es un asunto intrasubjetivo sino intersubjetivo, un encuentro de realidades, en este caso de la realidad del Crucificado resucitado y la realidad de sus discípulos<sup>25</sup>.

### *Fe en la resurrección sin apariciones*

Así pues, sí hay una elaboración; pero es el encuentro del Señor resucitado con los discípulos la que la pone en marcha. Sin embargo tenemos que admitir en las fuentes fe en la resurrección sin apariciones. El primer caso sería el del evangelio de Marcos y por tanto el de su comunidad, si admitimos que el evangelio original concluye con el mensaje del ángel a las mujeres en el sepulcro vacío y con su reacción. El segundo caso sería el del discípulo amado. Viendo el sepulcro vacío, “vio y creyó, pues hasta entonces no había entendido la Escritura según la cual debía resucitar de entre los muertos” (Jn 20,8-9). Por eso la bienaventuranza de los que creen sin ver (Jn 20,29) no se refiere sólo a los que íbamos a venir después, sino al discípulo amado, que no sólo le es fiel hasta la cruz sino que cree sólo por el indicio de la tumba vacía.

Vamos a analizar el punto. En primer lugar hay que distinguir entre el fin de Marcos y la escena del cuarto evangelio. Ante todo porque no es seguro, aunque sí muy probable que el evangelio concluya con la huida medrosa de las mujeres. En segundo lugar porque el evangelio incluye la aparición de un ángel que anuncia la resurrección de Jesús, con lo que se quiebra el principio de continuidad. En tercer lugar porque, aunque concluyera así el evangelio, parece más que probable que esas comunidades conocieran las apariciones, a las que hace mención Pablo (1Cor 15,3-8).

---

<sup>25</sup> Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*. Herder, Barcelona 1979, 285-290,310-315. Lorenzen, *Resurrección y discipulado*. Sal Terrae, Santander 1999,191-196; Brambilla, *El Crucificado resucitado*. Sígueme, Salamanca 2003. Es la tesis del libro: ver 9-30.

Aun con todas estas acotaciones, resulta muy significativo que el evangelio concluyera sin apariciones, invitándonos a dar fe a la proclamación del centurión que es el único que percibe mientras Jesús vivió en este mundo la buena noticia de que es portador el evangelio: que Jesús es el Hijo de Dios, y a la proclamación de las mujeres que afirman haber visto a un ángel en la tumba vacía que les dijo que Jesús no estaba ya en este mundo porque había sido resucitado y que los convocaba a Galilea, a proseguir su historia porque ahí lo verían. Para los destinatarios del evangelio, la invitación no era obviamente a peregrinar a la patria de Jesús para evocarlo en los lugares en los que vivió sino a seguirlo hasta participar de su destino glorioso. El evangelio de Marcos es tan antitriunfalista que omite incluso las escenas gloriosas de las apariciones para centrar la vista en una persona con una inmensa autoridad, pero sin atributos de poder, una persona que llenó a los que acudieron a él, pero que no hizo ninguna ostentación de poder mundano, que vivió una existencia combatida, en conflicto, hasta sucumbir en él sin signos. Ése es el Señor al que sigue y espera la comunidad de Marcos. Esta direccionalidad del evangelio de Marcos es congruente con el mensaje de Pablo contra los entusiastas: para participar de la gloria de la resurrección de Cristo hay que pasar primero por sus sufrimientos y muerte, resultado de su seguimiento, de tener su mentalidad y vivir con sus actitudes. Por eso, así como Pablo no sabe nada sino a Cristo y a éste crucificado, así el evangelio de Marcos presenta a un Jesús, lleno de la misma consistencia y autoridad de Dios, pero vividas en la debilidad de la carne y que por eso rehuye portentos y manifestaciones desnudas de poder. En esa vida debemos reconocer la gloria de Dios que es nuestra salvación y nuestra vocación humana.

La escena del cuarto evangelio es paradigmática, no sólo en el sentido de ejemplar sino en el sentido estricto de que pretende establecer un modelo: expresa la superioridad del discípulo amado sobre los apóstoles, y por tanto la confiabilidad de la fuente de la que sus comunidades beben el conocimiento de Jesús de Nazaret. Basados en esta escena hay que afirmar que en un caso al menos un discípulo llega a la fe en la resurrección al ver la tumba vacía. La palabra clave "vio y creyó" no se refiere a los ojos corporales sino a los de la fe, porque lo que vio era susceptible de ser interpretado de modos muy diversos. No vio a Jesús, sólo vio que no estaba donde lo pusieron muerto. De esa constatación negativa dio el salto de fe. Ahora bien, según el evangelio, él fue el único discípulo que estuvo al pie de la cruz y en ella fue testigo, no de la derrota sino de la consumación de Jesús, que habiendo concluido su misión murió entregando su espíritu, la fuente de la que había brotado su vida, la fuente que mana hasta la vida eterna. Es decir que de este discípulo se dice que vivió la cruz con fe, como

acción de Jesús y no sólo como pasión y acabamiento. Él tampoco había entendido las palabras de Jesús sobre su resurrección de entre los muertos, pero al menos no tenía que superar el escándalo de la cruz.

Creo, pues, que hay que conceder que hay al menos un caso, que en las fuentes se presenta como absolutamente excepcional, en el que un discípulo llega a la fe en la resurrección sin apariciones. No, tampoco, por proceso, que sin embargo se daría, pero lo que aparece en las fuentes es el salto, el salto que siempre hay que poner cuando se trata de la fe. Todavía más, aunque en el cuarto evangelio ese caso es único, eso no significa que su actitud fuera algo supererogatorio. Por el contrario, él es el discípulo, es decir el que deberían haber sido todos, el único que permanece como discípulo hasta el final y por eso el testigo por excelencia del misterio de la Pascua de Jesús. También en este sentido las apariciones revelan su carácter soteriológico: salvan la fe de los discípulos, que flaqueó, aunque no desapareciera.

Así pues, desde un punto de vista, las apariciones son necesarias por la defección de los discípulos. Ahora bien ya hemos insistido que ésta no es la única función de las apariciones. La función central es hacerlos partícipes de su gloria y enviarlos a proseguir su misión como el Padre lo había enviado a él.

Por eso a nivel histórico hay que seguir manteniendo que el que esa fe de los discípulos fuera tan constante, tan segura, tan compartida y sobre todo tan densa, con tal capacidad de transformación e irradiación no se explica sin las apariciones. Y a nivel teológico las apariciones son el regalo del Crucificado resucitado a sus compañeros, y por supuesto que también al discípulo amado, don que significa no sólo consuelo y alegría sino, insistimos, envío.

Por eso, a nuestro modo de ver, el caso del discípulo amado no significa que tengamos que interpretar las apariciones como representaciones de esta fe. Semejante conclusión no hace justicia a las fuentes, que distinguen los dos modos de creer. Pero esta constatación sí lleva a relativizar las apariciones, que no es lo mismo que negarles su importancia decisiva.

Relativizar las apariciones, tiene, empero, sentido porque, en el sentido técnico de los evangelios y de Pablo y los Hechos, son un ciclo cerrado. A nadie se le aparece Jesús resucitado, como se apareció a sus discípulos en la Pascua. Por eso a nosotros nos dice el Resucitado la bienaventuranza de los que creen sin haber visto. Claro está que nos apoyamos en el testimonio de los testigos, pero no como un testimonio exterior. Nos podemos apoyar en él porque también hay entre nosotros testigos que viven la vida de Jesús como la vivieron ellos. Si

no conociéramos a nadie en quien vive el Resucitado, el testimonio sería vacío, sería mera heteronomía. Y no sólo creemos al ver, como vieron los judíos, a testigos llenos del Espíritu de Jesús, sino porque también ese Espíritu nos mueve a nosotros, aun en medio de nuestras infidelidades y tibiezas<sup>26</sup>.

### *Las apariciones y la relación actual con Jesús*

Lucas comienza los Hechos de los Apóstoles con la representación de la Ascensión. ¿Qué sentido tiene esta representación? No sólo que ya Jesús no está aquí y que comienza el tiempo de los discípulos, el del seguimiento y el testimonio, sino que ya Jesús no se aparece como se apareció a los testigos escogidos por él. En esto consiste la discontinuidad entre el primer momento fundante y el resto de la historia de la Iglesia, que se funda en él<sup>27</sup>. Pero con mayor vigor si cabe subraya Lucas también la continuidad: ella estriba en la efusión del Espíritu. El Espíritu del Resucitado es el que nos lleva a asentir al testimonio y nos capacita para el seguimiento, configurándonos como Jesús.

Así pues, hay que subrayar con la misma energía la continuidad y la discontinuidad. La fe cristiana en la resurrección no es meramente fe a lo que dijeron los testigos, ya que a nosotros no se nos ha mostrado Jesús resucitado. La fe cristiana en la resurrección es fe a lo que dijeron los testigos desde la experiencia actual de los testigos actuales. No son iguales unos testigos y otros en cuanto que a éstos no se les ha aparecido Jesús; pero sí son testigos como ellos en cuanto ambos comparten un encuentro real con Jesús resucitado.

---

<sup>26</sup> Rahner insiste en este círculo hermenéutico entre el mensaje de la resurrección y el testimonio interior de la experiencia del espíritu. Por una parte “dependemos del testimonio de testigos previamente señalados y sólo a través de este testimonio apostólico y en dependencia de él podemos creer en la resurrección e Jesús” (oc 322); y por otra parte, nosotros oímos este testimonio de los apóstoles con aquella esperanza trascendental de la resurrección (...); o sea, no percibimos algo que sea plenamente inesperado y se halle por completo fuera de nuestro horizonte de experiencia y de nuestra posibilidad de verificación” (323). Ahora bien, “la esperanza trascendental de la resurrección sólo puede mediarse categorial y cristianamente consigo misma mediante el testimonio apostólico” (324).

<sup>27</sup> Dice Rahner al respecto: “incluso la teología mística niega que los visionarios a los que ‘aparece’ Jesús tengan el carácter de testigos de la resurrección y que sus visiones sean del mismo tipo que la visión del resucitado por parte de los apóstoles” (oc 322).

Este encuentro real, con el mismo sentido del primero de que la iniciativa la tiene el Señor, forma parte de la resurrección<sup>28</sup>. No es consecuencia de la resurrección sino que forma parte del acontecimiento, porque el Resucitado por Dios es resucitado como Señor y si en un momento dado de la historia Jesús no tuviera seguidores no sería Señor. Así pues, la fe, como gracia que brota del encuentro con Jesús, acompaña o concuerda con la fe que damos al testimonio de los primeros discípulos.

Una Iglesia afincada en la crístonomía, como ha sido en gran parte la institución eclesíástica occidental, es una Iglesia heterónoma que no trae la libertad de las hijas e hijos de Dios. Es una institución que se autoafirma como sucesora de los apóstoles a los que el Resucitado entregó todo poder. Es una institución que en la práctica sólo reconoce Espíritu en la jerarquía, una Iglesia que se divide entre los que guían, que son los que poseen la autoridad del Resucitado y los guiados por ellos, cuyo único privilegio es el derecho a tener pastores, a ser guiados.

Frente a esa persistente y nefasta desviación, hay que sostener que el Crucificado resucitado está en todos los creyentes, que todos los discípulos forman el cuerpo de Cristo, que sobre todos ellos está derramado el Espíritu, que todos son testigos de la resurrección.

*En resumen:* el kerigma de que “Dios resucitó a Jesús Nazareno a quien ustedes crucificaron” se apoya en la experiencia de haber visto y oído a Jesús resucitado, que da a quienes lo proclaman la calidad de testigos. Y ese encuentro con él se apoya en el acontecimiento real de la resurrección. No sólo es consecuencia de él sino que constituye una dimensión intrínseca de ese acontecimiento, ya que ella no es un premio particular que Dios da a Jesús sino su constitución como Señor de cielos y tierra. Ese señorío se ejerce como un acontecimiento de palabra que crea fe y que suscita la proclamación. Así pues, la resurrección requiere de las apariciones para acontecer como salvación para aquellos a los que se aparece y para enviar a los testigos. Su credibilidad se basa en que sobre ellos reposa la autoridad de Jesús, es decir el Espíritu del Crucificado. Sobre esa fuerza se funda la predicación. Esta presencia del Espíritu es el

---

<sup>28</sup> Éste es el punto fuerte del proyecto de Schillebeeckx, que debe ser muy apreciado; aunque no estemos de acuerdo con lo que dice de las apariciones y consiguientemente de su reticencia en afirmar la discontinuidad, que parece necesaria si queremos respetar tanto las fuentes como el carácter de nuestra experiencia, que sin embargo también es pascual.

fundamento permanente de la fe, que no es solamente creer un testimonio sino creerlo por la presencia del Espíritu del Resucitado en los testigos actuales y en los que se abren al testimonio.

### III. Sentido de la resurrección de Jesús<sup>29</sup>

*La resurrección de Jesús se consuma en la historia de los creyentes*

El primer contenido analítico del carácter soteriológico de la resurrección de Jesús, es decir de su señorío, es la transformación de los discípulos. Ellos no se persuadieron de que Jesús había resucitado por el solo impacto de sus apariciones sino más aún por la experiencia íntima de vivir de su vida, de irse configurando con él por la comunicación de su Espíritu. La revelación de Jesús como Señor incluye el envío de los discípulos como el Padre lo había enviado a él. Por eso la misión es prosecución de la de Jesús. Esto quiere decir que la resurrección de Jesús se consuma en la historia de los creyentes.

Si admitimos el testimonio de los discípulos, estamos confesando que el señorío de Jesús consiste en atraer a él a los abatidos, a los dispersos, a los de poca o ninguna fe. Atraerlos a él por su hermosura, por su prestancia, por su gracia que agracia. El que ellos sean suyos no equivale a que estén enajenados, seducidos, sometidos a Jesús. Por el contrario, significa que poseen en plenitud su libertad como una libertad en la verdad que contiene la vida eterna. Esto se traduce en una existencia razonablemente firme, comunicativa, persuasiva, que ni ofende ni teme, que, al dar testimonio de Jesús, siembra esa misma libertad como servicio solidario.

Al atraer hacia él, el Señor resucitado no entabla relaciones con individuos aislados sino que recrea la comunidad prepascual y la incrementa incesantemente. Él, que convoca y envía a la única misión compartida, es, como había sido antes, lazo de unión entre los hermanos. Más aún, él convoca a todos, hayan oído hablar o no de él, a la fraternidad de las hijas y los hijos de Dios, prosiguiendo

---

<sup>29</sup> MOINGT II 80-88; KESSLER 219-341; BALTHASAR, 760-809, 812-814; LEON-DUFOUR, 189-260; SOBRINO 123-166; GONZALEZ FAUS, 111-141; KASPER, 175-196; SHILLEBEECKX., 498-509; PANNENBERG.; JEREMIAS, 356-359; RAMSEY, 107-127; MUSSNER, 95-111, 179-189; RUCKSTUHL/PFAMMATTER, 113-164; SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*; MARXSEN, 169-220; TRIGO, *El poder de Jesús*. ITER 30-31 (en-ag 2003)183-289.

así el movimiento de reunión que había comenzado en su vida mortal. Así pues, podemos decir que, gracias a la resurrección, lo de Jesús se ha abierto paso. No lo truncaron<sup>30</sup>. La presencia de Jesús resucitado y la fuerza del Espíritu que él envió del Padre dieron a los testigos de la resurrección una consistencia que salió airoso de las pruebas. Pero también actuaron en los corazones de los que los escuchaban. Así se explica que el sanedrín atendiera el consejo de Gamaliel, que se convirtieran incluso sacerdotes, que Cornelio invitara a Pedro a su casa y que mientras lo escuchaban se manifestara el Espíritu como en Pentecostés sobre los apóstoles, o que a unos prosélitos de Cirene y Chipre se les ocurriera evangelizar a paganos sin la mediación del judaísmo y que Bernabé, enviado por la Iglesia de Jerusalén para discernir esa novedad inaudita, pudiera reconocerla como legítima.

Ahora bien, es preciso insistir en que el cambio de los discípulos sólo es un cambio total, un cambio de dirección; no el cambio de cada concepto o sentimiento. Queremos tematizar que el Espíritu actúa en las personas y no sobre ellas como sustituyéndolas o alterándolas por arte de magia. Por eso se explica que la comunidad de Jerusalén recayera de algún modo en el judaísmo relativizando en demasía la novedad escatológica de Jesús. Los discípulos seguían siendo los judíos medio fanáticos que no entendían muchas cosas de Jesús. Desde el saber que Jesús había sido acogido por Dios y nombrado por él Señor de cielos y tierra venía el trabajo paciente, laborioso y circunstanciado de ir sacando las consecuencias para cada aspecto de la vida y particularmente de la religión. Eso no podía darse de un día para otro; exigía pro el contrario toda la vida e incluso muchos aspectos quedaron sin duda sin cuadrarse con la mentalidad y las actitudes de Cristo, no tanto por resistencia al Espíritu sino por no haber sido planteadas y no constituir, por tanto, materia de discernimiento.

### *Jesús resucitado, espíritu que vivifica*

Este movimiento que obra Jesús resucitado y su Espíritu cualifica su resurrección, que no se puede entender por eso como un premio particular que

---

<sup>30</sup> Como insiste Sobrino (*La fe en Jesucristo*, 44-46), éste es el punto fuerte que hay que retener de la propuesta de Marxsen (insuficiente en otros aspectos), aspecto que otras presentaciones, que son tenidas como más ortodoxas, dejan sin embargo en la penumbra, con lo que mutilan gravemente el misterio, al aislar la resurrección del combate de Jesús por el Reino.

Dios le otorga por su fidelidad a la misión que le encomendó y que consistiría en ser preservado de la corrupción. Pero eso no significa que la resurrección no sea ante todo, por supuesto, una acción de Dios sobre Jesús que consistió en acogerlo en sí mismo y en su Espíritu vivificador, con la transformación radical que esa acogida implica.

Un ser vive por la relación simbiótica con el medio, que en el ser humano se concreta sobre todo en la respiración y en la ingestión de alimentos. La muerte es la cesación de este intercambio. La resurrección significa que ahora Jesús, el ser corporal que sigue siendo, vive de recibir el amor personal de Dios y de corresponderle. Ya en su vida mortal había dicho que su comida era hacer la voluntad de su Padre y que era hijo de Dios no porque tuviera poder para convertir las piedras en panes sino porque vivía de lo que salía de la boca de Dios, porque vivía de fe. Era verdad, pero también respiraba y comía. Ahora sí es verdad que sólo vive de Dios. ¿Cómo es un cuerpo que se alimente sólo de amor? Nosotros, seres animados, no podemos imaginarnos a un ser humano cuyo cuerpo no tenga función orgánica sino sólo simbólica, es decir, expresiva y comunicativa: un cuerpo espiritual. Ése es Jesús resucitado (1Cor 15,35-46).

Pero, no lo olvidemos, Jesús murió como hermano nuestro y a quien Dios resucitó fue a nuestro hermano. Eso significa que Jesús vive también de su relación con nosotros: él nos lleva realmente en su corazón y nos atrae con el peso infinito de su humanidad. Él se relaciona habitualmente con cada uno de nosotros y con la humanidad como tal y en ella con toda la creación. En Jesús, en su cuerpo, que es su órgano de comunicación<sup>31</sup>, la creación y la humanidad están ya introducidas en Dios y transformadas al estar realmente en él. En el cuerpo de Jesús la humanidad y la creación han sido salvadas, que significa, nada menos, que introducidas en la comunidad divina.

Así pues, Jesús resucitado, como ha muerto, no está aquí, en este mundo. Esta humanidad, configurada de tal modo que en ella no cabe Jesús ni lo que él pretendía (la apertura para que fueran recibidos como hermanos los pobres y los socialmente despreciados) lo hizo desaparecer de ella. Pero no volvió a la tierra reduciéndose a polvo sino que Dios lo acogió en su seno para que desde la vida eterna atrajera a la humanidad a sí y la dinamizara con su Espíritu. La resurrección es así la acogida por parte de Dios, de Jesús y de su propuesta, y el relanzamiento definitivo de ella. Pero no un relanzamiento meramente propositivo

---

<sup>31</sup> El tema está bien desarrollado por Kasper oc 183-187.

sino desde la realización consumada que es Jesús como resucitado. Al ser acogido por Dios, es acogida su solidaridad no como uno de sus aspectos sino como el que lo define: Hermano. El Padre acoge como Hijo suyo único al que se ha consagrado como Hermano universal. Por eso Jesús está en Dios como representante nuestro.

### *La fe vence al mundo desde la debilidad*

En este mundo, en el que Jesús no está, sigue la historia de gracia y de pecado. El poder asesino que acabó con Jesús parece intacto: sigue marginando y despreciando, en suma sacrificando a otros para vivir del único modo que él cree digno de ser vivido, pero que en realidad es deshumanizador. Pero ya esta historia está estructuralmente abierta. Esto significa que así como antes de que elijamos ya estamos en una situación que nos presiona violentamente a la deshumanización propia y a la instrumentación y exclusión de otros, así también antes de que elijamos estamos unidos al Crucificado resucitado que nos atrae como arquetipo de humanidad y a su Espíritu que nos mueve desde más adentro que lo íntimo nuestro.

Como el Crucificado, al haber sido resucitado por Dios, ha triunfado de este mundo, el dinamismo que instauro es más fuerte que el del mundo. Por eso la fe en él, es decir el entregarnos a seguirlo secundando el impulso de su Espíritu, entraña la victoria sobre el mundo. Aquí victoria no significa aplastamiento: eso sería una victoria según la lógica del mundo. Significa libertad para seguir el dinamismo del Espíritu y convertirnos así, como Jesús, en espíritu vivificador; pero, en este mundo, es decir en la debilidad de la carne y estando a merced de los que siguen la lógica mundana. Por eso la fuerza indestructible del Espíritu lleva a investir la misión y el destino del Crucificado: su fuerza actúa en la debilidad.

Esto es lo que el autor de la segunda carta de Pedro reprocha como ceguera culpable, como cerrazón a la fe: negarse a percibir y secundar este dinamismo que pone en marcha la resurrección de Jesús. Podemos decir que la actitud de esas personas es hoy una tentación fortísima. La podemos caracterizar como la hipnosis del fetiche: los aspectos deshumanizadores de la dirección dominante de esta figura histórica son tan contundentes y están tan diseminados, que el que no quiere dejarse dominar por ellos, puede obsesionarse tanto con la lógica que aborrece que vive blasfemando de ella y de este modo la diviniza y queda preso de su horizonte. Otra actitud bastante difundida es la de considerar que así es la

vida: algo de bueno y algo de malo, un claroscuro insuperable. No hay que obsesionarse con lo malo, pero tampoco se puede hacer demasiadas esperanzas. La historia y nosotros damos para lo que damos, que es siempre más o menos. Son dos modos prácticos de negar la resurrección, aun en el caso de que se la afirme a nivel conceptual.

Este dinamismo del Resucitado actúa no sobre los que dicen "Señor, Señor" sino sobre los que obedecen a su Espíritu y obran por tanto de un modo equivalente a como obró Jesús en su situación. Esto significa que no está restringido a quienes han escuchado el mensaje de la Pascua y viven a partir de ella sino que se extiende sobre toda la humanidad. Por la efusión pascual del Espíritu, el señorío del Crucificado resucitado es en principio universal. Aunque, como es un señorío que no conoce súbditos sino que sólo se realiza en seguidores voluntarios, es un señorío que suscita la libertad para ser acogido, pero que también la requiere.

Desde lo que llevamos dicho se infiere que Jesús resucitado, primogénito de muchos hermanos y señor de cielos y tierra, es aún una persona abierta ya que todavía existe el antirreino: gente deshumanizada que no acepta su señorío, y las víctimas de ellos, y la muerte como condición que propicia la avidez de unos y el sometimiento de otros y la esclavitud de muchos. Aún falta el rescate de nuestro cuerpo, incluso de los que pensamos movernos, más o menos fielmente en la dirección del Espíritu. Aún falta la transformación de todos. Todavía no es, pues, evidente Jesús resucitado, ya que su señorío es aún disputado por unos y no se consuma en los que lo aceptan.

*El Dios de Jesús, el Dios que reivindica a las víctimas, que resucita a los muertos*

Hemos comenzado a referirnos a Jesús resucitado desde sus efectos en los discípulos, en la humanidad y en la creación. De ahí hemos llegado a quien causa estos efectos: al propio Jesús. Nos falta considerar lo que dice el acto de resucitar a Jesús, de Dios que lo resucitó.

Ante todo lo revela como creador. La prueba más grande de que es el Dios de la vida es que resucitó a Jesús, aunque sería más exacto decir que en este acontecimiento escatológico Dios da la medida de su fuerza creadora, de su energía vivificadora, de hasta dónde puede llegar el dinamismo de su amor cuando se despliega. Si Jesús resucitado es la cota más alta de la creación de Dios, Dios queda calificado como el que resucitó a Jesús.

Jesús había vivido para glorificar a su Padre llevando a cabo la obra que le encomendó. Se había vaciado de pretensiones propias, no había buscado su propia gloria porque, recibiendo la vida que le daba Dios, vivió desde esa relación del Padre con él, vivió de fe. De este modo le hizo a Dios Padre. Ya que el hecho de vaciarse Dios en Jesús sólo se consuma al recibirlo Jesús, viviendo de él y para él. Vivir para él no consistió de hecho en una vida ensimismada, en retirarse al jardín interior para gozar de la vida divina. Al contrario de lo que ha acontecido con numerosas personas religiosas y entre ellas muchas llamadas místicas, que han vivido una vida escondida en Dios, vivir para el Padre se tradujo para Jesús en vivir para llevar a cabo su designio, que era precisamente su autodonación incondicionada y graciosa a los pobres y pecadores de su pueblo y en ellos a los demás de su pueblo y a toda la humanidad. Esta cercanía, esta inmediatez absoluta de Dios, no era sólo lo proclamado por él sino que se realizaba ya en la fraternidad de Jesús, que, en efecto daba vida al pueblo abatido y comía con los pecadores.

Así como Jesús había aceptado la vida que Dios le daba o mejor a Dios que quería ser su vida, así también el pueblo acogió como buena nueva el reinado de Dios que proclamaba y hacía presente Jesús. No así las autoridades, que acabaron condenándolo como un falso profeta que apartaba al pueblo de la alianza con el Dios de los padres. Jesús murió sin signos y, a lo que parece, sintiendo el abandono del Dios por el que y para el que había vivido. Parece que murió con un grito. Lucas y Juan lo interpretan, no como de desesperación o frustración o rebeldía sino como entrega de su vida al Padre palpable.

¿Dónde estaba el Padre en la cruz? Si se había vaciado en Jesús, al morir Jesús que era su presencia en el mundo, Dios se estaba eclipsando del mundo, estaba siendo rechazado con Jesús.

Aquí caben dos interpretaciones: la primera sostendría que como Jesús en la cruz se consumó como nuestro hermano al llevar en sí a todas las víctimas y a los solidarizados con ellas y al pedir perdón por los victimarios, Dios se ausentó de nuestro representante que aparecía ante él como el que cargaba con el pecado del mundo y, más aún, como el que había aceptado sobre sí la maldición de los que lo condenaron y de este modo se habían condenado ellos mismos. Resucitar a Jesús significó el sí del Padre a su fidelidad en medio de su abandono y a su solidaridad que lo convertía a él en Padre de todos los abandonados y de todos los pecadores.

La segunda interpretación sostiene, por el contrario, que el silencio del Padre tenía dos componentes: el primero entiende su inacción como fidelidad a Jesús y a nosotros y no menos a sí mismo. Hablando humanamente, Dios habría

tenido la tentación de arrebatarse a su Hijo para que no muriera. Él nos lo había enviado como el novio de la humanidad. Si los seres humanos no queríamos entablar esa alianza, él se lo llevaba y nos abandonaba a nuestro corazón obstinado. Pero si se lo llevaba, Jesús dejaba de ser Hermano. Eso no lo quería Jesús ni él tampoco. Por tanto Dios no tuvo más remedio que no hacer nada. O mejor, no le quedó más alternativa que salvarnos a nosotros con él, lo que implicaba salvarlo no de morir sino de la muerte.

El segundo componente del silencio de Dios tiene que ver con el respeto del Padre por su Hijo: como le había dejado vivir su vida, le dejó, con gran dolor, vivir su muerte. En efecto, ¿podía morir Jesús, aun con el estado físico tan acabado en que se encontraba, sintiendo en todo su ser todo el amor del Padre?

En esta segunda interpretación la solidaridad del Padre con el Hijo en la cruz fue total. Dios en ella sufrió con su Hijo, y con él sufrió también la condenación de todos los condenados de la tierra; y además aceptó con su Hijo el rechazo para no rechazar a los que lo rechazaban, para perdonarlos en el perdón de su Hijo. ¿Qué significa en este caso para el Padre el acto de resucitar a Jesús? Significa acabar de constituirse en el Padre de Jesús como el modo supremo de glorificarlo. Dios se define ya para siempre como el de Jesús. Y por eso le da a Jesús su propia gloria, "el Nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame que Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre" (Fil 2,9-11).

Como ya hemos insistido que la cruz es para Jesús la culminación llevada hasta el absoluto de su vida solidaria, el acto por el que el Padre lo resucita tiene la misma envergadura que alcanzó en ella Jesús y por eso concierne a mucha otra gente, tendencialmente a toda la humanidad. Pero no alcanza a cada tipo de personas del mismo modo. Aunque en definitiva para cada uno hay salvación. Repasemos cómo concierne a cada uno:

Como resucitó a su hijo fiel a quien sostuvo padeciendo con él, aunque él no lo sintiera, en la resurrección se manifiesta como el Dios fiel, el que no abandona a quien se fía de él. En la resurrección de Jesús cualquier persona que acepte de hecho su propuesta de acoger la autodonación de Dios y vivir consiguientemente como hijo suyo, dedicado a cumplir su designio, tiene la esperanza cierta de que su vida va a ser absolutamente acogida por el Padre y por eso puede aceptar sencillamente su muerte sabiendo que ella no es el final sino el paso definitivo a vivir la vida de Dios. Eso, a pesar de sus limitaciones creaturales y aun de sus infidelidades en esta vida filial. Eso, a pesar de desencuentros o errores de apreciación o de contratiempos, o incluso del fracaso,

bien sea del fracaso existencial, bien del fracaso en la misión. Quien como hijo se fia de Dios, al serle propuesta la resurrección de Jesús, no tiene ya derecho a dudar de la fecundidad de su vida, de que ella será acogida por Dios como Padre, porque Dios en la resurrección de Jesús se revela como el Dios fiel, se revela hasta el punto de quedar definido como un Dios de fiar. Esta definición de Dios como un Dios de fiar que se consuma en el acto de resucitar a Jesús, es tan fundamental para nosotros que, si la comprendiéramos y aceptáramos, nos bastaría como saber acerca de Dios. No necesitamos poner a prueba a Dios para saber a qué atenemos: nos basta saber que él es de fiar. No podemos poner a prueba a Dios: sería hacerle una injuria sabiendo que es de fiar.

Como resucitó a la víctima, Dios se revela como el que reivindica a las víctimas, a los condenados, como el que levanta al pobre del polvo de la muerte y alza de la basura al derrotado. Dios no es el dios de los dioses y el señor de los señores sino el que llama a la existencia a lo que no existe y resucita a los muertos (Rm 4,17-25; 2Cor 1,9; 1Cor 1,21-2,16). Esta revelación sigue siendo escandalosa. A Dios se lo sigue definiendo por el poder y por eso los que más poder tienen, sea en la esfera económica o en la política, aparecen con un aura numinosa que es el signo de la participación en la esfera de lo divino. Por eso también sus representantes eclesiásticos se presentan investidos de poder, como se dice técnicamente en el catolicismo romano: con la *sacra potestas*, que en griego y en castellano se dice la jerarquía o, en el lenguaje estamental romano, el *ordo sacerdotalis*. El Dios de los cristianos sigue siendo el que corona las jerarquías sociales trascendiéndolas infinitamente. Ése no es el Dios que resucita a un crucificado y que queda definido por ese acto. El Dios de los cristianos, de la mayoría de los cristianos, incluyendo frecuentemente a la institución eclesiástica, no es el Dios de las víctimas. Es ante todo el Dios de ellos, pero un Dios tan bueno que hasta es el de las víctimas, en el sentido de que alarga su protección hasta ellos y no los desprecia. Pero el Dios que se revela al resucitar a Jesús, es precisamente el de las víctimas, es decir el que toma partido por ellas, el que en una sociedad fetichista, de sacerdotes y víctimas, o para decirlo secularmente que necesita de un inmenso costo social para mantenerse, Dios es el que toma partido por las víctimas, por ellas, ya que no puede tomarse partido a la vez por las víctimas y por los victimarios y sus cómplices. Otra cosa es que, como se reveló en la cruz, en las víctimas haya salvación para los victimarios. Eso es así sin duda. Pero en la cruz se revela que la universalidad del amor de Dios pasa por su parcialidad con las víctimas. Esto es lo que comprendió la Iglesia latinoamericana en Medellín, que por eso propuso cambiar de lugar social, y ratificó en Puebla, cuando ya sabía el costo que tendría que pagar por ello.

Esto es lo que desgraciadamente hoy vuelve a no estar claro. Hoy una parte considerable de los católicos latinoamericanos pretende colocarse en la tierra de nadie y de todos del santuario y así ocultar a sus propios ojos que se sigue estando arriba y que se ha puesto a un lado la solidaridad con las víctimas que consiste en compartir su suerte. Por eso hoy es preciso decir que en el acto de resucitar a Jesús, es decir al condenado, Dios se revela como el que se pone del lado de los condenados, como el que pertenece a los condenados, y por tanto como el que constituye su esperanza incommovible.

Como resucitó al Hermano solidario, Dios se revela como el que acepta en su Hijo irrevocablemente a la humanidad, como el que perdona al pecador y lo justifica acogéndolo en Jesús. Este punto exige una aclaración porque parece que si Dios acoge al pecador se está negando a sí mismo, no sólo como Justo sino incluso como Bueno. ¿Cómo puede Dios acoger a los asesinos de su Hijo y más en general a los que siguen sacrificando a sus hijos? Hay que recordar que Jesús acogía a los pecadores y que, defendiéndose de sus acusadores, declaró que lo hacía así porque así lo hacía también su Padre. No los acogía condicionalmente sino de modo absolutamente abierto. La palabra del Bautista parece que conmovió a soldados y recaudadores, que acudían a él para que los bautizara; acudían, pues, como arrepentidos y para cambiar de camino haciendo penitencia. El caso de Jesús fue distinto: él fue a buscarlos, los invitó a su mesa y se hizo invitar por ellos. Y no parece que les hablaba de conversión sino que su convivialidad significaba que Dios los invitaba a un trato íntimo precisamente a ellos que eran así. Otra cosa fue que estas personas, sabiéndose dignificadas por Jesús y en él por Dios, cambiaran de vida. En este caso la transformación era la consecuencia de la gracia gratuita e inmerecida de Dios, no su requisito. Pues bien, el Dios que resucita al que muere pidiendo perdón por los que lo matan, es el que se revela no como el retributor, sino como el Dios enteramente bueno, no como el que trata a los seres humanos como ellos lo tratan a él sino como el que hace bien a todos y precisamente a los que hacen mal. Es el que no se deja vencer por el mal sino que vence al mal con el bien. Pero no sólo eso, ese Dios se revela como el que es capaz de rehabilitar al pecador, no sólo como el que justifica al culpable no imputándole su crimen sino como el que lo recrea, como el que libera su libertad para que responda a su amor<sup>32</sup>. Es decir que si el pecador

---

<sup>32</sup> Ésta es la sustancia de la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación que, tras décadas de conversaciones, firmaron la Federación Luterana Mundial y el Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos y ratificaron el 31 de octubre de 1998 en Ausburgo, superando realmente, es decir subjetiva y objetivamente, una disputa de siglos.

no se convierte no es porque Dios no se haya convertido a él posibilitándole esa rehabilitación sino porque se ha cerrado a ese amor, bien por endurecimiento en su pecado, bien por no abrirse a la posibilidad de perdón y acogida, a la esperanza que él le brinda. El que resucitó al solidario se ha revelado como el que a nadie excluye por ningún motivo, el que con su acogida incondicionada abre siempre la puerta de la esperanza.

Sin embargo también esta revelación de Dios está en proceso hasta que Jesús haya consumado su señorío y entregue el Reino al Padre, y Dios, este Dios del Crucificado resucitado, sea todo en todos. Desde este punto de vista, que no es el de sus fautores, hay que retener la verdad de la teología (en el sentido estricto del tratado de Dios) del proceso. Porque desde lo que llevamos dicho, no es sólo que todavía no aparece, no se desvela ante nuestros ojos, que Dios es todo en todo. Hay que sostener que en efecto no lo es. No lo es porque en la historia todavía campean poderes hostiles al plan de Dios, poderes que subyugan y sojuzgan a muchísimas personas e impregnan ambientes e incluso imponen su ley en la sociedad de manera que al que quiera vivir al modo de Jesús se le hace muy cuesta arriba; no lo es también porque muchas personas no han optado todavía por el camino de Jesús y viven, cojeando, como decía Oseas, es decir con el alma dividida entre el seguimiento del modo humano de Jesús y el que propone e impone la dirección dominante de esta figura histórica; no lo es porque incluso los que tratan seriamente de ser humanos al modo de Jesús, aún gimen por la redención de su cuerpo; no lo es finalmente porque todavía debe ser derrotada la muerte, que ocasiona la avidez de unos y el sometimiento de otros y la tristeza, la rebeldía y la ansiedad de muchos, y que, aun los que la aceptan en esperanza, deben pasar por ella para superarla. Por eso el Dios que se revela en la resurrección, se revela como fiel, como de los condenados y como justificador y rehabilitador, en esperanza, y “¿quién espera lo que se ve? Pero si esperamos lo que no vemos, necesitamos paciencia para esperar” (Rm 8,25).

### *El espíritu derramado en la pascua cristifica y reúne en cuerpo de cristo*

Vamos a referirnos a un punto al que hemos aludido constantemente y que es hora de tematizar. La pregunta es cómo se revela el Espíritu en la resurrección de Jesús.

Para responder tenemos que recordar que en su vida el Espíritu se revela como de Dios y como de él mismo. Como de Dios, Jesús es concebido por el Espíritu de Dios, el Espíritu Santo; el Espíritu se posa sobre él al salir del agua

después de bautizarse; va al desierto impulsado por el Espíritu; se dirige a Galilea con la fuerza del Espíritu que lo lleva a evangelizar; Jesús mismo se aplica a sí el texto que lee en la sinagoga de Nazaret que lo proclama como el ungido por el Espíritu de Dios; ora al Padre lleno de la alegría del Espíritu. Como suyo, echa a los demonios por el Espíritu de Dios; de él sale dinamismo, fuerzas, energía que recrea la vida y transforma a las personas en nueva creación; habla y obra con autoridad, con el mismo peso de Dios, pero no haciéndole la competencia sino como trasunto de él. Se puede decir que el Espíritu de Dios es el que sostiene su fe en Getsemaní y que el Espíritu es el que mantiene la unión del Padre y el Hijo en el hiato, en el abandono sentido de la cruz. Pero también hay que decir que es Jesús el que al morir entrega al Padre el Espíritu de Hijo.

En estas dos series, no paralelas sino convergentes, el Espíritu aparece bien como la impronta de Dios en Jesús, bien como la fuerza de Dios de la que Jesús dispone como si fuera de él, pero que refiere objetiva y subjetivamente a Dios. El Espíritu del Padre se le aparece como alteridad y por eso Jesús lo secunda, le obedece. Pero también se nos presenta como lo más de Jesús y por eso, insistamos, como de lo que él dispone. En la Pasión se presenta como la fuerza de Dios que lo sostiene, pero también finalmente como el sumo don de Jesús al Padre, su desappropriación más íntima.

¿Cómo interviene el Espíritu en la resurrección, cómo se revela en esa intervención? Interviene ante todo como esa fuerza de Dios, una intervención comparable a la de la concepción y a la del bautismo. Así lo proclama Pablo: "por el Espíritu santificador fue constituido Hijo de Dios con poder en la resurrección" (Rm 1,4). A ese poder aludiría la aparición que consigna Mateo: "se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra" (28,18). ¿En qué consistiría ese poder? Precisamente en la entrega del Espíritu, que sería la llegada de los últimos tiempos, cuando al mover el Espíritu a cada ser humano desde más adentro que lo íntimo suyo, no tiene ya lugar ni el rabinato (ya no necesitarán enseñarse unos a otros) ni el templo, porque cada uno será templo vivo de Dios, al albergar al Espíritu. El Espíritu constituirá a los discípulos en testigos. Y los que los escuchen podrán asentir desde dentro porque sobre ellos también sobrevendrá el mismo Espíritu de modo que lo que se predica con la fuerza y la unción del Espíritu pueda ser entendido y recibido con el mismo Espíritu.

Si el Espíritu es la fuerza de Dios que en la resurrección queda determinado como de Jesús, ¿en qué dirección mueve esa fuerza? ¿Adónde encamina el Espíritu y por tanto cómo se revela? El Espíritu del Resucitado lleva a hacernos jesuánicos, es decir cristianos, no en el sentido restringido de adscritos a la Iglesia cristiana

sino en el de seguidores suyos, continuadores de su misión o, dicho de otro modo, seres humanos desde su paradigma. Al revelarse en la resurrección el Espíritu como el de Jesús, mueve configurándonos en él, conformándonos con él<sup>33</sup>. De este modo la humanidad, en el Espíritu, va transformándose en la humanidad de Jesús. Como se ve no hay aquí ninguna heteronomía ni primordialmente una pertenencia. Lo que el Espíritu provoca es la humanización cualitativa de cada persona dentro de cada cultura; esa humanización, pluriforme, tiende, sin embargo, al paradigma de Jesús. No hay aquí ningún peligro de uniformización. Por el contrario, es precisa toda la variedad cultural y personal para poder expresar la riqueza inexhaustible de Jesucristo.

Pero con esto no está dicho todo. El Espíritu del Resucitado, al hacernos jesuánicos, hace de la humanidad el cuerpo de Cristo. En efecto, Jesús vino a reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos. Por tanto el que se configura a Jesús no adopta la figura de un solitario autárquico sino que entabla relaciones simbióticas, convive, promueve un mundo en el que la reciprocidad de dones lleve la voz cantante. En este sentido insiste la *Gaudium et Spes* que el Espíritu derramado en la Pascua lleva a la humanidad en la dirección de la democracia, la promoción de los derechos humanos y de la dignidad de todos los seres humanos, y todo esto en libertad, en definitiva lleva a la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, en suma en la dirección del reino de Dios, que en la resurrección queda cualificado como reino de Jesús.

Todo esto lo hace como Espíritu, es decir moviendo. El propio Espíritu no revela su nombre: se relaciona con los seres humanos moviéndolos. Objetivamente los mueve en la dirección de Jesús de Nazaret. Pero él no puede provocar directamente que en la conciencia de la persona que se deja mover surja ese nombre. Si por circunstancias históricas surge, el Espíritu lleva a la persona a que lo reconozca, pero él no lo da a conocer directamente. Por eso, como el Espíritu actúa trascendientemente por inmanencia, él es el portador de la universalidad del acontecimiento de la Pascua.

---

<sup>33</sup> Este aspecto lo trata satisfactoriamente Dunn o.c. 515-428. Lorenzen insiste en la misma idea, recalcando, al mismo tiempo que no entraña ningún reduccionismo del Espíritu a Cristo (oc 197-221). Concluye así su exposición: "Donde quiera que Dios, el Padre del Hijo, se hace real y efectivo, allí está presente en el poder del Espíritu; y donde quiera que está el Espíritu Santo, allí se hace real el Dios que es amor y que se ha revelado como tal en Jesucristo" (221).

*En esta historia toma cuerpo Jesús resucitado al ejercer la fraternidad*

La última cuestión que queremos tocar es la de cómo toma cuerpo en esta historia Jesús resucitado. Esta pregunta tiene que ver con la que le hizo a Jesús un maestro de la ley. Él le preguntó cuál es el mandamiento primero. La pregunta significa: ¿alrededor de qué eje se estructura la ley? Las respuestas de las escuelas eran dos: alrededor del templo, de los sacrificios y ofrendas, o alrededor de la relación de amor con Dios y el prójimo. Es sabido que ésta fue la que dio Jesús, pero teniendo en cuenta su corrección fundamental respecto de la escuela, ya que para él no tiene gracia amar sólo al prójimo, al próximo, al que es de los míos, al que me ama también a mí. El amor de Dios se realiza al aproximarse al que tiene necesidad de mí y al amar al enemigo. Es claro que así fue como Jesús reveló al Padre: aproximándose misericordiosamente a los que estaban sobrecargados y desesperanzados, y a los que eran tenidos y se tenían a sí mismos por perdidos, por sin remedio, por dejados de la mano de Dios por su condición de pecadores.

Pues bien, en esta historia toma cuerpo Jesús resucitado al ejercer la fraternidad, ya que esta relación es rigurosamente trascendente. Existe y se cultiva la fraternidad de carne y sangre, la de la etnia, la de la corporación, incluso la de la complacencia. Se postula al menos, ya que no se cumple mucho, el respeto al derecho ajeno. Pero nada hay en la dirección de esta figura histórica que lleve a la fraternidad. ¿Por qué habría de considerar como hermano a un desconocido? ¿Qué hay en él que me pueda mover a ello? Pertener a ambos a la especie humana es un lazo demasiado genérico como para generar vínculos obligantes tan intensos que superen cualquier otro vínculo particular hasta el punto de que nos definamos por ellos. Considerar y tratar a mi mamá como hermana madre o a mi hijo como hermano hijo o a mi esposa como hermana esposa o a mi amigo como hermano amigo o a mi compañero como hermano compañero o al desconocido como hermano desconocido o al enemigo como hermano enemigo sólo es posible desde el Espíritu del Señor Jesús, el Hermano universal.

Esta época está asentada en un tiempo destemporalizado, es decir abstraído del pasado y del futuro, un tiempo abstracto, vacío. Quien vive en este tiempo se abstrae de los vínculos con toda la realidad en los que consiste y en este sentido se vacía. Este vacío se intenta llenar con las preferencias de cada uno, con lo que cada quien quiere hacer con su vida. Pero este modo autárquico de llenar el vacío también es vacío, y por eso la insaciabilidad de la estimulación, de la espectacularización de la mercancía, del consumo.

En este ambiente la resurrección de Jesús no puede limitarse a ser una oferta de sentido. Hoy se ofrece de dos modos: Ante todo como una proclamación arcana, carente de referentes concretos y no susceptible, por tanto, de generar ningún tipo de conducta, un discurso de principios, no un discurso pragmático. Esta manera de concebir la resurrección es la que normalmente es presentada por la institución eclesiástica establecida, que la proclama como la verdad más importante, pero que en realidad no sabe qué hacer con ella. En estos ambientes la resurrección es irrelevante, como lo es, por ejemplo, la Trinidad.

También es presentada como un modo de concebirse uno a sí mismo, como un espejo agrandado en el que me puedo mirar y comprender mi verdadera identidad de hijo de Dios, de divino, un discurso que me puede conectar a mi origen descubierto que es también mi fin. Así lo concibieron los gnósticos y así se ha seguido proponiendo una y otra vez y así es propuesto hoy con bastante aceptación. Esta manera se propone en ambientes elitistas y puede llegar a conformar comportamientos distinguidos, altruistas, incluso sublimes.

Pero quien vive la resurrección como lo hemos tratado de presentar, que es, pensamos, la fe de la Iglesia, y, por mejor decir, quien vive a partir de la resurrección, comprende que este modo de vivir la temporalidad que propone la dirección dominante de esta figura histórica es una ilusión. Quien ha comprendido a Jesús resucitado como el que se relaciona corporalmente con cada uno de los seres humanos y con la humanidad como tal, quien comprende a Jesús como el que se define por esa relación hasta tal punto que ella revela a la vez a Dios como su Padre y en él como el Padre de todos, y al ser humano como el hermano de todos y de ese modo hijo de Dios, esa persona no vive ya en un presente vacío sino en un cuerpo social y en una creación, a los que pertenece, con los que se solidariza y de los que se hace responsable.

Hay que añadir que esta fraternidad no se ejercita desde el mero vacío sino desde la negación de la fraternidad, en una figura histórica cuya dirección dominante excluye masivamente, sacrifica a la mayor parte de la humanidad para salvaguardar el sistema. Esto significa que ejercer hoy la fraternidad que propone Jesús tiene un costo social equivalente al que tuvo para Jesús.

Ese costo puede consistir en ser dejado de lado, resultar siempre sospechoso, aparecer como un aguafiestas por andar recordando una solidaridad que incomoda; puede traducirse en perder la vida al vivirla contracorriente, en experimentarla como fracaso, o en vivirla abierta, dejándole a Dios el fruto de lo que uno cosecha, viviendo de fe. Pero si, como en el caso de Jesús, se tiene

éxito, el precio será ser quitado del medio, lo que no implica necesariamente la muerte, pero sí algún modo de muerte civil, y puede ser que eclesial. Escribo estas líneas un jueves santo, precisamente cuando se conmemoran los 25 años del martirio de Monseñor Romero, dos días después de los 25 años del asesinato de mi compañero Luis Espinal. Una coincidencia muy significativa. Esto hay que ponerlo de relieve porque el ejercicio de la fraternidad cristiana, cuando no se reduce a exhortaciones piadosas sino que está modulado por la vida concreta de Jesús de Nazaret, tiene un precio muy alto, nada menos que el precio de la vida. Pero también hay que decir, que si se vive con fe, no puede perderse el tono de cotidianidad, la dirección constructiva, incluso el sentido del humor que nos relativiza, la sabiduría, que es la marca del Espíritu, y la alegría pascual, que el mundo no puede dar ni quitar tampoco.

### *Celebración del crucificado resucitado y seguimiento*

Hemos subrayado que el Crucificado resucitado es Señor de los que de hecho lo siguen. Eso significa que el señorío de Jesús no se expresa primariamente en la aclamación litúrgica ni en la pertenencia a su grupo. En el texto comentado más arriba (Mt 7,22-23; Lc 13,25-27) Jesús decía que no conoce a unos que afirman que han comido y bebido con él, que son de los suyos, que llevan su nombre, que lo celebran en la Eucaristía. No los conoce porque sus acciones son malas; eso es en lo único que se fija.

Creemos que este punto tiene una gran actualidad. Hoy rebrota con fuerza, pero sin su unción original, una tendencia que conoció un gran apogeo en la primera mitad del siglo pasado y que fue acogida en el Concilio en el documento sobre la liturgia. Me refiero a la teología de los misterios<sup>34</sup>. Esta teología sustentó un movimiento de renovación litúrgica y espiritual que superó el juridicismo que había convertido la liturgia en un rito incomprensible en el que la separación entre el sacerdote y los fieles era absoluta, algo, en fin, que no daba vida. La concepción de la liturgia como un misterio de comunión en el que Cristo se hacía presente a los fieles y éstos participaban de algún modo de la liturgia

---

<sup>34</sup> Casel, *El misterio del culto en el cristianismo*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002; Herwegen, *Iglesia, arte, misterio*. Guadarrama, Madrid 1960; Rosas, *El misterio de Cristo en el año de la Iglesia*. Anales de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1996; Filthaut, *Teología de los misterios. Exposición de la controversia*. DDB, Bilbao 1963.

celeste, la concepción, pues, del espacio-tiempo y sobre todo del acontecimiento litúrgico como algo numinoso, llevó a los ministros del altar a realizar liturgias dignas, hermosas y significativas, y logró que muchos fieles participaran de ellas de modo personalizado, conscientes de ingresar en un verdadero medio divino. Podemos decir que hubo un florecer primaveral, una verdadera unción.

Pero al dar de sí el movimiento, se fueron viendo también sus limitaciones. Éstas consisten fundamentalmente en un cambio insensible del centro de gravedad del cristianismo, que pasaba de la vida al santuario y la comunidad litúrgica, del seguimiento de Cristo a la celebración de su misterio. No pretendo decir que el cristianismo se redujera a eso sino que se estructuraba alrededor de eso. Claro que hubo reduccionismo, pero eso debemos achacarlo a una desviación, a la que era proclive el modelo, pero que no estaba sin más en él. El modelo en sí incluía la relación con la vida: ésta era indispensable para disponer al sujeto a celebrar dignamente los misterios y como campo para aplicar sus frutos. Pero el centro de gravedad del cristianismo estaba sin duda en la celebración: allí se daba el tiempo denso de la comunión con el Señor resucitado que se hacía realmente presente. Nada podía compararse en peso de realidad y de gracia con ella. Por eso se preparaba con esmero y se actuaba con toda unción. Se construyeron o remodelaron edificios o locales diseñados expresamente para este tipo de celebración. Se hicieron pinturas y esculturas, vitrales y todos los objetos de culto. En el imaginario estaba sobre todo el arte bizantino y el románico. En este ambiente espiritual se compusieron muchos cantos muy hermosos, cantos fundamentalmente doxológicos. Todo era muy digno, realmente hermoso y sinceramente devoto. Pero, también hay que decirlo, buidamente monofisita. La luz de la resurrección ocultaba la carne humana de Jesús, su historia concreta que desembocó en su pasión, los conflictos que lo llevaron a la muerte, quiénes fueron sus amigos y sus enemigos, así como esa misma pasión que prosigue en la historia en los pobres y los solidarizados con ellos. Incluir todo esto en esas ceremonias hubiera roto esa armonía, desentonaba con ese tipo de belleza y de discurso. Hubiera sonado a demasiado mundano para un ambiente tan celestial. Perdónese me si suena a ironía, pero no se puede ocultar que en esas aclamaciones a Jesús resucitado se oculta el escándalo ante la cruz de Jesús de Nazaret y ante las cruces de su cuerpo en la historia que son los pobres y los solidarizados con ellos. Se oculta ante todo a sus propios ojos; pero es cierto que se oculta.

Es cierto que en las comunidades neotestamentarias la invocación a Jesús resucitado acontece sobre todo en la celebración de la cena del Señor. Pero hay que decir dos cosas: primero que esas comunidades eran minoritarias, de gente

menuda, y marginadas de múltiples formas por entregarse a Jesús, que, no lo olvidemos, había muerto con la figura pública de un crucificado, la figura más horrible y proscrita en ese medio político y social. La celebración tenía, pues, un referente vital muy denso y contrastado. Pero además en segundo lugar, que los textos neotestamentarios están llenos de advertencias contra el entusiasmo, contra la presunción de ser personas nuevas sin tener una conducta realmente nueva, trasunto de la de Jesús de Nazaret. Además los evangelios se compusieron precisamente para alumbrar el seguimiento, para que al dar cuenta situadamente de lo que hizo Jesús, puedan los cristianos hacer lo que en su situación resulta equivalente.

Claro que es fundamental celebrar, hacer memoria viva de Jesús y de la alianza eterna que en él selló el Padre con la humanidad, claro que es humano alabar, agradecer, pedir, y más todavía escuchar su Palabra y responder con humildad, prontitud y alegría. Pero en definitiva lo que se celebra es el seguimiento, la llamada gratuita a él, la habilitación que nos lo posibilita, el horizonte humanísimo que nos brinda, su fecundidad, y también las infidelidades y limitaciones, y no menos la fraternidad tan linda que ha brotado de él. El referente fundamental de la celebración es la vida cristiana. El encuentro con Dios se lleva a cabo en ella: allí se prueba la fe en el Padre, allí se sigue a Jesús y en ella se obedece al Espíritu. De esto es sacramento la eucaristía.

**Bibliografía:**

**I.**

1. MOLTSMANN, *El camino de Jesús*. Sígueme, Salamanca, 311-334.
2. MOINGT, *El hombre que venía de Dios II*, DDB, Bilbao 1995, 25-48; 54-60.
3. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, Trotta, Madrid 1998, 33-85.
4. KESSLER, *La resurrección de Jesús*. Sígueme 1989, 11-85.

**II.**

5. KESSLER, *oc*, 109-218.
6. SOBRINO, *oc*, 87-104.
7. FITZMYER, J. A., *Catecismo Cristológico. Respuestas del Nuevo Testamento*. Ed. Sígueme, Salamanca 1984, 81-90.
6. MOINGT, *oc*, 49-53,61-80.

**III.**

7. MOINGT, *oc*, 80-88.
8. KESSLER, *oc*, 219-341.
9. SOBRINO, *oc*, 123-166.
10. KASPER, W., *Jesús El Cristo*. Ed. Sígueme, Salamanca 1979, 175- 196.

## JESÚS, EVANGELIO PARA HOY

P. Dr. Carlos Bazarra, OFM Cap\*

### Abstract

*The Gospel invites us to begin an exodus from ourselves to the others. As followers of Christ a passage to orthopraxis prevails and it's necessary, because one that does not practice love, cannot know God which is Love himself. But there is more. We must take a step into orthopathia, a behavior of merciful compassion. It is really here where Jesus becomes Good News for all. It is not only justice, but merciful grace. In a violent and insensitive world, Jesus helps us remembering that God will never apart us from our freedom, although we can abuse this condition by sinning. Only Jesus will teach us the meaning of brotherhood in a friendlier world. That is our hope and good news.*

*Key words: egocentrism, orthodoxy, orthopraxis, gospel, orthopathia, reflection, resurrection.*

---

\* El Dr. Carlos Bazarra, O.F.M., Cap., nacido en La Coruña (España), es Licenciado y Doctor en Teología por la P.U. Gregoriana de Roma. Ha sido profesor y director de seminarios capuchinos de España por varios años. También ha sido profesor en centros de estudio superior de otras congregaciones. De 1979 a 1990 ha sido profesor del ITER; Vicerrector del mismo de 1986 a 1990. De 1990 a 1996 pasa a ser Rector del Instituto Franciscano de Espiritualidad para América Latina (IFEAL) en Santa Fe de Bogotá (Colombia). Ha ocupado otra vez el cargo de Vicerrector y Director de Teología del ITER hasta ser elegido Superior Mayor de los Capuchinos de Venezuela en 1999. También ha dado clases en el postgrado de la UCAB y otros centros. Tiene una larga serie de libros y artículos publicados en España, en Bogotá y en Caracas y ha sido varias veces Director de la revista «Nuevo Mundo» de los capuchinos de Venezuela de 1980 a 1990 y de nuevo desde 1997; y de la revista IFEAL de Bogotá de 1993 a 1996, además de colaborar habitualmente en otras revistas. Sobre todo ha sido y es animador de la espiritualidad franciscana dentro de las diversas ramas de ese carisma y de toda la Iglesia.

## Introducción

Un niño crece. Y precisamente porque está sano. Si con los zapatos que usaba cuando tenía 3 años, se sentía cómodo, ahora que tiene 10 años esos mismos zapatos le molestan. Esto no es ningún absurdo, sino indicio de salud. Sigue siendo la misma persona. Su identidad no cambia, pero sí su manera de ser persona.

La vida evoluciona y las cosas cambian. También cambia nuestra mentalidad, nuestra teología. Hay inmovilidades que deben ser consideradas pérdida. Tal vez no se escuchan los nuevos interrogantes del mundo de hoy. Y eso es grave. Hay que saber escuchar<sup>1</sup>.

Un tema que hizo cambiar a la teología fue el descubrimiento de la parcialidad de Dios por los pobres. Con este cuestionamiento la Teología pasó de la metafísica a la historia de la salvación<sup>2</sup>. El desmoronamiento de los socialismos reales y el establecimiento del neoliberalismo ha mermado la preocupación efectiva por los pobres<sup>3</sup>. Son tres actitudes las que descubrimos hoy frente a la Teología de la Liberación: 1. Marcha atrás, olvidándonos de Medellín. 2. Repetir lo de siempre. Pero la reflexión teológica tiene que cambiar al variar el contexto global. 3. Discernimiento crítico. No acepta el simplismo de la primera postura ni la seguridad defensiva de la segunda. Debe haber cambios en la reflexión teológica latinoamericana<sup>4</sup>. Se va a las raíces y se habla de la opción por los pobres como opción por la justicia<sup>5</sup>.

La opción por los pobres es algo irrenunciable desde el evangelio. Pero debe ser discernida. No debe ser deshumanizadora, favoreciendo la pereza y el vivir de limosna, sino haciendo sujeto de su propia liberación al pobre. Toda persona sana debe tener un puesto de trabajo, toda persona enferma debe disponer de los medios necesarios para su atención médica, todo niño y joven debe tener

---

<sup>1</sup> F. TABORDA, ¿Qué no se mueve hoy en teología?, en *Sal Terrae* 92 (2004) 683-690.

<sup>2</sup> E. VILANOVA, Para comprender la teología, *Verbo Divino*, Estella 1992, pp. 99-103.

<sup>3</sup> F. TABORDA, art. cit. p. 684. Hoy sigue inquietando la pregunta. Así, J.M<sup>a</sup> CASTILLO, Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la Teología de la Liberación? *Desclée*, Bilbao 1997.

<sup>4</sup> V. CODINA, El método teológico de la CLAR, en *CONVER* (2004) 4-8.

<sup>5</sup> J.M. VIGIL, La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un encuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres, en *Theologica*

igualdad de oportunidades para educarse, todo anciano debe poder disfrutar de una jubilación digna. En cambio la bandera de los pobres se ha empleado para robar, para enriquecimiento ilícito, y para una corrupción descarada. Lo denuncia el Evangelio: "No era que le preocuparan los pobres, sino que era ladrón, y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban en ella" (Jn 12, 6). La acusación evangélica mantiene su vigor en nuestros días.

Dios está con los pobres y no quiere que haya pobres. Pero esto no significa que desee la existencia de ricos. Dado que existe una relación dialéctica: hay ricos porque hay pobres y pobres porque hay ricos<sup>6</sup>, la solución no está en la eliminación de uno de los extremos, sino en la de ambos, estableciendo la relación evangélica de "todos hermanos" (Mt 23,8). Sería quimérica la pretensión de una igualdad absoluta, pero no una nivelación proporcional bajo el concepto de "fraternidad".

La pobreza como carencia sólo puede combatirse con la pobreza como solidaridad y compromiso, no con la riqueza. Parece paradójico, pero el Evangelio es así de desconcertante.

Reflexionando en voz alta, me digo: Soy lo que soy, y no puedo ignorar mi identidad. Tengo mi propia historia que no puedo negar. Y tengo una limitación fundamental que tengo que aceptar. Desde mi limitación –yo no soy todo- me siento necesitado a aceptar a los otros. Negar la existencia a los otros sería destruir la realidad, y en el fondo, privarme a mí mismo del derecho a existir. Mi vida y mi verdad son inseparables de la vida y verdad de los demás. Los otros me definen, es decir, me confieren un espacio positivo, constituyéndose en mi frontera. Me constituyen limitándome.

Yo no podría vivir sin los demás: sin mis padres que me engendraron, sin el labrador que siembra y cosecha el trigo, sin el panadero que cuece el pan para mi mesa... No soy un absoluto, sino relativo, necesito a los otros. Si pretendiera prescindir del otro, me constituiría en único, me consideraría autosuficiente, lo cual es mentira. Sería un ídolo.

---

Xaveriana, 149 (2004) 151-166. R. AGUIRRE y F.J. VITORIA CORMENZANA, Justicia, en I. ELLACURIA y Jon SOBRINO (Eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, tomo II, pp. 539-577.

<sup>6</sup> J.M<sup>a</sup> VIGIL (ed.), *La opción por los pobres*. Sal Terrae, Santander 1991, cap. 5: ¿Preferencial y no excluyente? p. 61.

Es la gran mentira desde los orígenes: "Serán dioses" (Gn 3,5). Los ídolos "tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen; tienen manos y no palpan" (salmo 115). No vemos al prójimo que pasa a nuestro lado, como si fuéramos ciegos; no nos escuchamos más que a nosotros mismos, como sordos; y al extender las manos, sólo experimentamos el vacío que nos rodea.

Vivo la realidad cuando acepto mi limitación y al prójimo que me limita. Sólo alcanzo plenitud aceptando mi limitación. Mi limitación hace posible mi fraternidad. Aquí comienza la espiritualidad genuina de honradez con lo real y fidelidad hacia lo real, de que habla Jon Sobrino<sup>7</sup>.

Cuando invado el espacio vital del otro, yo me enriquezco y a la vez empobrezco al vecino. Los pobres son siempre empobrecidos<sup>8</sup>. Sólo empobreciéndome yo y restituyendo al pobre su espacio vital, seremos hermanos.

Desde otro ángulo el mundo aparece como gente crucificada y verdugos crucificadores, víctimas y secuaces de los dioses de muerte<sup>9</sup>. Es cierto que algunos no crucifican, pero tampoco bajan a nadie de la cruz. Son los colaboradores y continuadores de los verdugos. Prácticamente no hay diferencia.

En estas circunstancias ¿dónde queda el Evangelio? ¿Hay resurrección en esta vida o tenemos que seguir esperando (Mt 11, 3)? ¿Es Jesús una buena noticia? ¿Para quién? Porque si no hay buenas noticias, olvidémonos de hacer teología.

### **Egocentrismo inmoral**

Nadie puede ignorarse a sí mismo. Se trata de un egocentrismo inevitable: amarse a sí mismo. Lo contrario sería un suicidio espiritual.

Pero este egocentrismo comienza a ser inmoral cuando, amándose uno a sí mismo, se olvida de los demás. Es aquel que va por la vida sin amar a nadie

---

<sup>7</sup> J. SOBRINO, *Espiritualidad de Jesús y liberación*, en *Nuevo Mundo* 95 (1980) 433-440.

<sup>8</sup> J.I. GONZÁLEZ FAUS, *¿Pobres o empobrecidos?*, en *Rev. Latinoamericana de Teología*, 59 (2003) 183-193.

<sup>9</sup> I. ELLACURIA, "El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica", en *Rev. Latinoamericana de Teología* 18 (1989)305-333. J. SOBRINO, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae, Santander 1992. J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Trotta, Madrid, 1999.

más que a sí mismo. No son escasos estos tipos egocéntricos, que incluso creen que aman a Dios porque no aman a nadie. “La mayoría de las personas poseen la religión suficiente para odiar, pero no lo bastante como para amar”<sup>10</sup>.

“Dios es Amor” (1 Jn 4, 8 y 16). Pero no es egoísta. Ha sabido salir de sí mismo en un éxtasis amante, amando no solamente a las otras Personas de la Trinidad que le corresponden plenamente, sino amando a todos nosotros, pecadores empedernidos, incapaces de corresponder a tanta amabilidad. “Si aman sólo a los que les quieren, ¿qué mérito tienen? ¿No hacen eso mismo los publicanos? Y si no saludan más que a su gente, ¿qué hacen de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles? Ustedes sean perfectos como el Padre celestial” (Mt 5, 46-48). La perfección del Padre es desbordar el egocentrismo. El Concilio Vaticano I (1869-1870) entre las pocas cosas que definió, tiene una afirmación trascendental, que traduzco libremente: “El único Dios verdadero, por su bondad y omnipotencia, al principio de los tiempos dio existencia a las criaturas no para adquirir o aumentar su felicidad divina, sino para comunicar su perfección a dichas criaturas”<sup>11</sup>. Es un gesto extático, centrífugo, de amar a fondo perdido, aunque no correspondamos a su amor desinteresado.

Y Jesús es imagen del Padre: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 9). “Él es imagen de Dios invisible” (Col 1, 15). Y este Jesús, siguiendo la praxis del Padre, sale de sí mismo para volcarse en las criaturas. Jesús no fue lo último para sí mismo. “A nivel de la conciencia de Jesús es claro que él no se predicó a sí mismo. Cualquier intento de hacer de Jesús, sin más, algo absolutamente último, fracasa ante la evidencia de la exégesis. Y esto no sólo desde el Jesús histórico, sino desde el Cristo resucitado”<sup>12</sup>.

“La gran revolución religiosa llevada a cabo por Jesús consiste en haber abierto a los hombres otra vía de acceso a Dios distinta a la de lo sagrado, la vía profana de la relación con el prójimo, la relación ética vivida como servicio al prójimo y llevada hasta el sacrificio de uno mismo. Abrió esta vía a través de su propia persona, aceptando pagar con su vida la blasfemia de haberle quitado al culto el monopolio de la salvación”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Anthony de MELLO, *La oración de la rana*, 1. Sal Terrae, Santander 1988, p. 104.

<sup>11</sup> DS 3002.

<sup>12</sup> J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*. Sal Terrae, Santander 1982, p. 132.

<sup>13</sup> J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, vol. II, Desclée, Bilbao 1995, p. 154.

Jesús de Nazaret es un hombre-para-los-demás. Según la parábola del samaritano, Jesús no pasó de largo (Lc 10, 33). Si Jesús es el hombre para los demás, nos está revelando que Dios también es para-los-demás<sup>14</sup>.

¿No estará aquí el constitutivo de la Buena Noticia evangélica? Hace unos años, en 1993, Sobrino se atrevió a preguntar: ¿Es Jesús una buena noticia?<sup>15</sup>.

Para que Jesús sea una buena noticia no basta la ortodoxia (afirmaciones teóricas), ni la ortopraxis (comportamiento adecuado), sino que es necesaria la simpatía (capacidad de sentir con él, “tener los mismos sentimientos que Cristo” Flp 2,5)<sup>16</sup>.

Para ser buena noticia, tenemos que simpatizar con él, porque es buena persona, nos cae bien, lo queremos afectivamente, y nos duele lo que a él le duele. No sólo en un sentido superficial (persona alegre y jovial), sino tremendamente profundo, que él sufre con nosotros y nosotros sufrimos con él. Y ese es el dato que estamos subrayando, un Jesús desinteresado egoístamente, olvidado de sí para sufrir y aliviar a los demás. Un Hijo de Dios que se hace “hijo del hombre”, “que no tiene donde reclinar la cabeza” (Mt 8, 20), anonadándose... haciéndose semejante a los hombres” (Flp 2, 7). Comenta San Ireneo: “El beneficiario de la actividad de Dios es el hombre... El Verbo de Dios se hizo también hijo del hombre, para que el hombre se habituara a percibir a Dios, y Dios a vivir en el hombre, conforme a la voluntad del Padre”<sup>17</sup>.

Hasta tal punto llegó su kénosis que de hecho no nos habló del amor a Dios, sino del amor a hombres y mujeres con lo que Dios se daba por satisfecho. Frente al “Shemá” del amor a Dios en el Primer Testamento (Dt 6,4), Jesús propone el amor mutuo como su mandamiento y distintivo: “Les doy un mandamiento nuevo: que se amen los unos a los otros. Que, como yo les he amado, así también ustedes se amen los unos a los otros. En esto conocerán que

---

<sup>14</sup> C. BAZARRA, Dios, el Padre en quien creo. Caracas 2000, p.71.

<sup>15</sup> J. SOBRINO, ¿Es Jesús una buena noticia? En Rev. Latinoamericana de Teología, 30 (1993) 393-304.

<sup>16</sup> J. SOBRINO utiliza la palabra “ortopathos”, cfr. art. cit. p. 293, pero me parece más conveniente subrayar la partícula “sim” (en griego), “con” (en español). No sólo padecer por Cristo, sino con Cristo, como suele expresar San Pablo: “Si morimos con Cristo, también viviremos con él” (Rm 6, 8). Cfr. 2 Tm 2, 11-13.

<sup>17</sup> S. IRENEO, Contra las herejías, I. 3, 20, 2-3.

son discípulos míos: si se aman los unos a los otros” (Jn 13, 34-35).

Desde que Dios es Dios, ese es su mandamiento, pero nosotros no lo habíamos comprendido. De ahí el comentario de Juan que quiero transcribir enteramente: “Queridos, no les escribo un mandamiento nuevo, sino el mandamiento antiguo, que tienen desde el principio. Este mandamiento antiguo es la Palabra que han escuchado. Y sin embargo, les escribo un mandamiento nuevo –lo cual es verdadero en él y en ustedes– pues las tinieblas pasan y la luz verdadera brilla más. Quien dice que está en la luz y aborrece a su hermano, está aún en las tinieblas. Quien ama a su hermano, permanece en la luz y no tropieza. Pero quien aborrece a su hermano está en las tinieblas, camina en las tinieblas, no sabe a dónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos” (1 Jn 2, 7-11).

No basta la ortodoxia ni la ortopraxis; se necesita la simpatía de Cristo con nosotros y de nosotros con Cristo y con todos los demás, una simpatía que genera simpatía y hace florecer la buena noticia, el evangelio. Una simpatía que no es sólo una sonrisa facial, sino sentimiento mental y cordial que transforma toda la persona.

Llama la atención el hecho de que en el Nuevo Testamento apenas se habla del amor a Dios, y que en las pocas ocasiones en que se menciona este amor, es para equipararlo con el amor al prójimo, afirmación escandalosa, que muestra la novedad del Evangelio. Según Boismard, la reconstrucción del texto más primitivo sonaría así: “¿Cuál es el mandamiento más grande? Jesús respondió: Amarás a tu prójimo como a ti mismo; no hay otro mandamiento mayor”<sup>18</sup>.

Indudablemente ni Dios ni Jesús padecen egocentrismo, sino que sufren (simpatizan) con los que sufren (Mt 5,4) para consolarlos. Por eso son Buena Noticia. No son excluyentes sino apertura cordial hacia el otro.

Y el cristiano es el que siguiendo a Cristo, asume el éxodo hacia los demás. Cristiano es el que busca la felicidad de los otros. El que está convencido de que no está solo, de que existen otros a los que tiene que amar, y con los cuales tiene que formar fraternidad (iglesia). El no cristiano sería el que busca exclusivamente su propia felicidad (rechazando la fraternidad)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Citado por J. SOBRINO, *La oración de Jesús y del cristiano*. Ed. Paulinas, Bogotá 1986, pp. 48-49.

<sup>19</sup> C. BAZARRA, *La espiritualidad cristiana en un mundo de exclusión*, en *Nuevo Mundo* 195 (2001) 170. Cfr. También P. LOIDI, *¿Qué es un cristiano? Cuadernos Fe y Justicia*. Ed. EGA, Bilbao 1987.

El egoísmo sería lo anti-divino, lo anti-humano, lo anti-fraterno. El egoísmo sería la raíz de todo pecado. Así lo desmenuza el Nuevo Testamento: “Mortifiquen sus miembros terrenos: fornicación, impureza, pasiones, malos deseos y la codicia, que es una idolatría, todo lo cual atrae la cólera de Dios” (Col 3, 5-6). “Ningún fornicario o impuro o codicioso –que es ser idólatra- participará en la herencia del Reino de Cristo y de Dios” (Ef 5, 5). Un egoísmo que se manifiesta en la riqueza: “La raíz de todos los males es el afán de dinero, y algunos, por dejarse llevar de él, se extraviaron en la fe” (1 Tm 6, 10).

La síntesis paulina es un claro mensaje a retener: “Despójense del hombre viejo con sus obras, y revístanse del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego y judío, circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos” (Col 3, 9-11). Ni Dios Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo son egocéntricos. Tampoco ningún hombre o mujer pueden ser egocéntricos, so pena de renunciar a su humanidad y condición fraterna.

### Una pregunta sin responder

Simone Weil fue profesora de filosofía, militante de izquierda y comprometida con el movimiento obrero. Muere el 24 de agosto de 1943, en plena segunda guerra mundial, a los 34 años de edad. Nunca se adhirió a la Iglesia Católica a la que acusaba de esclerotización del dogma. Ella defendía la necesidad de una limpieza filosófica de la religión católica, y se inclinaba por una religión que pervive en el curso de los tiempos y a lo largo de tradiciones diversas. El cristianismo y las demás religiones poseen tan sólo el carácter de “iniciaciones” para una fraternidad universal, basada en la humildad y no en el narcisismo y el orgullo<sup>20</sup>. Simone Weil escribe una carta, manifestando sus inquietudes al dominico Jean Couturier. El sacerdote nunca contestó su carta, y Simone muere diez meses después en su fe aconfesional.

La carta merece leerse. Indico sólo algunas citas, incompletas pero iluminadoras: “El contenido del cristianismo existía antes de Cristo” (p. 21). “Nuestra civilización profana procede de una inspiración religiosa que, aunque cronológicamente pre-cristiana, era cristiana en su esencia (p. 23). “Siempre que un hombre ha invocado con un corazón puro a alguna divinidad, el Hijo de Dios ha respondido enviándole el Espíritu Santo. Y el Espíritu no le insta a

---

<sup>20</sup> S. WEIL, Carta a un religioso. Trotta, Madrid 1998.

abandonar su tradición religiosa, sino dándole la luz en el interior de esa misma tradición” (pp. 29-30). “Cuando Cristo dijo: Enseñen a todas las naciones y llévenles la noticia, ordenaba transmitir una noticia, no una teología” (p. 30). “Creo que el cambio de religión es para cualquier ser humano algo tan peligroso, como para un escritor el cambio de lengua” (p. 32). “El cristiano mejor instruido puede aprender mucho de las cosas divinas en otras tradiciones religiosas... En cualquier caso, si estas otras tradiciones desaparecen de la faz de la tierra, sería una pérdida irreparable” (p. 33). “En el interior de la misma organización social, hay dos religiones distintas, la de los místicos y la otra” (p. 37). “Esta parábola (la del samaritano) habría debido enseñar a la Iglesia a no excomulgar nunca a cualquiera que practique el amor al prójimo” (p. 37). “La creencia de que un hombre puede salvarse fuera de la iglesia visible exige que se reflexione de nuevo en todos los elementos de la fe” (p. 41). “Los místicos de casi todas las tradiciones religiosas coinciden casi hasta la identidad” (p. 42). “La jurisdicción de la Iglesia en materia de fe... es negativa cuando impide a la inteligencia, en la investigación de las verdades que le son propias, usar con libertad total la luz difundida en el alma por la contemplación amorosa” (p. 52). “Es falsa toda concepción de Dios incompatible con un movimiento de caridad pura” (p. 54). “Haber traducido <Logos> por <Verbo> indica que algo se ha perdido, pues Logos quiere decir <relación>... Yo traduciría: Al comienzo estaba la mediación” (p. 58). “¡Cuánto cambiaría nuestra vida si se viera que la geometría griega y la fe cristiana han brotado de la misma fuente” (p. 70).

Como Simone Weil, mucha gente se hace preguntas semejantes, tratando de desvelar la buena noticia detrás de dogmatismos y juridicismos ajenos al Evangelio. El Dalai Lama denunciaba un problema implícito a todas las religiones: “Me refiero a la reclamación que tienen todas ellas, en el sentido de ser la única religión <verdadera>”<sup>21</sup>.

El P. Couturier nunca respondió a Simone Weil, pero podemos vislumbrar respuestas que han comenzado a darse ya en el mismo Concilio Vaticano II. Frente a la afirmación rotunda de que fuera de la Iglesia no hay salvación<sup>22</sup>, la Constitución *Lumen Gentium* abre una ventana a la esperanza: “Quienes,

<sup>21</sup> DALAI LAMA, *El arte de vivir en el nuevo milenio*. Mondadori, Barcelona 2000, p. 232.

<sup>22</sup> Concilio Lateranense IV: “Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur” DS 802. Bonifacio VIII, “Unam sanctam”: “extra quam nec salus est nec remissio peccatorum” DS 870.

ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Y la divina Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios”<sup>23</sup>.

Está respondiendo también la celebración del Parlamento de las Religiones. En 1993, en Chicago, se llegó a una declaración de principios universales, titulada ‘Hacia una ética global’ propugnando la defensa de los Derechos Humanos. Y en 1999, en Ciudad del Cabo (Sudáfrica) en el umbral del siglo XXI se reúne el tercer parlamento, para frenar el sectarismo religioso. La Religión no puede ser opresora, sino liberadora. El cuarto parlamento se celebra en Barcelona (España) en julio del 2004. Entre otras cosas se dijo que lo que salva no es la religión, sino el amor<sup>24</sup>.

Lo había insinuado Pablo VI cuando proponía como tarea “el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas”<sup>25</sup>. Y en el reciente mensaje de Juan Pablo II para el 1 de enero del 2005: “Es indispensable promover una gran obra educativa de las conciencias, que forme a todos en el bien, especialmente a las nuevas generaciones, abriéndoles al horizonte del *humanismo integral y solidario* que la Iglesia indica y desea. Sobre esta base es posible dar vida a un orden social, económico y político que tenga en cuenta la dignidad, la libertad y los derechos fundamentales de cada persona” (n. 4).

Sinceramente pienso que la voluntad de Dios, su Reino, es un mundo (hombres y mujeres) verdaderamente humano y fraterno, integrando la diversidad de culturas y religiones no como opuestas y en rivalidad, sino enriqueciendo una cosmovisión que no agota el misterio de Dios: “¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos! En efecto, ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fue su consejero? O ¿quién le dio primero, que tenga derecho a la recompensa? Porque de él, por él y para él son todas las cosas. ¡A él la gloria por los siglos! Amén” (Rm 11, 33-35).

---

<sup>23</sup> LG 16.

<sup>24</sup> C. BAZARRA, Desafío para el tercer milenio, en *Nuevo Mundo* (2005) 3-4.

<sup>25</sup> PABLO VI, *Populorum progressio*, n. 20.

Me convence la reflexión del mártir D. Bonhoeffer, durante la dictadura de Hitler, escribiendo a un amigo: "Ser cristiano no significa ser religioso de una cierta manera, convertirse en una clase determinada de hombre por un método determinado... sino que significa ser hombre... No es el acto religioso quien hace que el cristiano lo sea, sino su participación en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo"<sup>26</sup>.

Y sigue escribiendo: "Nada de método religioso. El 'acto religioso' siempre tiene algo de parcial; la 'fe', en cambio, es un todo, un acto de vida. Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida"<sup>27</sup>.

El pensamiento del teólogo alemán queda sintetizado en un fragmento de otra carta suya: "Nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi Deus non daretur*. Y esto es precisamente lo que reconocemos... ¡ante Dios!; es el mismo Dios quien nos obliga a dicho reconocimiento. Nuestro ser, que se ha hecho adulto, nos lleva a reconocer realmente nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios.. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona! (Mc 15,34). El Dios que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mt 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y sus sufrimientos"<sup>28</sup>.

En esta perspectiva podemos entender la frase: "Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, y sólo un cristiano puede ser un buen ateo"<sup>29</sup>. Es la paradoja insinuada: Sólo viviendo sin Dios podemos vivir con Dios.

Toda autosuficiencia humana, repugna. Y es autosuficiencia creernos elegidos, despreciando a los demás. No tropecemos en la piedra en la que tropezó Israel. En la Biblia de Jerusalén, comentando al profeta Amós 9,7, se dice en la nota: Israel se engaña al creerse el primero de los pueblos. Los israelitas no tienen por qué jactarse de su elección. No es un privilegio, sino una exigencia y

<sup>26</sup> D. BONHOEFFER, Resistencia y sumisión, Ed. Ariel, Espulgues de Llobregat, 1969, p. 212.

<sup>27</sup> D. BONHOEFFER, o.c. p. 213.

<sup>28</sup> D. BONHOEFFER, o.c. pp. 209-210.

<sup>29</sup> E. BLOCH, El ateísmo en el cristianismo. Madrid 1983, p. 9.

Dios ejerce igualmente su solicitud sobre los demás pueblos. El texto de Amós dice literalmente: “¿No son ustedes para mí como hijos de kusitas, oh hijos de Israel? —oráculo de Yahveh-. ¿No hice yo subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?”

Egipto se considera en la Biblia como un país nefasto. Pero Isaías escribe: “Aquel día habrá un altar de Yahveh en medio del país de Egipto y una estela de Yahveh junto a su frontera. Estará como señal y testimonio de Yahveh Sebaot en el país de Egipto. Cuando clamen a Yahveh a causa de los opresores, les enviará un libertador que los defenderá y librá. Será conocido Yahveh de Egipto, y conocerá Egipto a Yahveh aquel día, le servirán con sacrificio y ofrenda, harán votos a Yahveh y los cumplirán. Yahveh herirá a Egipto, pero al punto le curará. Se convertirán a yahveh y él será propicio y los curará. Auel día habrá una calzada desde Egipto a Asiria. Vendrá Asur a Egipto y Egipto a Asiria, y Egipto servirá a Asur. Aquel día será Israel tercero con Egipto y Asur, objeto de bendición en medio de la tierra, pues le bendecirá Yahveh Sebaot diciendo: ‘Bendito sea mi pueblo Egipto, la obra de mis manos Asur, y mi heredad Israel!’ (Is 19, 19-25).

Hay un principio universal que no podemos olvidar: “Ante todo recomiendo que se hagan oraciones por todos los hombres... para que podamos vivir una vida tranquila con toda piedad y dignidad. Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tm 2, 1-4).

### **Ortodoxia y Ortopraxis, Conocimiento y Amor**

¿Por dónde pasa la buena noticia de Jesús de Nazaret? Dentro de la Iglesia Católica hubo y hay corrientes que subrayan uno u otro aspecto. Consciente de las diferencias, yo me inclino por la práctica antes que por la doctrina. Las parábolas del samaritano (Lc 10, 30-37) y del juicio final (Mt 25, 31-46) ponen el acento en el comportamiento de la persona, y no en sus creencias. Y en la 1ª de Juan yo leo la preponderancia del amor como vía hacia el conocimiento de Dios: “Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor” (4, 7-8).

En la ortopraxis se juega la ortodoxia, escribió Schillebeeckx<sup>30</sup>. Y recuerdo

---

<sup>30</sup> E. SCHILLEBEECKX, Los hombres relato de Dios. Sígueme, Salamanca 1994, pp.268-270.

haber leído en alguna parte, no he podido comprobar dónde, una frase de Santo Domingo: "Intenta vivir como los herejes, y hablar como los católicos". Fue Jesucristo el primero en abrirse a los herejes y proponer al samaritano como modelo (Lc 10, 37).

Y Francisco de Asís insiste en afirmar que nos mueve más el ejemplo que la palabra, más la plegaria que los largos discursos<sup>31</sup>. Y cuando abre su Orden a la tarea misional, después de recordar la necesidad del discernimiento, propone a los hermanos la metodología misionera: "Los hermanos que van (entre sarracenos y otros infieles) pueden comportarse con ellos espiritualmente de dos modos. Uno, que no promuevan disputas y controversias, sino que se sometan a toda criatura por Dios (1 Pe 2, 13) y confiesen que son cristianos. Otro, que, cuando les parezca que agrada al Señor, anuncien la palabra de Dios para que crean en Dios omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo"<sup>32</sup>. El primer modo misional es el testimonio y la confesión, sin meterse en cuestiones teóricas. El segundo modo, predicando la doctrina, "cuando les parezca que agrada al Señor". Lo cual quiere decir que no siempre es bueno. En el pensamiento franciscano se menciona al predicador que busca su propia alabanza o que con su mal ejemplo destruye lo que edifica con la verdad de su doctrina. Y añadía que a tal predicador se debe preferir el hermano sencillo que con su buen ejemplo arrastra a los demás a la práctica del bien<sup>33</sup>.

Pretender una ortodoxia, coincidencia total en lo doctrinal, es utópico. Ni siquiera se da dentro de la Iglesia Católica, así que mucho menos entre todas las religiones del mundo. Plantear el problema en este nivel no nos llevará a ninguna parte. Reconoce el Dalai Lama: "Hay similitudes entre el concepto de *Dharmakaya*, *Sambogakaya* y *Nirmanakaya*, propio del budismo, y la Trinidad cristiana, compuesta por Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sin embargo, afirmar sobre esta base que el budismo y el cristianismo son en el fondo la misma religión, sin duda equivale a ir un poco demasiado lejos. Tal como reza un viejo adagio tibetano, hay que tener cuidado de no poner la cabeza del yak en el cuerpo de un carnero, o viceversa"<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> S. BUENAVENTURA, *Leyenda Mayor*, 8, 1.

<sup>32</sup> FRANCISCO DE ASÍS, 1ª Regla, cap. 16.

<sup>33</sup> S. BUENAVENTURA, *Leyenda Mayor* 8, 2.

<sup>34</sup> DALAI LAMA, *El arte de vivir en el nuevo milenio*. Mondadori, Barcelona 2000, p.235.

La diversidad doctrinal, mientras no sea contradictoria, debe ser respetada. La Iglesia Católica no es monolítica aunque lo parezca. Como muestra, un libro de Prini, titulado "El cisma sumergido"<sup>35</sup>. Su tesis: la doctrina de muchos católicos va más allá del Magisterio oficial. Algunos puntos de su libro: Los hebreos, los grandes herejes del mundo antiguo; el tema del pecado original; la figura de Satanás; el poder de atar y desatar; la condena del placer y de la sexualidad; interpersonalismo y bioética, etc...<sup>36</sup>. Hay muchos católicos practicantes que han dejado de creer en determinados dogmas de la Iglesia y en preceptos morales que no se compadecen con las formas actuales de la vida. Uno recuerda las reacciones a la encíclica de Pablo VI "Humanae Vitae" (1968)<sup>37</sup>, el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial<sup>38</sup>, la Carta Apostólica de Juan Pablo II sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres<sup>39</sup>; la declaración de la congregación para la Doctrina de la Fe 'Dominus Jesús' (6 agosto 2000).

Es bueno que los teólogos y cualquier creyente disfrute de la libertad de los hijos de Dios. "Para ser libres, Cristo nos liberó" (Ga 5,1). "Hermanos, han sido llamados a la libertad" (Ga 5, 13). Por supuesto, no hemos de utilizar la libertad para el libertinaje, sino para servirnos por amor los unos a los otros" (Ga 5, 13) pero ya estamos entrando en el campo de la ortopraxis.

En el campo doctrinal, luz verde para la investigación. No temer a la verdad. Más bien, en una actitud dinámica que nos recomienda la carta a los efesios: "veritatem facientes in charitate" (4, 15). O, como argumenta San Juan: "En esto sabemos que le conocemos: en que guardamos sus mandamientos. Quien dice: 'Yo le conozco', y no guarda sus mandamientos, es un mentiroso y la verdad no está en él" (1 Jn 2, 3-4). Es decir, el conocimiento de Dios y de su voluntad es de orden afectivo y práctico, lo cual abre la posibilidad del pluralismo teológico, la participación laical y feminista, (desclericalización) dentro de la Iglesia, y fuera de ella la realidad del pluralismo religioso.

---

<sup>35</sup> P. PRINI, *Lo scisma somerso. Il Messaggio cristiano, la Società moderna e la Chiesa Católica*. Ed. Garzanti, Roma 1999.

<sup>36</sup> Cfr. Alejandro de VILLALMONTE, *El cisma sumergido en la Iglesia Católica*, en *Naturaleza y Gracia* (2002) 451-503.

<sup>37</sup> B. HAERING, *La crisis de la 'Humanae vitae'*. Ed. Paulinas, Zalla 1970.

<sup>38</sup> *Inter insigniores*, AAS 69 (1977) 98-116.

<sup>39</sup> Ciudad del Vaticano, 1994. Sobre esta temática, véase M. ALCALÁ, *Mujer, Iglesia, Sacerdocio*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1995.

El conocimiento y la ortodoxia están subordinados al amor y a la praxis. Comenta el jurista Antonio Garrigues Walker que el problema religioso reside fundamentalmente en la pretensión de todas las religiones no sólo de ser verdaderas sino, concretamente, de ser las únicas verdaderas, con lo cual se reducen a un mínimo, si es que no se anulan, las posibilidades de diálogo y entendimiento. Habrá que corregir este rumbo que no conduce a ninguna parte. Se precisa un movimiento ecuménico nuevo y profundo, evitando la insistencia en las cuestiones que separan y profundizando en los temas vitales de la humanidad. Se están abriendo las puertas de una nueva era, una era filosófica, en la que, nos guste o no, vamos a tener que vivir sin asideros dogmáticos. Acabará prevaleciendo la idea –paradójicamente dogmática- de que no se puede partir de planteamientos dogmáticos. Todas las religiones deberían empezar por perdonarse y respetarse unas a otras. La religión católica en concreto es, sin duda, una religión verdadera. Pero no es preciso para serlo que las demás sean falsas. No necesita proclamarse como la única verdadera. Ni aun en el supuesto –ciertísimo para muchos- de que lo fuese<sup>40</sup>.

Esta postura no es una traición a la vida de Jesús de Nazaret. Todo lo contrario, para ser fieles al seguimiento de Jesús, tenemos que aceptar esta apertura pluralista, sin excluir a nadie. Se trata de preguntarse si la propia estructura del cristianismo, *en su misma inmanencia*, ofrece elementos o signos que le permitan cuestionar –en cierta medida- su pretensión de ser la religión absoluta. Y esto en el nombre mismo de lo que él es y de la manera como se comprende<sup>41</sup>. Gesché se fundamenta en la teología mística cristiana que jamás ha mantenido que posea un discurso acabado y adecuado sobre Dios. Dios es absoluto pero el conocimiento que de él tenemos no es absoluto. Igualmente la escatología cristiana plantea un desconocimiento inmanente en la lógica misma de la fe, por lo que Jesús prohíbe los juicios definitivos en el tiempo presente. En las mismas Escrituras se repite hasta la saciedad que Dios no hace acepción de personas. Resulta palpable la confianza en la razón humana y la importancia que se da al hombre sobre el sábado (Mc 2, 27). En consecuencia, la salvación no es un planteamiento de verdades abstractas sino de compromisos históricos, como se desprende del juicio final, en que a hombres y mujeres no se les pregunta por sus creencias, sino por su actitud frente al otro, sin pedirles la cédula de identificación religiosa (Mt 25, 31-46). En el Primer Testamento leemos con

---

<sup>40</sup> A. GARRIGUES WALKER, Las religiones verdaderas, en ABC (Madrid) 5-9-2001, p. 3.

<sup>41</sup> A. GESCHÉ, El Destino. Sigueme, Salamanca 2001, p. 189.

admiración: “Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues, si algo odiases, no lo habrías hecho... Tú con todas las cosas eres indulgente, porque son tuyas, Señor que amas la vida” (Sb 11, 24 – 26). Dios quiere que el venezolano sea venezolano, y el brasileño sea fiel a su pueblo y cultura, que el asiático sea asiático, y que el africano no renuncie a su africanidad. El mundo no puede ser monocolor, Dios lo quiere policromo. Lo expresan acertadamente los versos de León Felipe:

“Nadie fue ayer  
ni va hoy  
ni irá mañana  
hacia Dios  
por este mismo camino  
que yo voy.  
Para cada hombre guarda  
un rayo nuevo de luz el sol  
y un camino virgen  
Dios”.

### **Ortopraxis y Simpatía, Amor y Pasión**

Frente a la ortodoxia, descubrimos la prioridad de la ortopraxis. Pero esta última puede reducirse a un juridicismo leguleyo de mero cumplimiento. En su identificación con el amor, la práctica no corre este peligro de extrinsecismo, pero de todos modos hay que tener en cuenta la advertencia paulina de que las obras no justifican a nadie. El error histórico de Israel fue ése: “¿Por qué? Porque la buscaba (la justicia) no en la fe sino en las obras! (Rm 9, 32). Nos salvamos por gracia. “Y si es por gracia, ya no lo es por las obras; de otro modo, la gracia ya no sería gracia” (Rm 11, 6). No tenemos derecho a gloriarnos, ya que ha sido suprimido. “¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. Por la ley de la fe. Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley. ¿Acaso Dios lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles? ¡Sí, por cierto!, también de los gentiles; porque no hay más que un solo Dios, que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe” (Rm 3, 27-30).

No se trata sólo de un obrar híbrido, ineficaz, sino de “simpatía”, capacidad de Dios de “padecer con”, de asumirnos en nuestra pequeñez y sufrimiento, de un Dios menor, que nos salva no por su omnipotencia sino por su debilidad

misericordiosa: "No se trata de querer o de correr, sino de que Dios tenga misericordia" (Rm 9, 16). El lenguaje es oscuro, pero evidencia lo definitivo de la misericordia: "Así como ustedes (judíos) fueron en otro tiempo rebeldes contra Dios, mas al presente han conseguido misericordia a causa de su rebeldía, así también ellos (los gentiles) al presente se han rebelado con ocasión de la misericordia otorgada a ustedes, a fin de que también ellos consigan ahora misericordia. Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia" (Rm 11, 30-32).

La simpatía es misericordia, tener corazón para el que sufre. Jesús es buena noticia y Salvador "tomando el sitio de los que tienen necesidad de ser salvados, salvados de cualquier angustia carnal y temporal, del hambre, de la sed, de la desnudez o del encarcelamiento, salvados de cualquier atentado contra la dignidad humana, de cualquier obstáculo a la dicha de vivir. Se hace Salvador poniéndose él mismo en posición de necesidad de ser salvado en la persona de aquellos que llevan cadenas. La cuestión de la salvación no consiste ya en buscar un Salvador y reconocerlo como tal, sino en preocuparse de aquellos que padecen necesidad y reconocerlos como alguien que tiene derechos sobre nosotros"<sup>42</sup>.

Hay que superar la simple fuerza cognitiva del conocimiento teórico-contemplativo, e igualmente la fuerza cognitiva de una praxis manipuladora. "De lo que se trata en la fe es de la fuerza cognitiva que le es peculiar al relato de una praxis "pática"; sobre todo, de la fuerza "pática" de las historias de sufrimiento de hombres muy concretos"<sup>43</sup>.

Lo original no es el pecado sino el amor: "Dios nos amó primero" (1 Jn 4, 19)<sup>44</sup>. La simpatía se encuentra esencialmente en Dios, y es tarea humana asumir y vivir esa simpatía con los que nos rodean. "Simpatía" es solidaridad y misericordia. No es puro esfuerzo humano, sino que presupone la ayuda graciosa y gratuita de Dios. "Sin mí nada pueden" (Jn 15, 5).

Tal vez la tarea misionera fue asumida en alguna circunstancia o por algunos misioneros no como esfuerzo de simpatía, sino como resultado de una antipatía, lo que llevó a crear ambigüedad e interpretar la evangelización como

<sup>42</sup> J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, vol. II, Desclée, Bilbao 1995, p.156.

<sup>43</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*. Sígueme, Salamanca 1994, p. 270.

<sup>44</sup> C. BAZARRA, *Reflexión inicial sobre la gracia*, en *Naturaleza y Gracia* (1998) 148.

obra conquistadora y destructora de religiones indígenas. Son pecados históricos que necesitan ser perdonados. Hoy una teología misionera debe partir de una valoración positiva de la pluralidad religiosa. Y llegar al convencimiento de que no hay elegidos privilegiados., sino que todos somos responsables de lo recibido. El misionero debe sentirse llamado no sólo a dar sino también a recibir. La evangelización debe ser bidireccional. Algunos temen caer de este modo en un relativismo pernicioso, pero ya Paul Knitter nos recuerda que los cristianos están aprendiendo que para que algo sea verdadero no hace falta que sea absoluto<sup>45</sup>. En esta tendencia resulta iluminadora la interpretación de Mt 28, 19, en la que según algunos exegetas no debemos leer “vayan y enseñen” sino “vayan y aprendan de todas las gentes”<sup>46</sup>.

Algunos autores, estando de acuerdo con este enfoque, mantienen su reserva frente al pluralismo que se va imponiendo. De acuerdo en rechazar el exclusivismo y el inclusivismo, pero el pluralismo debe fundamentarse sobre el misterio trinitario, como una verdad previa a todas las religiones. La Trinidad es el canon último para el diálogo inter-religioso. La cultura cristiana es una cultura de relaciones trinitarias, abiertas, de comunión y participación<sup>47</sup>. El diálogo tendría que descubrir la palabra universal de Dios manifestada en Cristo, pre-existente en todas las religiones : “En verdad les digo: antes que Abrahán existiera, Yo soy” (Jn 8, 58)<sup>48</sup>.

La ortopraxis puede sugerir un mundo neutro, aséptico. Pero la simpatía le añade el matiz de la cercanía afectiva, de amistad, de fraternidad rota que hay que restaurar. Jesús es buena noticia para el judío asaltado por los ladrones, y lo es precisamente por ser samaritano, a quien una justicia distributiva le impulsaría a ignorar a quien le niega la palabra, pero que por dejarse afectar por el sufrimiento ajeno, se transforma en hombre nuevo.

Esto de la simpatía ( o misericordia, si se prefiere) lo resume maravillosamente los versos del poeta brasileño Francisco Octaviano del siglo XIX:

---

<sup>45</sup> J. M<sup>a</sup> VIGIL, Rasgos de la espiritualidad misionera desde América Latina, en Senderos 77 (2004) 25-27.

<sup>46</sup> J. MASÍÁ, Id y aprended de todas las gentes, en Sal Terrae (1989) 665-672.

<sup>47</sup> L. C. SUSIN, Revelação e condicionamento cultural, en P. SUESS (dir.) Culturas e evangelização, Loyola, S. Paulo 1991, p. 188.

<sup>48</sup> W. SASS, O Deus trinitario está presente antes da chegada do missionário, en Estudos Teológicos (2004) 73-81.

“Quien pasó por la vida en blanca nube  
y en plácido reposo adormeció;  
quien no sintió el frío de la desgracia,  
quien pasó por la vida y no sufrió,  
fue espectro de hombre, no fue hombre,  
sólo pasó por la vida, no vivió”.

No es dolorismo ni masoquismo; es simpatía, es solidaridad, es fraternidad, condición imprescindible de humanidad.

La crucifixión no es pura pasividad. Jesús se deja crucificar para hacerse prójimo con todos los crucificados de este mundo, y de este modo, por su simpatía, se hace salvación. De semejante manera los pueblos crucificados aportan salvación: ofrecen un potencial humanizador, ofrecen esperanza, ofrecen amor, ofrecen perdón a los opresores, ofrecen solidaridad, ofrecen fe y solidaridad, un modo de ser iglesia<sup>49</sup>. En otra obra más reciente, el mismo autor nos habla de Jesús como eu-aggelion y ortopatía, estableciendo un nexo entre ambas expresiones. A la ortodoxia y a la ortopraxis hay que añadir lo que pudiéramos llamar ortopatía, es decir, el modo correcto de dejarnos afectar por la realidad de Cristo<sup>50</sup>.

Concluyendo, podríamos decir que la buena noticia no nos viene sólo de una ortodoxia doctrinal, por muy verdadera que sea, y que históricamente consideramos misión imposible unificar tantas ortodoxias como circulan a través de la diversidad de religiones; ni de un compromiso por la justicia (obras de la ley) que no justifican a nadie y que nos avocan al rigorismo y a la violencia que terminan deshumanizándonos. La buena noticia nos viene de lo que hemos llamado “simpatía” (ortopatía), que no es otra cosa que la misericordia y el perdón gratuito. Todavía no hemos profundizado en lo entrañable de la misericordia. Sirvan los versos inmortales de José Martí:

“Cultivo una rosa blanca,  
en Julio como en Enero,  
para el amigo sincero

<sup>49</sup> J. SOBRINO, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae, Santander 1992, pp. 92-95.

<sup>50</sup> J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Trotta, Madrid 1999, pp. 301.302.

que me da su mano franca.  
Y para el cruel que me arranca  
el corazón con que vivo,  
cardo ni oruga cultivo:  
cultivo la rosa blanca"<sup>51</sup>.

Por ahí pasa el Espíritu y la Buena Noticia que es Jesús de Nazaret.

### Jesús, Evangelio para hoy.

Jesús no será nunca buena noticia en un enfoque egocéntrico, justiciero, impositivo y monopolizador, sino por su talante excéntrico, oblativo, oferente, simpatizante con los pobres y con los pecadores sin ser cómplice del pecado. "¿Quién de ustedes puede echarme en cara pecado alguno?" (Jn 8, 46). "Aprendan qué significa: '*Quiero misericordia, no sacrificio*'. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores" (Mt 9, 13).

En el panorama mundial encontramos la realidad de la división de ricos y pobres con el telón de fondo de un plantel de religiones, cuya finalidad sería crear comunión y fraternidad. Opción preferencial por el pobre, pero sin excluir al rico: "Esta es la exégesis heroica, escuchad: Hay que salvar al rico, hay que salvarle de la dictadura de su riqueza, porque debajo de su riqueza hay un hombre que tiene que entrar en el reino de los cielos" (grita el poeta León Felipe). Más atinadamente analiza otro poeta y teólogo: "Hay dos categorías de ricos: ricos incrédulos y ricos creyentes. Los primeros, obviamente, no conocen el cristianismo, puesto que lo rechazan. Los segundos aún lo conocen menos, puesto que creen que pueden creer en él y practicarlo a pesar de su riqueza"<sup>52</sup>.

Digamos, profundizando, que en Dios no hay acepción de personas (Dt 16, 19-20; 2 Cro 19, 7; Rm 2, 11; Ef 6, 9; Col 3, 25; St 2, 1; 1 Pe 1, 17). "No ayudes al malvado dando testimonio injusto... Tampoco favorecerás al pobre en su pleito" Ex 23, 1-3).. "No hagas injusticia en tus juicios, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al poderoso; juzga a tu prójimo según justicia (Lv 19, 15). "No harán acepción de personas, escucharán al pequeño lo mismo que al

---

<sup>51</sup> J. MARTÍ, Versos sencillos. Editorial Letras Cubanas, La Habana 1993, p. 62.

<sup>52</sup> C. PEGUY, Palabras cristianas. Sígueme, Salamanca 1964, p. 96.

grande, no tendrán miedo al hombre, pues la sentencia es de Dios" (Dt 1, 17). La 3ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano proclamó: "Jesucristo, Salvador de los hombres, difunde su Espíritu sobre todos sin acepción de personas. Quien en su evangelización excluya a un solo hombre de su amor, no posee el Espíritu de Cristo; por eso la acción apostólica tiene que abarcar a todos los hombres, destinados a ser hijos de Dios" (Puebla 205).

"No podemos resignarnos a un egoísmo globalizado. Un pensador escribió que una ciudad no puede considerarse justa y honesta si deja a sus puertas, si excluye de ella a uno solo de sus ciudadanos. En el mundo de hoy no es sólo un ciudadano el que es excluido, sino que por desgracia son muchos"<sup>53</sup>.

Hoy hay pobres y marginados. Son expresión de la negación de nuestro amor. Alguien dictó las siguientes tesis: 1ª Hay pobres porque los humanos somos una insaciable voluntad de "más". 2ª Hay pobres porque los hacemos nosotros. 3ª Existen empobrecidos porque los hombres nos negamos a reconocer los dos postulados anteriores<sup>54</sup>.

Este es un efecto de la globalización, sentido antifraterno e inhumano.

En Venezuela, sin pretender hacer un análisis político, es indudable que nos encontramos con un país dividido, en que los colores lejos de ser arcoiris, son antagonismo y antipatía. Se sospecha del que no piensa como yo, no se respetan las diferencias, y el Evangelio no logra ser buena noticia ni para unos ni para otros. Porque no toda opción por los pobres es cristiana, necesitamos discernimiento en medio de la ambigüedad de la historia.

"Van a fusilar  
a un hombre que tiene  
los brazos atados.  
Hay cuatro soldados  
para disparar.  
Son cuatro soldados  
callados,

---

<sup>53</sup> R. CARLES, Globalización y Espíritu Evangélico, en P. CASTAÑEDA y M. COCIÑA (coord.): Vivir en un mundo globalizado. Cajatur, Córdoba 2002, p. 40.

<sup>54</sup> J.I. GONZÁLEZ FAUS, ¿Pobres o empobrecidos?, en Rev. Latinoamericana de Teología (2003) 183-193.

<sup>55</sup> Nicolás GUILLÉN, "Fusilamiento" año 1937.

que están amarrados  
lo mismo que el hombre  
amarrado que van a matar<sup>55</sup>.

Quizás en Venezuela cristianos y no cristianos necesitamos descubrir la libertad de la solidaridad y de la compasión para que el proceso sea verdaderamente humanizador y fraterno. De lo contrario nos quedaremos a mitad de camino, sin Dios y sin humanidad. Me llamó la atención un párrafo de un autor no involucrado con nuestro país: "En el deísmo ilustrado no subsistió más que un proceso secularizado de semi-liberación y semi-emancipación: un movimiento de liberación que se quedó a mitad de camino. En la perspectiva cristiana lo importante es el vínculo insoluble entre adoración de Dios (digamos oración y mística) y liberación en el pleno sentido de la palabra. Los cristianos tienen perfecto derecho a proclamar este mensaje místico y liberador, acompañado por una praxis evangélica concordante con él"<sup>56</sup>. El autor no omite la referencia a la dimensión "pática" cuando añade: "Ello no quita que la protesta de los relatos de sufrimiento jamás acallados en nuestra historia humana, que se refieren a injusticia y tortura, siga siendo un acicate para realizar el sentido del que nunca hay que desistir"<sup>57</sup>.

Jesús será buena noticia para nuestra realidad cuando a la verdad y al compromiso se añada la misericordia, la compasión, y el convencimiento de que ningún venezolano debe ser excluido. La oración aconsejada por la Conferencia Episcopal Venezolana acertadamente incluye la petición: "Danos la capacidad de construir la convivencia fraterna, amando a todos sin excluir a nadie, solidarizándonos con los pobres y trabajando por la reconciliación y la paz". En esa dirección tenemos que ir trabajando para que la buena nueva acontezca en Venezuela.

Una transformación social, por radical que sea, no trae automáticamente consigo la supresión de todos los males<sup>58</sup>. Esta es la gran deficiencia de la revolución venezolana. "La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino

---

<sup>56</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*. Sígueme, Salamanca 1994, p. 260.

<sup>57</sup> E. SCHILLEBEECKX, o.c. p. 266.

<sup>58</sup> G. GUTIÉRREZ, *La verdad los hará libres*. CEP, Lima 1990, p. 26.

en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables”<sup>59</sup>.

Dejando a un lado especulaciones demasiado teóricas, resulta oxigenante leer en Jon Sobrino la página en la que describe lo que hoy impacta de Jesús: “De Jesús impacta la misericordia y la primariedad que le otorga: nada hay más acá ni más allá de ella, y desde ella define la verdad de Dios y del ser humano”. Y desarrollando esta idea primaria, sigue destacando otras dimensiones de la misma: “De Jesús impacta su libertad para bendecir y maldecir, acudir a la sinagoga en sábado y violarlo, libertad, en definitiva, para que nada sea obstáculo para hacer el bien... Impacta que acoja a pecadores y marginados, que se siente a la mesa y celebre con ellos, y que se alegre de que Dios se revele a ellos... Impacta que confía en un Dios bueno y cercano, a quien llama Padre... Jesús no es sólo un buen mediador del reino, sino un mediador bueno, acogedor, compasivo, fiable para los pobres y afligidos, los destinatarios del reino”<sup>60</sup>.

Jesús será buena noticia cuando muriendo, crucificando las falsas ideas de Dios, derramará su Espíritu (Jn 7, 39) sobre la humanidad. “Exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que ustedes ven y oyen” (Hch 2, 33). Mucho antes lo había anunciado el profeta Joel: “Derramaré mi Espíritu sobre toda carne” (Jl 3,1). No es un Dios egocéntrico sino rompiendo moldes y estrecheces, un Padre de todos los pueblos.

La poesía nos puede ayudar a intuir el misterio:

“Caminar sobre el puente espeso  
de nubes y misterio:  
en la orilla opuesta el otro es espejo,  
mi semejante  
tan igual y tan diverso.  
Existe siempre un encuentro posible,  
un silencio de frutas y flores  
para ser acogido.  
Cada persona es un enigma.

<sup>59</sup> Medellín, Justicia, n. 3.

<sup>60</sup> J. SOBRINO, La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas. Trotta, Madrid 1999, pp. 309-310.

+++

Extender la mano para el otro  
como si fuera a alcanzar  
una estrella,  
o un lirio,  
o el entero perfume  
de un bosque.  
Tocar con las manos el misterio del otro  
para entender el propio misterio.  
Alcanzarlo en lo que posee  
de diverso y espejo  
y en su rostro descubrir  
el propio rostro y la palabra  
humanidad<sup>61</sup>.

Jesús será una buena noticia para todo el mundo cuando lo experimentemos sufriendo con los sufrientes (“simpático”); rompiendo fronteras (“pneumático”); junto a los miserables para dignificarlos (“misericordioso”); bajando a los infiernos (1 Pe 3,19) (“kenótico” (Flp 2, 7) para crear un mundo nuevo (Ap 21, 5) (“lucero radiante de la mañana” Ap 22,16).

Jesús será una buena noticia cuando el mundo viejo haya pasado (Ap 21, 4). “Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo” (1 Co 15, 28).

### **Yo pecador confieso.**

Antes de terminar quiero hacer una confesión personal. Me parece presunción decir que soy cristiano. Tal vez sea más exacto decir que intento ser cristiano. Lo que sí es cierto es que soy pecador, y no tengo derecho a condenar a nadie. No condeno a ninguna persona que intente vivir otra religión no cristiana. Ni al que se confiese agnóstico o ateo. Ni a los cristianos incoherentes, que los hay.

---

<sup>61</sup> R. MURRAY, en el libro de J. ARIAS, Un Dios para el 2000. Contra el miedo y a favor de la felicidad. Desclée, Bilbao 1998.

Creo que precisamente por intentar ser cristiano, tengo que amar a todo el mundo. Por fidelidad a Jesús de Nazaret no debo despreciar a nadie. Jesús es buena noticia porque no es egocéntrico, que nos quiera absorber a todos, sino que respeta y bendice la diversidad sincera. Él nos pide no mentir.

Jesús es evangelio porque no nos exige ningún proselitismo, que suele terminar haciendo al prosélito peor de lo que era antes. Lo que nos pide es la verdad, testimoniar con la vida más que con palabras.

Yo he forjado una parábola para comprender las religiones del mundo, y por qué Dios no se limita a tolerarlas, sino a bendecirlas. Yo tengo una madre que me dio el ser, y la amo más que a nadie. Pero mi amigo tiene también su propia madre a la que ama apasionadamente. Y mi enemigo tiene también una madre por la que se desvela.

Fríamente puede estudiar la realidad de mi madre, la de mi amigo, la de mi enemigo: sus cualidades intelectuales, su belleza, su profesión laboral, y llegar a conclusiones objetivas: la madre de mi enemigo tiene estudios primarios; la de mi amigo es analfabeta; la mía cursó estudios universitarios. Mi madre tiene un sueldo más elevado que las otras dos madres. Todo eso es verdad.

Pero de ahí no puedo deducir que los otros dos tienen que amar a mi madre más que a sus propias madres, o que tienen que abandonar su propio hogar, o aborrecer a su familia. Independientemente de sus cualidades objetivas, cada uno tiene que amar a su propia madre más que a otras madres, porque sólo ellas le han dado la existencia.

Establecida la prioridad del amor a la propia madre, tengo que llegar a otra conclusión: debo amar a todas las madres del mundo, y a todos los hijos del mundo. Cualquier madre, aunque sea prostituta, o soltera, es digna de estima. Una madre es un regalo de Dios para sus hijos.

Así las religiones del mundo. Sería monstruoso que yo dijera a alguien: deja de amar a tu madre, y ama a mi madre. No. Yo demostrando mi amor materno, animaré a los demás a desarrollar su propio amor materno.

El mundo es un jardín de religiones, como lo es un jardín de maternidades admirables. Y Dios bendice a todas las madres, aunque sean pecadoras. El desafío no es despreciar la madre que me dio la vida, sino ayudarla a ser una mujer en plenitud.

Aplicando la parábola a las religiones, mi compromiso (y el de cualquier miembro de otra religión) es triple. En cuanto a la ortodoxia, profundizar lo

posible en comprender mejor la doctrina y los fundamentos de mi propia religión. En cuanto a la ortopraxis, discernir esos mínimos que debo poner por obra y que verdaderamente humanicen. Y en cuanto a la ortopatía, (yo prefiero hablar de "simpatía") entregarme sin reservas a vivirla y hacerla vivir. La simpatía se reduce a la misericordia. Nos salvamos no por la ortodoxia ni siquiera por la ortopraxis en cuanto que esta puede entenderse como mero cumplimiento de obras de la ley. Nos salvamos por la misericordia de Dios. Los misericordiosos alcanzarán misericordia (Mt 5, 7). Esa es la buena noticia que considero que es Jesús para todas las religiones de la tierra.

Estoy escribiendo esta página el día de Navidad. Y disfruto recitando el himno de Laudes:

Hoy grande gozo en el cielo  
todos tienen,  
porque en un barrio del suelo  
nace Dios.  
¡Qué gran gozo y alegría  
tengo yo!

Mas no nace solamente  
en Belén,  
nace donde hay un caliente  
corazón.  
¡Qué gran gozo y alegría  
tengo yo!

Nace en mí, nace en cualquiera  
si hay amor;  
nace donde hay verdadera  
comprensión.  
¡Qué gran gozo y alegría  
tiene Dios! Amén.

Abrazando a todos los hombres y mujeres del mundo, animándoles a ser fieles a su credo, coherentes con sus prácticas humanizadoras, y a vivir una misericordia sin límites, construiremos entre todos un mundo más humano, más fraterno, más justo y pacífico. Esa es mi oración al Dios del cielo.