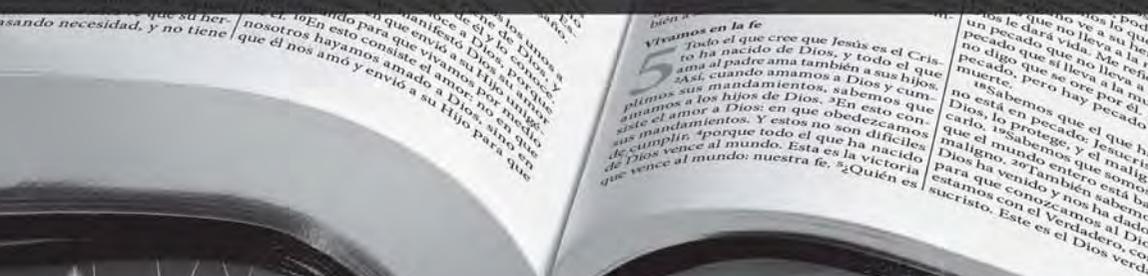


Cristo y la iglesia en la esfera pública

Compromisos subversivos



Prólogo por Samuel Escobar

Vinoth Ramachandra

Contenido

Prólogo	5
1. El escándalo de Jesús	9
2. Un nuevo imaginario social	47
3. Globalización, nacionalismo y resurgimientos religiosos	71
4. Compromiso con personas de otras creencias	109
5. Globalización y derechos humanos	129
6. Conflicto y memoria	159
7. Fe e integridad en la esfera pública	183
Epílogo	217
Nota biográfica	226

Prólogo

EL CRISTIANISMO HA LLEGADO A SER UNA IGLESIA GLOBAL, evidente por una serie de transformaciones en su realidad demográfica y en su quehacer teológico ocurridas a lo largo del siglo xx. En este siglo XXI, su centro de gravedad demográfica ha pasado del norte al sur. Al mismo tiempo, los teólogos que reflexionan acerca de la fe en Cristo son ahora voces que vienen de ese sur, donde el contexto cultural y social plantea nuevas preguntas.

Este libro de Vinoth Ramachandra, que ahora presentamos, ilustra la nueva situación. El autor es nativo de Sri Lanka y nació en la ciudad de Colombo, donde vive actualmente y ministra como obrero cristiano. Sri Lanka es un país de mayoría budista. Aunque el cristianismo ha crecido, es solo el 7 % de una población de veinte millones de habitantes. Esa situación minoritaria, sin embargo, no ha impedido que nuestro autor dialogue con los pensadores de su entorno y las corrientes intelectuales del momento en la región asiática, un diálogo que se ha nutrido de su práctica en la lucha por los derechos humanos.

Vinoth Ramachandra estudió en la Universidad de Londres, donde obtuvo su Licenciatura y, luego, doctorado en Ingeniería Nuclear. Además de ser un reconocido teólogo laico de la Iglesia Anglicana, ha trabajado en la animación y la docencia en el marco de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (IFES, por sus siglas en inglés), en Asia y en el mundo. Durante la Asamblea General de la Comunidad en México (2015), luego de largas conversaciones, le pedí que escribiera un libro que resumiera su teología y el material de su tarea docente, dirigido al contexto latinoamericano.

6 COMPROMISOS SUBVERSIVOS

Accedió a hacerlo y su trabajo es el volumen que ahora lectores y lectoras pueden apreciar en castellano.

Su punto de partida es Jesús en el capítulo inicial. En este y los demás capítulos nos ofrece una lectura cuidadosa y creativa del material bíblico, utilizando herramientas hermenéuticas que domina. Tomando en cuenta el tipo de preguntas que las corrientes intelectuales de nuestro tiempo plantean, Ramachandra destaca el carácter único de Jesús y de las pretensiones acerca de su propia persona contenidas en su enseñanza. En este capítulo nuestro autor resume la rica investigación de su libro *The Recovery of Mission* (Eerdmans, 1996).

Pasa luego a ocuparse de lo que considera “un nuevo imaginario social”, y nos explica lo que significa este concepto que se usa mucho en el debate filosófico de la actualidad. Aquí destaca la “locura” de la predicación apostólica que según el Nuevo Testamento impactó al mundo de la religión y al de la política. Explora las implicaciones de la resurrección de Jesucristo en diálogo con pensadores de hoy y en debate con intérpretes cristianos que a veces hacen concesiones a ideologías predominantes.

En el tercer capítulo nos ofrece un panorama histórico y un análisis de la globalización, desde la perspectiva de un asiático culto, con formación universitaria europea, pero con clara conciencia de los procesos históricos que han confluído en la nueva realidad global. Ramachandra toma debida nota de las críticas poscoloniales y analiza luego el surgimiento de una “espiritualidad” como reacción contra el dominio técnico y la tendencia expansiva del mundo occidental. Pero demuestra también cómo el concepto de esa “espiritualidad” se nutre a veces de una percepción occidental equivocada acerca de las religiones asiáticas. Así analiza críticamente el espiritismo y la teosofía, por ejemplo.

Su estudio sobre el compromiso cristiano con personas de otras creencias ocupa el cuarto capítulo, describiendo cómo se da especialmente en el Reino Unido. El historiador de la misión Andrew Walls observa que “las traducciones nuevas, al llevar la palabra sobre Cristo a un área nueva, y al aplicarla a nuevas situaciones, tienen

el potencial de reconfigurar y expandir la fe cristiana¹. Aquí sale a relucir otra vez la percepción propia del biblista desde la cual Ramachandra lleva a cabo su reflexión teológica, tal como lo hace más ampliamente en su libro *The Message of Mission* (IVP, 2003). Ofrece su convicción evangélica pero no de manera exclusivista o sectaria.

En el quinto capítulo, sobre globalización y derechos humanos, examina el curso del concepto de justicia y derechos humanos en la segunda parte del siglo xx, recordando que la Declaración de los Derechos Humanos fue publicada por primera vez en 1948, mientras se daba el fin de la era colonial, y había muchas contradicciones en las circunstancias que rodeaban el discurso. Esto lo lleva a plantear la necesidad de revisar este discurso, y aclara la relación entre derechos humanos y derechos del ciudadano. Analiza también el curso de esta reflexión e indaga en la luz que pueden arrojar las bases bíblicas del concepto. Desde esa base ofrece reflexiones sobre libertad religiosa, los derechos de los niños, el discurso del odio, el ídolo de la llamada seguridad nacional, la gobernanza global, el fundamentalismo económico y la hipocresía sobre los crímenes de guerra y otros abusos.

Se ocupa luego del conflicto en la historia de la humanidad y la memoria de este en una variedad de manifestaciones. Plantea la necesidad de desenmascarar a la violencia y explora la presencia del mal en el mundo desde una perspectiva bíblica y teológica. Examina las actitudes de arrogancia y apatía desde las cuales muchas veces se percibe la presencia del mal en la sociedad, y también la sed de venganza y otros hechos que impiden y dificultan la convivencia en todas las sociedades y que encuentran siempre un discurso justificativo. Examina lo que describe como la política de la memoria y lo que sería un marco de referencia cristiano para examinar cada uno nuestra propia memoria. Dialoga con el teólogo evangélico croata Miroslav Volf, cuya teología se forjó en medio de las luchas que siguieron a la desintegración de lo que fue Yugoslavia. Examina

1. Walls, Andrew F.: "The Translation Principle in Christian History" [El principio de traducción en la historia cristiana] en *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* [El movimiento misionero en la historia cristiana]. Edimburgo: T & T Clark y Nueva York: Orbis Books, 1996, pág. 29.

el proceso que puede llevar a la reconciliación con el enemigo y el perdón y el espinoso asunto del liderazgo político en situaciones poscoloniales.

“Fe e integridad en la esfera pública” es el capítulo final de estas reflexiones en las cuales parte de la experiencia de Israel tal como la tenemos en el Antiguo Testamento y de sus repercusiones sobre la enseñanza del Nuevo. Luego explora el tema de *la civilidad*, acerca del cual se ha venido dando una reflexión creativa en algunos sectores evangélicos en Europa y el Reino Unido y en el ámbito de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

El tema es especialmente desafiante para quien, como nuestro autor, vive en un país mayoritariamente budista con una presencia evangélica mínima dentro de una pequeña minoría cristiana. Su reflexión avanza hacia el tema de una ciudadanía pluralista en sociedades multiétnicas y pluriculturales como las de varios países asiáticos, y se deriva hacia la postura ética que hace posible escribir sobre “Confianza, vigilancia y libertad”. Examina las varias modalidades de pensamiento utópico que surgieron en la segunda mitad del siglo xx, y considera a filósofos como Charles Taylor y el alemán Jürgen Habermas. Estos y otros pensadores lo llevan a mencionar y explorar brevemente lo que podría ser una participación cristiana en la construcción del orden público, al mismo tiempo que se cumple la misión cristiana en el mundo de evangelizar y proclamar a Cristo.

Algunos de los temas y el trasfondo de la reflexión de Ramachandra en la segunda parte de esta obra los ha desarrollado con amplitud en su libro *Subverting Global Myths* (IVP, 2008). Allí nos recuerda que mitos no son únicamente aquellos que las masas ignorantes creen, sino que también pueden ser creencias de las clases dominantes en el mundo de la comunicación, la ciencia, las finanzas, las luminarias políticas. Puede que estos sean más sofisticados, pero son mitos, al fin y al cabo.

Este libro refleja un pensamiento profundamente evangélico, arraigado en la fe bíblica, y al mismo tiempo sensible al contexto cultural actual, especialmente en el mundo universitario. Como miembro de una generación de evangélicos que han venido tratando de hacer lo mismo en el mundo de habla hispana, me siento honrado por haber escrito estas líneas a manera de prólogo.

Samuel Escobar
Valencia, España, abril de 2019

1

El escándalo de Jesús

Lo que queda fuera de toda discusión es que Jesús de Nazaret es uno de esos asuntos permanentes que la humanidad no ha podido resolver en toda la historia. Con un ministerio breve, de pocos años, enamoró y enfureció a sus contemporáneos, fascinó y alienó al mundo antiguo, desató un movimiento que desde entonces ha hecho eso mismo, y cambió para siempre el curso de la historia.²

EN SU LIBRO *MANY MANSIONS* [MUCHAS MANSIONES], el famoso teólogo estadounidense Harvey Cox confiesa su sorpresa al descubrir que hay gente no cristiana que *quiere* hablar sobre Jesús. Cox se había sentido apenado de hablar “demasiado pronto” sobre él en su diálogo con personas de otras tradiciones religiosas, porque temía provocar controversias dolorosas y dar la impresión de ser “insensible”. Pero pronto descubrió que sus interlocutores “querían que les hablara de Jesús, y se adivinaba por su actitud que, si no se hablaba de él, no creían estar hablando con un cristiano sobre lo más importante”³. Este teólogo señala que cuando se pospone o se minimiza la referencia a Jesús, “las conversaciones entre cristianos y gente de otras

2. Meier, J. P.: *The Mission of Christ and His Church: Studies in Christology and Ecclesiology* [La misión de Cristo y de su iglesia. Estudios en cristología y eclesiología]. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1990, pág. 31.

3. Cox, Harvey: *Many Mansions: A Christian's Encounter With Other Faiths* [Muchas mansiones: un encuentro cristiano con otras religiones]. Boston: Collins, 1988, págs. 8-9.

creencias tiende a convertirse en algo seco y árido, pero cuando se saca a la superficie la figura de Jesús, ya sea por parte de los cristianos o —como a veces sucede— por parte de los demás, el diálogo cobra vida...⁴.

Las observaciones de Cox son importantes, especialmente a la luz de lo que había escrito anteriormente sobre el diálogo interreligioso. En su libro *La religión en la ciudad secular; hacia una teología posmoderna*, Cox había propuesto un abordaje “centrado en el reino” para el diálogo, que no hace del reino un fin en sí mismo ni una “meta estrictamente religiosa” sino “un paso que anticipa la justicia de Dios. [...] Las similitudes y diferencias que en un tiempo parecían importantes se esfuman cuando emergen con más claridad las verdaderas diferencias, entre aquellos cuyas narrativas sagradas se usan para perpetuar la dominación y aquellos cuya religión los fortalece en la lucha contra la dominación”⁵. En *Many Mansions*, el autor admite que cualquier abordaje que ignora o busca poner a un lado la cuestión de Jesús es deshonesto para con la experiencia cristiana y también va en contra de la realidad del encuentro personal:

Para la gran mayoría de los cristianos, incluyendo a quienes se involucran más apasionadamente en el diálogo, Jesús no es meramente una figura del trasfondo. Él ocupa un lugar central en la fe cristiana ... Confieso que para mí todos esos abordajes que ponen en suspenso el hecho central de Jesús no son plenamente satisfactorios ... cualquier diálogo honesto entre cristianos y personas de otras creencias tarde o temprano —y en mi experiencia casi siempre es más temprano que tarde— tiene que referirse a Jesús.⁶

Aunque no deseo ignorar la importancia de los primeros comentarios de Cox sobre el diálogo, sí apoyo fuertemente sus observaciones sobre el papel central de Jesús aun en nuestras sociedades modernas y pluralistas. El día de hoy, Jesús de Nazaret sigue atrayendo a

4. *Ibid.*, pág. 6.

5. *Id.*: *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*. Santander: Sal Terrae, 1985, pág. 228.

6. Cox, Harvey: *op. cit.*, págs. 7-8.

hombres y mujeres de todas las culturas. Muchos se sienten atraídos por lo sublime de su enseñanza ética, otros por la forma implacable en que expuso la esterilidad e hipocresía del *establishment* religioso y político. Sus aforismos y parábolas, sentencias devastadoras y llenas de ingenio, siguen siendo fuente de admiración y deleite para críticos literarios y comunicadores profesionales. Muchas mujeres ven en él a un hombre liberado de ese machismo que impregnaba toda la sociedad de su tiempo, que se mostraba tranquilo en presencia de ellas. No solo les mostró respeto al enseñarles e invitarlas a servirlo, sino que también, en muchos casos, se acercó a las más despreciadas de todas, arriesgando su reputación como rabino-profeta. Muchos reformadores sociales y revolucionarios políticos encuentran en Jesús un modelo inspirador en la lucha por la justicia social. No se oponía a pisotear los convencionalismos y tabúes de la sociedad. Más que ningún otro personaje en la historia humana, él ha sido tema de libros, obras de teatro, películas, composiciones musicales y obras de arte. Y muchas de esas producciones han sido hechas por personas que no se identifican como cristianos.

Jesús de Nazaret también es una figura polémica. Pero la controversia alrededor de él no es como la que rodea a otras personas famosas. En estos casos, la polémica gira en torno al contenido y relevancia de sus enseñanzas. Así, por ejemplo, hoy en día, el debate sobre Darwin en la biología moderna es si acaso el paradigma neodarwiniano, con su énfasis exclusivo en las mutaciones genéticas al azar y la selección natural, es capaz de explicar bien el origen y la conducta de todos los seres vivos. Recientemente, Marx y Freud han caído en descrédito, y sus teorías han perdido el arrastre que tenían sobre individuos y sociedades. Gandhi sigue siendo una figura polémica en India: los brahmanes y los intocables discuten si él estaba de acuerdo o no con el sistema de castas, y hay desacuerdo entre activistas políticos acerca del alcance de sus principios de resistencia no violenta; si son aplicables en regímenes más brutales y represivos que el Imperio británico. Observemos que todos estos debates tienen que ver con el mensaje o las enseñanzas de una persona. Se aplican a cualquier personaje de la historia, sea Confucio, Mahoma, Calvino o Nietzsche.

Pero con Jesús no es así. La polémica que él provoca tiene muy poco que ver con sus enseñanzas éticas (en la cultura occidental, las

excepciones más conocidas en épocas recientes han sido Nietzsche y Bertrand Russell). Ningún pensador no occidental importante, presente o pasado, ha propuesto una objeción seria al contenido ético de su mensaje. Posiblemente la comprensión del contenido de esa enseñanza en algunos casos es muy incompleta (como cuando aceptamos la opinión popular —en Occidente tanto como en Asia— de que Jesús simplemente nos enseñó a “ayudar a los necesitados”); pero nadie ha presentado oposición contra él en el terreno moral.

No. La polémica sobre Jesús tiene que ver con *quién es él*. A lo largo de la historia, la pretensión cristiana sobre Jesús de Nazaret es que ninguna categoría humana, sea la de “profeta carismático”, “genio religioso”, “ejemplo moral” o “visionario apocalíptico” es adecuada para hacer justicia a la evidencia de sus palabras y acciones. Ninguna categoría aparte de la deidad es suficiente. Esta pretensión tradicional —afirmar que, en la persona humana de Jesús, Dios mismo ha venido entre nosotros de manera decisiva e irrepetible— es lo que constituye una ofensa para la sociedad pluralista. Esto es lo que invita la burla del humanista secular, la perplejidad del hinduista y la indignada hostilidad del musulmán. Es la misma gama de respuestas que enfrentaron los primeros seguidores de Jesús en el mundo grecorromano que ellos habitaron.

El obispo anglicano Stephen Neill (1980-1984), prestigioso estadista de las misiones e historiador de la iglesia, afirmaba que el antiguo refrán: “el cristianismo es Cristo” es cierto precisamente en el contexto de otras religiones. “Veremos que otras religiones tienen sus fundadores históricos; pero en ninguna de ellas existe la relación entre los adeptos de esa religión y su fundador, como la que el creyente cristiano supone que existe entre él o ella y Cristo”. Luego añade: “La figura histórica de Jesús de Nazaret es el criterio por el cual toda afirmación cristiana debe ser juzgada; se sostiene o cae a la luz de la persona de Jesús”⁷.

En un contexto diferente, pero relacionado, el teólogo alemán Wolfhart Pannenberg ha advertido sobre una tendencia, en el pensamiento teológico poskantiano, a subordinar la verdad a cuestiones de significado personal (“lo que significa para mí”) y de esa manera

7. Neill, Stephen: *Christian Faith and Other Faiths* [La fe cristiana y otras religiones]. Oxford: Oxford University Press, 1970, pág. 9.

reducir a Cristo nada más que a la suma de los beneficios que se conciben como provenientes de él: “La cristología, la pregunta sobre Jesús mismo, sobre su persona, que vivió en el tiempo del emperador Tiberio, debe ocupar un lugar anterior a cualquier pregunta sobre su significado, [es decir] a toda la soteriología. La soteriología debe surgir de la cristología, y no al revés. De otro modo, la fe en la salvación pierde todo fundamento real”⁸.

¿Cuál Jesús?

En discusiones teológicas contemporáneas casi siempre se da por sentado que la perspectiva “alta” de Jesús (cristología desde arriba), que caracteriza al cristianismo tradicional (y que tiene su expresión clásica en las formulaciones de los credos de los siglos IV y V d. C.), fue producto de la interacción de la iglesia con la cultura y filosofía helénicas. Se asume que Jesús mismo no tenía pretensiones sobre su persona, y que sus primeros seguidores no pensaban en él como alguien más que un profeta y/o el Mesías de Israel. Las cristologías “altas” se desarrollaron cuando la iglesia perdió sus raíces judías y absorbió el lenguaje y conceptos de las diversas sectas místicas que surgieron por todo el mundo Mediterráneo en esa época. No hay conexión, al menos ninguna que sea intelectualmente creíble, entre el Jesús del testimonio cristiano primitivo y la figura de Dios-hombre de la ortodoxia nicena y calcedonia.

Esta es una postura muy común en los escritos de pluralistas religiosos de hoy en día, pero que viene acompañada de muy poca argumentación. No voy a emprender la crítica de esta postura, porque para eso necesitaría hacer una exploración detallada no solo de todo el material del Nuevo Testamento, sino también del contexto palestino y helénico de las comunidades cristianas primitivas.⁹ Ciertamente es indiscutible que la iglesia cristiana adquirió una

8. Pannenberg, W.: *Jesus-God and Man* [Jesús-Dios y hombre]. Londres: SCM, 1968, pág. 48.

9. El hecho de que “palestino” y “helénico” no son designaciones mutuamente excluyentes ha sido explicado vehementemente por Martin Hengel. Ver Hengel, M.: *The “Hellenization” of Judaea in the First Century After Christ* [La “helenización” de Judea en el primer siglo después de Cristo]. Londres: SCM y Filadelfia: Trinity Press International, 1989.

comprensión más plena del significado de Jesús de Nazaret en el transcurso de su misión al mundo gentil. Pero recientemente varios eruditos han demostrado que esa comprensión fue el desarrollo de algo que ya se había dado de manera *embrionaria* en los eventos mismos del evangelio, y en la autocomprensión de Jesús mismo según la comunicó a sus discípulos, y que no es algo impuesto desde afuera al mensaje cristiano primitivo.¹⁰

Lo que propongo aquí es sencillamente ahondar en algunas de las evidencias, en las narraciones de los Evangelios, que se refieren a nuestra evaluación de quién fue Jesús, y a la importancia que ello tiene para nuestra orientación de vida en medio de un mundo secular y pluralista. Esas narraciones son la fuente principal de testimonio acerca de Jesús de Nazaret, a menos que estemos preparados para adoptar una postura totalmente escéptica sobre el valor histórico de ellas (en cuyo caso, la única posición lógicamente consistente sería no tener nada que ver con Jesús de Nazaret, puesto que no habría credibilidad histórica alguna al respecto de su valor como líder, guía moral, visionario, etc.). Incluso los eruditos más escépticos aceptan que los cuatro Evangelios se completaron al final del primer siglo, y muchos consideran una fecha más temprana, más o menos una generación después de la crucifixión. Este breve período entre los eventos reportados y la forma escrita de la tradición (que ciertamente ya circulaba en partes antes de la redacción final de los libros) es un rasgo único en la historia de los movimientos religiosos.

Entre los académicos del Nuevo Testamento del siglo XIX y mediados del XX, bajo la influencia de la escuela de la “historia de las religiones”, existió el intento de marcar una drástica distinción entre

10. Por ejemplo, Moule, C. F. D.: *The Origin of Christology* [El origen de la cristología]. Cambridge: Cambridge University Press, 1977; Grillmeier, A.: *Christ in Christian Tradition, vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon* [Cristo en la tradición cristiana, vol. 1. Desde la era apostólica hasta Calcedonia]. Oxford: Mowbrays, 1975; Marshall, I. H.: *The Origins of New Testament Christology* [Los orígenes de la cristología del Nuevo Testamento]. Leicester: InterVarsity, 1976; Dunn, J. D. G.: *Christology in the Making* [Cristología en formación]. Londres: SCM, 1980; Gunton, C.: *Yesterday and Today: a Study of Continuities in Christology* [Ayer y hoy. Estudio de continuidades en cristología]. Londres: Darton, Longman & Todd, 1983.

lo que denominaban “el Jesús de la historia” y “el Cristo del kerigma”. Hoy en día esa idea solo es de interés arqueológico.¹¹ Este intento (junto con lo que se llamó “la nueva búsqueda del Jesús histórico”) operaba bajo una perspectiva positivista de la historia, con distinciones estrictas e insostenibles entre “fe” y “conocimiento”, “hechos” e “interpretación”, y demás.¹² Eruditos bíblicos que profesaban ser cristianos, pero que operaban dentro de ese paradigma investigaban por un lado el “Jesús histórico” (que podía meterse en una categoría de metodología racional), y por otra la figura de “Cristo” (que se encuentra en la tradición de la iglesia) que seguía inspirando sus actos privados de piedad; otros por completo echaban por la borda al Cristo de la adoración cristiana y acudían a un Dios unitario y a un Jesús que no inspiraba adoración sino mera admiración como “genio religioso” o como “ejemplo profético”.

Pocas veces reparamos en que la escala de tiempo en el desarrollo cristológico es mucho más breve que la de cualquier pretensión comparable hecha sobre cualquier otro personaje histórico, de modo que es necesario tratar los pronunciamientos sobre “innovaciones creativas” con una buena dosis de escepticismo. Hubo creatividad teológica, y quien lea los libros del Nuevo Testamento no podrá evitar percibir la impresionante y extraordinariamente rica variedad de expresiones gráficas, metáforas y representaciones utilizadas por los autores para exponer y proclamar la importancia de Jesús en el propósito de Dios para el mundo. Martin Hengel, ilustre especialista en Nuevo Testamento, nos ha recordado que esta creatividad teológica progresó en “*muy poco tiempo*”: “*ocurrieron más cosas*” en las primeras dos décadas del cristianismo que “*en los siguientes*

11. Las obras más influyentes han sido: Bousset, W.: *Kyrios Christos* (1913). Nashville: Abingdon, 1970 y Bultmann, R.: *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981.

12. Hay estudios críticos de estos abordajes a la crítica bíblica en Neill S. y N.T. Wright: *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*, 2.^a ed. [La interpretación del Nuevo Testamento, 1861-1986]. Oxford: Oxford University, 1986; Harvey, A. E., *Jesus and the Constraints of History* [Jesús y las limitaciones de la historia]. Londres: SPCK, 1982; Meyer, B. F.: *The Aims of Jesus* [Las metas de Jesús]. Londres: SCM, 1979.

siete siglos, hasta el tiempo en que se completó la doctrina de la iglesia primitiva".¹³

Hay un buen ejemplo de esto al examinar la primera epístola a los tesalonicenses, que se considera uno de los primeros textos del Nuevo Testamento. La fecha de su composición, aceptada por casi todos, es la primera mitad de la década de los años 50 d. C., aunque se ha propuesto una fecha aún anterior, el año 41 d. C.¹⁴. De modo que se puede decir que fue escrita entre diez y veinticinco años después de la crucifixión. Con todo, Pablo ya está describiendo a Jesús como el que murió y resucitó (4:14; 1:10; 2:15), y quien, como Hijo de Dios (1:10), va a traer el juicio final de Dios sobre la historia humana (1:10; 3:13; 4:14–16), de manera que el día de Yahvé del Antiguo Testamento ahora se convierte en el día del Señor Jesús (5:2). También, en esta carta de fecha tan temprana, el apóstol habla de Jesús como aquel por el cual somos rescatados de la ira del Señor y recibimos su salvación (1:10; 5:9); como aquel que “murió por nosotros” para que nosotros podamos “vivir con él” (5:10); como —por lo menos— fuente de gracia (5:28) y de la autoridad de Pablo para dar instrucción moral (4:2; 1:6); como aquel que castigará a quienes no cumplan esa enseñanza (4:6) y, lo más asombroso de todo, como aquel cuyo nombre se pronuncia a la par de Dios el Padre y el Espíritu Santo (1:3–5). Además, Pablo puede asumir que sus lectores en Tesalónica al menos ya tienen la tradición de que “Jesús murió y resucitó” (4:14). En vano buscamos paralelos de un desarrollo tan rápido entre los seguidores de otros líderes religiosos. Por poner un ejemplo, es difícil imaginar que este tipo de expresiones de fe tan profundas puedan surgir para con alguien que haya muerto unos quince años antes de la publicación de este libro.

Entre los académicos del Nuevo Testamento se ha convertido en lugar común interpretar que las narraciones de los Evangelios se escribieron a la luz de la de fe de las comunidades cristianas primitivas, de su creencia en la resurrección. Los autores de los Evangelios no son biógrafos sino evangelistas: los eventos que rodean la muerte de Jesús de Nazaret y su ministerio público son vistos ahora en la

13. Hengel, Martin: *op. cit.*, pág. 77, 2 (énfasis original).

14. Marshall, I. H.: *1 and 2 Thessalonians* [1 y 2 Tesalonicenses]. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, págs. 20-23.

perspectiva de la fe en la resurrección como sucesos cargados de un propósito divino. Muchas cosas que para los primeros discípulos eran incomprensibles, ahora caen en su sitio. Los autores de los Evangelios seleccionaron episodios a partir de la tradición oral; al mismo tiempo, moldearon esa tradición recibida para subrayar aquellos aspectos de Jesús que hablan a la situación de sus lectores. Hasta aquí el escenario parece muy verosímil, tal vez incluso evidente si se explica con claridad. Donde se hace altamente inverosímil es cuando se asume que el entusiasmo de los evangelistas pudo haber invadido de tal manera a la tradición del Evangelio que ocurrieron nuevas interpretaciones, elaboraciones y ornamentaciones de los dichos y hechos originales de Jesús, especialmente en las iglesias gentiles y en la diáspora helenista, de modo que con el tiempo la imagen original del movimiento de Jesús desapareció bajo una capa de devoción concentrada en el Cristo resucitado. Bajo esta premisa, se comienzan a emplear criterios de autenticidad altamente subjetivos para eliminar todas las “acumulaciones” de la fe en las narraciones de los Evangelios, para así poder llegar a un supuesto núcleo de hechos verdaderos.

Tales premisas son inverosímiles no solo a la luz de la brevedad de la escala de tiempo, sino también porque al lector se le exige caer en una rara contradicción. Por un lado, se nos invita a creer que la gran explosión que desencadenó la creatividad cristológica fue la experiencia sobrecogedora de la Pascua y el “Cristo resucitado”; al mismo tiempo el fruto de una “reconstrucción histórica” detallada y meticulosa nos deja con una imagen de Jesús tan ordinaria y poco inspiradora que la “experiencia” misma de la resurrección pascal se convierte en algo totalmente inexplicable. La “fe” cristiana, fuente de tanta brillantez innovadora, es irracional en sí misma. ¿Qué tenía Jesús, en comparación con otras figuras similares, tanto en el judaísmo de su tiempo, como en las religiones no semíticas, para que llegara a ser objeto de tan extraordinarias pretensiones y certezas, y de lealtades personales tan radicales en el curso de una generación después de su muerte? Si apelamos a la “experiencia de fe” de un “Cristo resucitado”, ¿por qué esa experiencia y ese “Cristo” se asocian exclusivamente con Jesús de Nazaret y no con los otros profetas, revolucionarios, hacedores de milagros, cínicos itinerantes, sanadores y exorcistas carismáticos que abundaban en el contexto

palestino? También, a menos que haya sido Jesús el que fue levantado de entre los muertos, la mera existencia del movimiento de Jesús y su crecimiento más allá de las fronteras del judaísmo se convierte en algo enormemente problemático. Más adelante trataremos estos temas con más detalle.

Es aún más inexplicable encontrar teólogos que asumen que la resurrección se refiere a un evento histórico real, y al mismo tiempo se niegan a aceptar lo “milagroso” de las narraciones de los Evangelios. Como lo señaló C. S. Lewis, esto equivale a colar el mosquito y tragarse el camello. Y, si se acepta que Jesús de alguna manera es una expresión del propósito de Dios para la humanidad, ¿no sería razonable suponer que el Señor mismo debía asegurar que quedara un testimonio confiable de su vida y de sus enseñanzas para todo el mundo? Las narraciones de los Evangelios combinan fidelidad teológica con creatividad teológica. No aceptar esta idea es quedarse con la impresión de que a lo largo de la primera generación cristiana no hubo testigos oculares de los eventos originales que pudieran realizar la función de controlar las imaginaciones tan fértiles, y que ninguno de los dichos y hechos de Jesús quedó en la memoria de sus oyentes. Cuando un dicho suyo es descalificado como “inauténtico” sin proveer la argumentación adecuada (o simplemente porque “calza” bien en la “situación posresurrección” de las comunidades cristianas primitivas), aparentemente la premisa parece ser que la experiencia de los discípulos de la presencia del Señor resucitado no solo transformó su recuerdo de las enseñanzas de Jesús, sino que *inevitablemente* también condujo a cambios en el contenido de esa enseñanza.

Esto se contradice por la evidencia misma de las narraciones de los Evangelios. Debido a que fueron escritas principalmente en el contexto de una vigorosa evangelización a los gentiles, es muy sorprendente (a la luz de la premisa que hemos expuesto) encontrar tan poca evidencia a favor de una misión hacia ellos en las palabras y acciones de Jesús, y absolutamente ninguna enseñanza en cuanto al tema más candente de todos, la circuncisión de gentiles conversos. Todos los discípulos, y especialmente los que eran líderes muy respetados de la iglesia primitiva, son descritos, de modo nada halagador, como cobardes, ambiciosos y muy tardos para comprender lo que Jesús estaba diciendo. Frecuentemente él los reprende por

su comportamiento. Lo que, es más, incluso Juan, a quien se ha considerado como el último y el más “teológico” de los cuatro evangelistas, respeta la *distancia histórica*: distingue, por ejemplo, entre lo que los discípulos pensaban “en ese tiempo” y lo que entienden “ahora”.

Sin embargo, en vista de la tendencia permanente en algunos círculos académicos en contra de la historicidad del testimonio del cuarto evangelista, en mi presentación de Jesús voy a trabajar más con la tradición sinóptica que con el cuarto Evangelio. Pero es necesario decir que la única manera razonable de evadir el testimonio del cuarto evangelista es descartarlo por hipócrita: porque ningún otro libro del Nuevo Testamento pone tanto énfasis en “la verdad”, y especialmente en “decir la verdad”, y en “dar testimonio de la verdad”.

Para los discípulos, la experiencia de la resurrección debe verse como algo que *ilumina* la proclamación tan única del reino de Dios por parte de Jesús, y no como una *proyección* retrospectiva. Esto lo expresa bien Jürgen Moltmann. Aunque recalca la importancia de la resurrección para la reflexión cristológica de la iglesia sobre la misión de Jesús, Moltmann también argumenta que no tenemos bases para asumir sin más que aquella condujo a una modificación significativa de su testimonio de Jesús:

Hablando históricamente, es inadmisibles asumir que, por su experiencia con el Cristo resucitado y presente, la comunidad cristiana proyectó en la historia de Jesús algo que era inconsistente con el recuerdo de cómo era durante su vida. Históricamente, es más verosímil asumir que la experiencia del Cristo presente y el recuerdo del Cristo del pasado se correspondían y se complementaban mutuamente; porque las aseveraciones fundamentales “Jesús es el Cristo” y “Cristo es Jesús” identifican recuerdo y experiencia, experiencia y recuerdo.¹⁵

15. Moltmann, Jürgen: *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* [El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas]. San Francisco: Harper, 1990, pág. 137.

Jesús: su estilo de vida

Jesús concibió la misión de su vida como una invitación a los pecadores a entrar en el banquete del reino de Dios. Su hábito de asociarse no solo con los pobres, sino especialmente con los marginados de la sociedad palestina provocó críticas hostiles por parte de las autoridades religiosas.¹⁶ El erudito judío Geza Vermes considera que este aspecto de su estilo de vida es lo que sirvió para diferenciarlo “más que cualquier otro, de sus contemporáneos e incluso de sus predecesores en el profetismo”. Él afirma:

Los profetas hablaban a favor del pobre honesto, y defendían a viudas y huérfanos, a los oprimidos y explotados por los malvados, ricos y poderosos. Pero Jesús fue más allá. Además de proclamar que estos eran bienaventurados, se puso del lado de los parias de su mundo, de los despreciados por los respetables. Los pecadores eran sus compañeros de mesa y los excluidos, recaudadores de impuestos y prostitutas eran sus amigos.¹⁷

La forma de hablar y actuar de Jesús dentro de las estructuras sociales y las presuposiciones religiosas de su época servirán como una especie de paradigma definitivo para sus seguidores hoy en día.

La sociedad judía del tiempo de Jesús se caracterizaba por divisiones internas y ocupación externa. En la mentalidad judía, la ley identificaba al pueblo del pacto de Dios. La lealtad hacia el Señor se expresaba como lealtad a la ley, y esta definía las fronteras del pueblo de Dios. El pecado era el incumplimiento de la ley, de modo que un pecador por definición era alguien que se colocaba fuera del pueblo de Dios por transgredir la frontera marcada por aquella. Además de referirse a los malvados, el término “pecador” también llegó a ser sinónimo de gentil (Sal 9:17; Jub 23:23-24; Sal. Salomón 2:1-2; Lc 6:33; Mr 14:41; Mr 15:1,10; Gál 2:15). En esos pasajes, la idea central

16. Hay quienes sostienen que esta fue la causa principal por la que Jesús fue entregado por algunos líderes religiosos judíos a los romanos para ser crucificado. Ver Perrin, N: *Rediscovering the Teaching of Jesus* [Redescubrimiento de las enseñanzas de Jesús]. NY: Harper and Row, 1967, pág. 103.

17. Vermes, Geza: *Jesús el Judío*. Barcelona: Muchnik, 1977, pág. 224.

no es que los gentiles sean por definición asesinos o ladrones, sino que su conducta se encuentra fuera de los límites de la ley (Torá). No pertenecían al pueblo del pacto porque no poseían la Torá. De ese modo, al no conocer la Torá, no la obedecían.

Pero también *dentro* del pueblo de Israel se podían establecer fronteras. De hecho, como observa James Dunn: “ningún período del judaísmo antiguo se vio tan dividido por conflictos entre facciones como el tiempo de Jesús”¹⁸. La Torá prescribía sacrificios de animales para la expiación de transgresiones no tan serias de la ley. ¿Pero qué hacer con aquellos miembros del pueblo del pacto que, por sus acciones, vivían ignorando la Torá y por lo tanto habían renegado de su estatus dentro del pacto? Este asunto salió a la superficie especialmente durante la crisis macabea. Los macabeos no abrigan duda alguna respecto a que los judíos que comenzaron a vivir como los sirios helenizados habían abandonado el pacto y por lo tanto también eran “pecadores” (1Mac 1:34; 2:44,48; 7:5; 11:25). Esos judíos apóstatas se habían colocado más allá del favor divino al separarse demasiado de la Torá. En el tiempo de Jesús, esta era también la actitud popular hacia los recaudadores de impuestos que, por su colaboración con las fuerzas enemigas de ocupación del Imperio romano, se habían colocado fuera de las fronteras de conducta apropiada para el pueblo del pacto de Dios. De ahí proviene la fórmula sinóptica: “recaudadores de impuestos y pecadores” y la ecuación de pecadores, gentiles y recaudadores de impuestos (cf. Mt 5:46-47; Lc 6:32-34).

Como secuela de la crisis macabea, el legado del pacto de Israel se convirtió en asunto de acaloradas disputas. Surgieron diversos grupos, cada uno denunciando a otros judíos por su deslealtad a Yahvé, y afirmando ser los verdaderos custodios de la Torá y, por lo tanto, los verdaderos miembros del pacto. Los grupos más conocidos eran los fariseos y los esenios. El término *fariseo* posiblemente sea un apodo, que significa ‘los separados’. Debido a su celo por Dios, su estilo de vida los separaba de los otros judíos para poder obedecer de manera más escrupulosa las tradiciones religiosas de

18. Dunn, James D.G.: “Pharisees, Sinners, and Jesus” in *Jesus, Paul and the Law* [“Fariseos, pecadores y Jesús” en *Jesús, Pablo y la ley*]. Londres: SPCK, 1990, pág. 76. La explicación a continuación sigue las ideas de Dunn.

sus antepasados. El grupo se componía de laicos, eruditos, pero no sacerdotes, que trataban de vivir al nivel de santidad y pureza que se requería de los sacerdotes en el templo de Jerusalén. En textos rabínicos antiguos se observa que deseaban otorgar un trato sagrado a toda la Tierra, asignándole la santidad del templo donde Dios había puesto su Nombre, de modo que buscaban guardar en su vida cotidiana las leyes de pureza que estaban designadas para el culto del templo.¹⁹

Los esenios, como la famosa comunidad de Qumrán, llevaban esa separación aún más lejos. Físicamente se retiraban al desierto de Judea, para esperar el juicio inminente de Dios sobre el Israel apóstata. Atacaban a sus oponentes políticos y religiosos, en particular a los fariseos. Los acusaban de ser los malvados, los hombres de Belial, quienes se habían apartado de las sendas de justicia y transgredieron

19. Ver los 3 volúmenes de la obra monumental del erudito judío Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* [Las tradiciones rabínicas sobre los fariseos antes del 70]. Leiden: E.J. Brill, 1971; y el más conocido *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* [De la política a la piedad. El surgimiento del judaísmo fariseo]. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973. Esta visión general ha encontrado oposición en E.P. Sanders (en *Jesus and Judaism* [Jesús y el judaísmo]. Filadelfia: Fortress, 1985; y más recientemente, *Jewish Law From Jesus to the Mishnah* [Ley judía desde Jesús hasta la Mishná]. SCM/TPI, 1990), quien opina que está distorsionada por la polémica cristiana contra los judíos después del año 70 d. C., y que no había puntos sustanciales de desacuerdo entre Jesús y los fariseos. Los argumentos de Sanders han sido confrontados por James Dunn (en el cap. 3 de *Jesus, Paul and the Law*) y por Neusner mismo en una reseña del libro de Sanders (“Mr. Sanders’ Pharisees and Mine” [Los fariseos de Mr. Sanders y los míos] en *Scottish Journal of Theology*, vol.44, no.1, 1991). Notemos la mordaz conclusión de Neusner: “Al final, Sanders quiere defender al judaísmo con su representación del fariseísmo en forma tal que, en su opinión, el cristianismo pudo haber afirmado en el pasado y debería apreciar hoy en día, y por lo tanto dejar de denigrar. Ese judaísmo aprobado resulta ser un judaísmo según el modelo del cristianismo (en el patrón de Sanders) ... su ‘judaísmo’ representado como *kosher* para el protestantismo liberal es solo una caricatura y una ofensa. Con amigos como Sanders, el judaísmo no necesita enemigos” (pág. 95).

el pacto. Del mismo modo, los judíos que compusieron los *Salmos de Salomón*, escrito menos de un siglo antes del ministerio de Jesús, se consideraban a sí mismos como los “justos”, los “devotos”,²⁰ y utilizaban el término “pecadores” casi siempre para referirse a sus contrincantes judíos, probablemente los saduceos asmoneos que habían usurpado la monarquía y profanado el santuario.²¹ El pecado de los “pecadores”, según los fariseos, los esenios o cualquier otro grupo sectario, era que se ubicaban fuera de las fronteras de rectitud según las definían los “justos”. El término en sí mismo llegó a expresar una postura sectaria. Podía considerarse como una mala palabra sectaria, usada para estigmatizar a quienes se consideraban más allá de los límites. En este sentido, los fariseos no eran tan rígidos como los esenios (ellos no consideraban pecadores a todos los no fariseos sino a quienes descalificaban sus afanes y ridiculizaban su meticulosidad)²².

El meollo del asunto era el tipo de conducta apropiada para el pacto y quién tenía la autoridad para definirla. La misión de Jesús hacia los pecadores abría los brazos a quienes tradicionalmente se identificaban como excluidos del redil de los ortodoxos religiosos: samaritanos, leprosos, mujeres y niños, recaudadores de impuestos. Al romper con los convencionalismos sociales, atrajo hacia sí el fuego de la crítica de quienes se consideraban defensores de la lealtad al pacto. A partir del período de los macabeos, junto con la observancia del sábado, la comunión alrededor de la mesa se convirtió en una prueba especialmente sensible de lealtad al pacto. Durante la crisis de los macabeos, el intento de mantener las prescripciones dietéticas

20. 3:3-7; 4:1,8; 9:3; 13:6-12; 15:6-7.

21. 1:8; 2:3; 8:12-13; 17:5-8.

22. Aunque vale la pena considerar Schurer, E.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* [Historia del pueblo judío en el tiempo de Jesucristo] ed. rev. Vermes, G.: et. ál., vol.2. Edimburgo: T & T Clark, 1979: “Seguramente los fariseos recibieron esa designación a partir de una separación en la cual la mayoría del pueblo no participó, en otras palabras, por haberse apartado, en virtud de su comprensión más estricta del concepto de pureza, no solo por la impureza de los gentiles y los medio judíos, sino también por esa impureza que, en su opinión, existía en la mayoría del pueblo” (págs. 396-397).

judías y la pureza ceremonial había dado como resultado el martirio (1Mac 1:62–63). En las sociedades del Medio Oriente, como en la mayor parte de Asia, compartir una comida adquiere un carácter casi religioso: es un acto de hospitalidad, una marca de aceptación y compañerismo. Cuando el jefe de familia judío parte el pan y lo distribuye a quienes están con él a la mesa, los invita a compartir la bendición pronunciada sobre el pan. Comer es un acto de solidaridad en el contexto del pacto. De modo que es natural que la comunión de la mesa se restrinja solo a quienes se consideran aceptables. Los pecadores, por definición, quedan inhabilitados.

Para los fariseos, la mesa era el punto en donde estaba en juego su celo por mantener la pureza del templo en la vida cotidiana. No se trataba simplemente de abstenerse de comer la carne de animales impuros, o de asegurar que el destazado del animal se haya llevado a cabo de la manera religiosamente prescrita. Más importante era ver si la comida que se había comprado en el mercado se diezmó correctamente, si los utensilios de cocina que se usaron al preparar y servir la comida se lavaron de la manera correcta, y si alguien “impuro” se había sentado cerca de la mesa donde iban a comer. Entre los “impuros” se incluía gente que tuviera diversos flujos corporales y los que trabajaban en ocupaciones que ameritaban ser tratados como no judíos.²³

Jesús no solamente descartaba esas observaciones ceremoniales cuando se trataba de comidas con sus discípulos (cf. Mr 7:1–23,

23. En la lista de ocupaciones “más despreciadas” estaban: usureros, organizadores de juegos de azar, intermediarios de mercancías agrícolas del año sabático, pastores, recaudadores de impuestos y gestores de ingresos (es decir, “supervisores” de recaudadores de impuestos que compraban el derecho a recaudar los impuestos de una zona específica). Despojados *por ley* de todo derecho judío civil y religioso, eran considerados “judíos que se habían hecho gentiles”. Hay otra lista de ocupaciones que recibían un poco menos de desprecio, como los transportistas de mercancías, los encargados de ganado de cualquier tipo, los tenderos, médicos, lavaderos, quienes frecuentaban los baños y los curtidores. Estos grupos eran despojados *de facto* de sus derechos judíos. Las listas completas y comentarios se encuentran en Jeremías, J.: *Jerusalén en los tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 1977, págs. 303-312.

Lc. 11:37-53), sino que también enfurecía a muchos fariseos porque compartía la mesa, comida y bebida con los “pecadores” (Mr 2:6; Mt 11:19; Lc 9:16; 14:1-24). A veces ellos lo invitaban, pero la mayoría de las veces él se invitaba solo (p. ej. Lc 19:1-11), demostrando así las buenas nuevas del reino de Dios. Agudo contraste con las fronteras que ponían los fariseos; Jesús derribó barreras sociales y formó en torno suyo una comunidad alternativa, compuesta por los marginados de la sociedad palestina. Aquello que los fariseos veían como un desprecio pecaminoso de los ideales del pacto, Jesús lo consideraba como el nacimiento de uno nuevo, la expresión visible del reinado liberador de Dios. En la comunión de la mesa que celebraban él y sus discípulos, y a la que incondicionalmente eran invitados los “recaudadores de impuestos y pecadores”, Jesús estaba representando una parábola. Había ahí un anticipo del banquete mesiánico, cuando “muchos vendrán del oriente y del occidente, y participarán en el banquete con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos” (Mt 8:11; cf. Lc 13:21).

De hecho, podríamos ver las comidas de Jesús y sus discípulos como el contexto social de muchas de sus parábolas. Tres de las más famosas —la moneda perdida, la oveja perdida y el hijo perdido—, según Lucas, son la réplica de Jesús a la acusación de comer con pecadores (Lc 15:1-32). Otras parábolas también son una defensa, implícita o explícita, de su amistad con personas marginadas: el siervo despiadado (Mt 18:23-35), los dos hijos (Mt 21:28-32), y el banquete de bodas (Mt 22:1-10; Lc 14:15-24).

Las enseñanzas de Jesús y su estilo de vida también habrían provocado reacciones en la comunidad de Qumrán. Su ideal de la pureza de la asamblea del pacto se encuentra en un documento conocido como el Anexo a la Regla de la Comunidad:

Nadie que padezca cualquier impureza humana
puede entrar en la asamblea de Dios ... Quien tenga
padecimientos en su carne, mutilado de mano o de pie,
cojo o ciego, o sordo o mudo, o con alguna marca visible
en su carne, o que sea un viejo inútil que no puede estar
de pie en la asamblea de la comunidad; estos no pueden
entrar a tomar su lugar en medio de la comunidad de los

hombres del nombre, porque los santos ángeles están en su comunidad.

1QSa 2:3-9

Probablemente en una postura de deliberada antítesis, en una ocasión Jesús animó a su anfitrión: “Cuando des una comida o una cena, no invites a tus amigos ... ni a tus vecinos ricos ... Más bien, cuando des un banquete, invita a los pobres, a los inválidos, a los cojos y a los ciegos. Entonces serás dichoso” (Lc 14:12-14). Y en la parábola que sigue, donde la venida del reino de Dios se compara a un hombre que hace una fiesta y envía a su siervo a que llame a los invitados, son exactamente las mismas categorías a quienes el siervo debe traer al banquete: “los pobres, los inválidos, los cojos y los ciegos” (ver Lc 14:21).²⁴

De manera que para Jesús son los pecadores, y no los justos, quienes son receptores del reino de Dios. Los justos, como los ricos y poderosos, están seguros en la confianza de su estatus de aceptabilidad, tienen poco sentido de necesidad, y su orgullo los ciega a lo que el Señor está haciendo en medio de ellos por medio de Jesús de Nazaret. Los excluidos a quienes él ofreció amistad y a quienes dio una nueva identidad como miembros de su comunidad de discípulos, se vieron sorprendidos por la conmovedora generosidad de la aceptación de Dios, experimentada a través de Jesús. Muchos de ellos eran virtualmente “intocables”, no muy distintos a las castas más bajas del sistema social hindú, aunque el estatus de marginado no era hereditario en los judaísmos de su tiempo.

La distinción entre puro e impuro está en la base de todas las culturas religiosas y probablemente es la mayor fuente de *temor*.

24. Ver la observación de Fitzmeyer, J.: “Tres de los cuatro (‘cojos, ciegos, inválidos’) se mencionan (junto con ‘quien tenga un padecimiento permanente en su carne’) para referirse a los que deben ser excluidos ... de la comida de la comunidad en 1QSa 2:5-6”, en *The Gospel According to Luke* (x-xxiv) *The Anchor Bible*. NY: Doubleday, 1985, pág. 1047; y también Marshall, I. Howard: “Está claro que, en este tema, Jesús se oponía al punto de vista de Qumrán” en *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* [Evangelio de Lucas. Comentario del texto griego]. Exeter: Paternoster, 1978, pág. 584.

Esto se aplica especialmente al caso de la tradición brahmánica en la religión hinduista. Un *ethos* de temor inunda cada aspecto de la sociedad hinduista: el temor de la deshonra ceremonial por causa de cosas, personas y eventos. Los hombres temen a las mujeres como fuente de impureza moral y debilitamiento espiritual. Las mujeres temen la violencia sexual y la dominación social de los hombres, justificada por decretos religiosos. Comer, beber, dormir, viajar, trabajar, copular, tocar, todo se convierte en una fuente potencial de contaminación.²⁵

También, más allá del sistema de castas, al considerar la cultura tribal, el budismo popular y la religiosidad popular del islam en la India, vemos que acecha el miedo generalizado a malos espíritus, a la amenaza de enfermedades, mala fortuna y muerte. Como lo ha señalado Richard Gombrich, antiguo profesor de la cátedra Boden de Sánscrito en la Universidad de Oxford, y estudioso del budismo de Asia del sur:

En estos momentos, lo que impacta al observador es el alejamiento a gran escala de todo lo racional, y el interés en cualquier expresión de lo oculto: lectura de la mano, espiritismo, hipnotismo, astrología. La astrología es una seudociencia de gran importancia para la cultura

25. Gombrich, R. F.: *Theravada Buddhism: a Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* [Budismo theravada. Historia social desde los antiguos Benares hasta el Colombo moderno]. Londres: Routledge y Kegan Paul, 1988: “El lenguaje con que el brahmanismo expresa la jerarquía de la sociedad es el de pureza: el grupo más alto es ‘más puro’ que el inferior. La pureza y la contaminación son constructos ideológicos; pero por una metáfora que todavía nos dice algo el día de hoy, tenían conexiones con la limpieza física. Las excreciones son contaminación, y la pureza comúnmente se recupera por medio del baño. La pureza personal, que es una manera de concebir cómo lidiar con hechos biológicos ineludibles, no era lo mismo que la pureza social de un grupo, pero las dos estaban relacionadas. Así, una mujer en su menstruación y un cadáver eran impuros, y así, aquellos cuyo oficio era lavar los vestidos manchados de sangre menstrual o manipular cadáveres, están en un estado permanente de impureza, y sus hijos heredan esa impureza incluso antes de comenzar a ejercer sus profesiones” (págs. 39-40).

tradicional de la India, tradicionalmente conocida en la cultura cingalesa y considerada compatible con la cosmología budista. Pero como toda práctica de adivinación, ha aumentado mucho su uso, indudablemente como producto de la ansiedad generalizada que parece tener muy pocas formas racionales de alivio.²⁶

Ante esas culturas del miedo, el estilo de vida de Jesús se percibe con gozo por ser liberador, particularmente su repudio de las distinciones religiosas y sociales entre lo puro y lo impuro, su oferta de perdón divino con toda autoridad, y la demostración de su poder absoluto sobre el territorio de los espíritus. Pero, del mismo modo que en la Judea de su época, también se percibe como una amenaza por parte de los defensores del *statu quo*. En culturas religiosas, como en las villas y poblados tradicionales de Asia, el monje o chamán tiene bastante poder social en tanto que vive una vida de pobreza económica. Y, como ha señalado correctamente el escritor bengalí Nirad Chaudhuri, hasta la tradición de más “rechazo al mundo” en la espiritualidad hinduista es, en realidad, “una búsqueda, no de bienaventuranza, sino de poder”.²⁷ Es una búsqueda no solo por dominar el cuerpo y el espíritu, sino también por dominar el mundo espiritual por medio de las artes mágicas:

Este tipo de poder tiene como su complemento o, más bien, como su cumplimiento, el poder de dominar a otros hombres. De hecho, la apariencia de indiferencia hacia las cosas que el mundo ofrece, incluso sin los poderes ocultos, en sí misma ya ha generado una autoridad moral para quienes la detentan.²⁸

El estilo de vida de Jesús, de generosa entrega, según se refleja en sus discípulos que, por ejemplo, se pueden ver limpiando llagas de pordioseros leprosos, proveyendo cuidados médicos gratuitos a víctimas terminales de sida, o construyendo refugios para drogadictos

26. *Ibid*, pág. 205.

27. Chaudhuri, Nirad: *Hinduism*. Londres: Chatto & Windus, 1979, pág. 315.

28. *Ibid*, pág. 325.

“degradados”, ofrece un concepto radicalmente diferente de poder espiritual en culturas donde el miedo y la espiritualidad a menudo son dos lados de la misma moneda.

Jesús: su autocomprensión

De manera que la buena noticia que Jesús anunció y encarnó en sus acciones, estaba dirigida no a una élite religiosa sino a los no religiosos, a los excluidos, a los “de afuera”. En su presencia, hombres y mujeres podían hallar el perdón de sus pecados y una nueva identidad social. Él reconstituyó al pueblo de Dios alrededor de su persona. Ya no es la Torá por sí sola lo que define la respuesta al pacto del pueblo de Dios, sino la Torá según la interpreta y explica él.²⁹ Al elegir y comisionar a *doce* de sus discípulos para ser sus apóstoles, deliberadamente está postulando una comunidad alternativa a las doce tribus de Israel (y observemos: él no se incluye a sí mismo entre los doce, sino que se coloca por sobre ellos).³⁰ Al declarar el perdón incondicional del pecado, estaba dejando a un lado el culto del templo con su sacerdocio y su sistema sacrificial que habían sido divinamente instituidos.

Aquí hay implicaciones cristológicas profundas que se pueden explorar provechosamente como “actos de habla” por medio del trabajo de filósofos del lenguaje como J. L. Austin y J. R. Searle.³¹

29. Por ejemplo, Mateo 5—7.

30. La relación entre la designación de los doce y las doce tribus de Israel se indica en Mt 19:28 y Lc 22:30.

31. Ver, por ejemplo, Austin, J. L.: *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1971; Searle, J. R.: *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* [Expresión y significado. Estudios en la teoría del discurso como acción]. Cambridge: Cambridge University Press, 1979; A. C. Thiselton provee un estudio excelente de teorías del discurso como acción y de su aplicación a los estudios bíblicos en *New Horizons in Hermeneutics* [Nuevos horizontes en la hermenéutica]. HarperCollins, 1992, págs. 272-307. Explora las implicaciones cristológicas en un ensayo titulado “Christology in Luke, Speech-Act Theory and the Problem of Dualism After Kant” [Cristología en Lucas, teoría del discurso como acción y el problema del dualismo después de Kant] en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ* eds. Green, J. y M. Turner, Grand Rapids: Eerdmans & Car-

Las teorías del discurso como acción señalan que hay un contraste importante entre la fuerza “causal” y la autoridad “institucional” de una expresión. Las advertencias ansiosas de un amigo me pueden persuadir a trabajar con más ahínco en la oficina (fuerza causal); pero es diferente si el patrón me da una advertencia formal, porque implica consecuencias reales si no la atiendo (autoridad institucional). Puedo dejar de fumar porque a mi esposa no le gusta el aroma; pero su desaprobación no lleva la misma autoridad que una advertencia del doctor que acaba de examinar cómo están mis pulmones. El estatus institucional lleva en sí derechos, obligaciones, un carácter de representación y una autoridad delegada. Las expresiones “¡Estás despedido!”, o “Le quedan a usted dos semanas de vida” o “Lo absuelvo” pueden tener consecuencias extralingüísticas, dependiendo del estatus institucional y de la función que desempeña la persona que habla. Si se trata de mi empleador, mi médico y un juez, entonces, en cada caso, la efectividad operativa de sus palabras sería enorme.

El aspecto de la teoría de John Searle que viene al caso en nuestro tema es su cuidadosa distinción entre dos “orientaciones de ajuste” entre las palabras del hablante y el mundo. En lo que él denomina la *lógica de la afirmación*, la “orientación de ajuste” es la de palabras que reflejan una realidad en el mundo. Aquí es este el que ejerce “el control”, y las palabras que reportan esa realidad realizan su función hasta el punto en que se “ajustan” al mundo que pretenden describir. Por otro lado, en la *lógica de la promesa*, la realidad del mundo debe ser cambiada con el fin de “ajustarla” a la palabra de la promesa. En el primer caso, la realidad determina las palabras. Aquí el modelo apropiado es el reportaje descriptivo. En el segundo caso, la acción de hablar determina la realidad según la intención del hablante.

Anthony Thiselton invoca la teoría del discurso como acción de Searle para poner atención a la importancia del lenguaje bíblico de *promesa*. Él señala que ese lenguaje opera en ambas direcciones:

La “orientación de ajuste” importante en términos de *valor efectivo para el proceso de salvación* es que *el lenguaje promisorio de Jesús puede transformar*

lisle, Paternoster, 1994. Seguiremos a Thiselton en su aplicación de Austin y Searle al contexto cristológico.

*la realidad para ajustarla al mundo mesiánico de la promesa. Aquí el mundo promisorio es primordial y transformador de vidas. Pero esto puede ser ... solo porque en principio se pueden aseverar ciertas verdades sobre el estatus, la autoridad y el papel de Jesús; es decir, que el mundo ajustan a la realidad descrita.*³²

A la luz de estas consideraciones, la división que casi siempre se hace entre cristologías “funcionales” y “titulares” debe verse como algo artificial e ingenuo. Los datos primarios para la cristología en el período anterior a la resurrección no surgen de las afirmaciones *explícitas* de Jesús en cuanto a su identidad y autoridad, sino de lo que se *presupone* sobre su identidad y autoridad con base en sus actos de habla. La relación de presuposición conlleva más que la inferencia lógica formal. Los actos de habla se posan sobre una función y estatus trascendental, y señalan a Dios y a la relación entre él y Jesús. En la teoría del discurso como acción, este estatus y esta función pueden describirse analógicamente como un estatus y una función institucional establecidos por la autorización de Dios. Como veremos más adelante, también reflejan una cierta *comunidad* de función y estatus divino, incluso si permanece escondida, sin decirse explícitamente, en los Evangelios sinópticos. Esto hace explícito el lenguaje de promesa, y deja *implícitas* las aseveraciones cristológicas que dan eficacia a los actos de habla de Jesús. El cuarto Evangelio, en parte debido a su perspectiva más reflexiva, permite que se otorgue igual prominencia a ambas orientaciones de ajuste. Una cristología adecuada debe involucrar un intercambio entre aseveraciones que “se ajustan” a la realidad y transformaciones extralingüísticas que hacen que la realidad “se ajuste” al mundo de promesa.

Aunque todas las narraciones de los Evangelios testifican sobre la conducta y el carácter extraordinarios de Jesús, también describen otro lado, lo que podríamos llamar la “discreción” de su vida, es decir, su relativa oscuridad social y el sentido inicial de confusión que generó entre sus oyentes (“¿No es acaso el carpintero, el hijo de María y hermano de Jacobo, de José, de Judas y de Simón?” Mr 6:3). Esto es importante cuando leemos a estos desde la perspectiva de

32. Thiselton, Anthony: *op. cit.*, pág. 466 (énfasis original).

los mitos y leyendas de las tradiciones religiosas de Asia. No se trata de un *avatar* sobrehumano; no es un apuesto príncipe ni un asceta recluido en dominio absoluto de sus reacciones corporales, sino un hombre que derrama lágrimas, siente hambre y dolor, experimenta ira ante el mal que encuentra, y se desborda con humor y con alegría de vivir. Esto también es un gran contraste con algunas cristologías de los siglos XIX y XX que tendían a describir a Jesús, usualmente, de maneras muy sentimentales, como uno cuya fuerza de personalidad por sí sola fue suficiente para lanzar lo que luego se convirtió en el movimiento cristiano. Cualquier “unicidad” asignada a Jesús se entendía en términos de alguna cualidad humana desarrollada a un grado superlativo (por ejemplo, su “autotrascendencia”, o su “piedad”).

Sin embargo, junto con la postura humilde que él demostraba en sus relaciones con los demás, están también sus pretensiones extraordinarias y asombrosas, tanto implícitas como explícitas, en relación con su persona y vocación. Son estas las que produjeron la progresión de reacciones: de confusión a hostilidad, a rabia declarada.

En la tradición triple de Marcos, Mateo y Lucas se nos presenta en los primeros capítulos una cantidad de “expresiones performativas” de Jesús, que ilustran bien la famosa definición de Austin, de actos de habla *illocutivos*: La realización de un acto *en el momento* de decirlo.³³ Jesús dice al paralítico: “Hijo, tus pecados quedan perdonados” (Mr 2:5; Mt 9:2; Lc 5:20).³⁴ De manera similar, la expresión autoritaria

33. Cf. Austin, J. L.: *op. cit.*, págs. 94-119.

34. Al perdonar pecados a nombre propio (como el Hijo del Hombre), Jesús implícitamente realiza la pretensión de tener una prerrogativa divina y provoca la reacción de los teólogos de su época. Ver Kim, S.: *The Son of Man as the Son of God* [El Hijo del Hombre como el Hijo de Dios]. WUNT 30, Tubinga: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1983; Marshall, I. H.: *The Gospel of Luke: a Commentary on the Greek Text* [El Evangelio de Lucas. Comentario del texto griego]. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, pág. 213. Observemos que no hay tradición judía en cuanto a que el Mesías tuviera el derecho de perdonar pecados. Él habría de exterminar a los impíos en Israel, derrotar el poder demoníaco y proteger a su pueblo del imperio del pecado, pero el perdón de pecados nunca fue algo que se le atribuyera. Jesús no habla (ni aquí ni en Lucas 7:48) como un agente sacerdotal, profético o angelical,

“¡Silencio! ¡Cálmate!” (Mr 4:35–41; Mt 8:23–27; Lc 8:22–25) subyuga los vientos y las olas *en el acto* mismo de ser pronunciada. Las palabras efectivas de exorcismo que pronunció Jesús (“¡Cállate! ... ¡Sal de ese hombre!” Mr 1:25) son vistas en la tradición triple no como un simple milagro sino como una palabra-acto que al ser pronunciada constituye el atar al “hombre fuerte” y el saqueo de su reino (Mr 3:23–27; Mt 12:22–30; Lc 11:14–23). En todas esas ocasiones, la respuesta de la gente y de los discípulos es de asombro: ¿Quién es este?... ¿Qué clase de persona es él? ¿Con qué autoridad hace él estas cosas?... ¿Por qué este hombre habla así? ¿Está blasfemando!³⁵

Marcos, Mateo y Lucas dejan lugar para que el lector reflexione sobre las presuposiciones que permiten que esos actos de habla ilocutivos funcionen de manera efectiva. Haciendo uso de lenguaje que luego se asociaría con Wittgenstein, diremos que esos actos de habla no tanto “dicen” sino “muestran” las dimensiones cristológicas de estatus y función que Jesús tiene en los propósitos de Dios para el mundo. Las cristologías liberacionistas y existencialistas que hacen bien en concentrarse en la dimensión transformadora del discipulado cristiano tienden a ignorar la base presuposicional (más allá de lo textual) que hace que el lenguaje promisorio de Jesús sea efectivo. La transformación del discipulado no es algo autogenerada. Su llamado al discipulado implica una autocomprensión superior: “... aquí tienen ustedes a uno más grande que Salomón ... y aquí

para asegurar al otro del perdón de parte de Dios en el día del juicio final, ni tampoco ofrece un perdón provisional que luego fuera ratificado por una corte superior.

35. R. T. France explica las implicaciones de la reprensión de Jesús a la tormenta: “En el Antiguo Testamento era una marca de la soberanía de Dios mismo que el mar obedeciera sus órdenes (Job 38:8–11; Sal 65:5–8; 89:8–9, etc.); en la mente de Mateo debió haber un pasaje como el Salmo 107:23–32 al escribir la narración de este episodio y al registrar la respuesta de un reconocimiento asombrado. No escribió explícitamente la implicación, pero a la luz de estos pasajes del Antiguo Testamento, es algo claramente revolucionario. Jesús está siendo revelado progresivamente como el Mesías y mucho más”, *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*. Leicester: Inter-Varsity Press & Grand Rapids: Eerdmans, 1985, pág. 162.

tienen ustedes a uno más grande que Jonás” (Lc 11:31–32). “Sígueme ... y deja que los muertos entierren a sus muertos” (Mt 8:22).

Cuando estas palabras se leen en el contexto del monoteísmo judío, se puede ver cuan alta es la cristología que implica.³⁶ Las palabras de Jesús reinterpretan las tradiciones del Antiguo Testamento que durante siglos moldearon la vida nacional e individual de los judíos, y su palabra se coloca por encima de la ley de Moisés y de la tradición de los ancianos como el camino para tener vida (Mt 5:21–37). Su llamado es a que lo pongan a él antes que cualquier otra relación en la vida e incluso a estar dispuestos a dar la vida por su causa (Mt 10:34–39; Mr 8:34–38; Lc 14:25–27). Y todo esto en una cultura empapada apasionadamente con la convicción de que Dios como creador es la fuente, el dueño y el juez de todo el mundo y que la lealtad a este Dios tiene prioridad por encima de cualquier cosa y de cualquier persona.

Ya hemos visto que Jesús asume la autoridad de declarar el perdón de pecados a hombres y mujeres, antes del juicio escatológico de Dios y, por tanto, dejando de lado el culto del templo que había sido ordenado por él (Mr 2:1–12). Él no es solo el Juez de Israel, sino también aquel a quien *todas las naciones* vendrán a rendir cuentas al final de la historia (Mt 25:31–46). Es más, el criterio del juicio será la respuesta de las naciones hacia Jesús, y la expresión de su respuesta hacia aquellos con quienes él se ha identificado. Él proclama la llegada del reinado de Dios, inaugurando el Siglo Venidero prometido en el Antiguo Testamento. Debemos tener presente que, tomando en cuenta la esperanza apocalíptica y escatológica del judaísmo, esta irrupción del reino de Dios en la venida de Jesús constituye un punto crucial no solamente para la nación de Israel, sino para todo el cosmos (Mr 1:15; 2:21–22).³⁷ La manera tan natural con que Jesús asumía

36. Se pueden ver resúmenes del monoteísmo del judaísmo del segundo templo en Harvey, A. E.: *Jesus and the Constraints of History* [Jesús y las limitaciones de la historia]. Filadelfia: Westminster; 1982, págs. 154–173; Wright, N. T.: *The New Testament and the People of God* [El Nuevo Testamento y el pueblo de Dios]. Londres: SPCK, 1992, págs. 248–259.

37. Thiselton observa que “El lenguaje sobre el reino de Dios ... incluye la dimensión dual de lo ontológico y lo existencial. El reino de Dios en la tradición apocalíptica representa el reinado cósmico de Dios; ‘tomar el

derechos y prerrogativas de Yahvé asombraba a sus contemporáneos y provocaba la indignación de las autoridades religiosas.

Ciertamente, la cristología no puede considerarse simplemente como una cuestión de descripciones y títulos. Pero a la luz de las teologías que enfatizan el “seguir a Jesús”, pero *excluyen* el “proclamar a Jesús”, lo que intento mostrar aquí es que los aspectos autodefinitorios de los pronunciamientos de Jesús implican presuposiciones cristológicas muy profundas. Si la cristología implícita fuera falsa, colapsaría toda la dimensión performativa. En ese caso, toda la serie de actos ilocutivos que aparece en los Evangelios (el lenguaje de perdón, de reprensión a la tormenta y de expulsión de demonios, la invitación a los marginados al banquete del reino, el llamado al discipulado y el envío a la misión, etc.) no tendría la base institucional apropiada. Tendrían que descartarse como simples construcciones piadosas, producto de una imaginación muy fértil.

En su estudio de la cristología mateana, el erudito católico romano John Meier ha observado cómo Mateo, aunque deja su declaración cristológica más explícita hasta el relato posresurrección de la comisión en 28:18–20, entrelaza su relato de las enseñanzas de Jesús con un énfasis en la unicidad de su persona. Los dos son inseparables:

Lo que enseña Jesús depende de su propia persona para tener verdad, validez y permanencia. Maestro y enseñanza están ligados de manera inseparable. No se puede entender plenamente la enseñanza a menos que se entienda quién es el maestro. No se puede aceptar la enseñanza como verdadera a menos que se acepte al maestro como Señor.³⁸

Del mismo modo, la investigación de las parábolas de Jesús, usando la teoría del discurso como acción y la comprensión del lenguaje como acción comunicativa, ha echado por tierra las viejas perspectivas liberales que las veían simplemente como ilustraciones domésticas de verdades religiosas generales. El sudafricano Johannes du

yugo del reino’ en la tradición rabínica, implicaba la respuesta humana de obediencia” (*New Horizons in Hermeneutics*, págs. 287-288).

38. Meier, J. P.: *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel* [La visión de Mateo. Cristo, iglesia y moral en el primer Evangelio]. Nueva York: Paulist Press, 1979, pág. 43.

Plessis resume así los resultados de un estudio exhaustivo del lenguaje de las parábolas: “El principal objetivo de las parábolas es *que los receptores reconozcan la autoridad de Jesús como la única fuente de relación salvífica con Dios*”³⁹. El erudito estadounidense Craig Blomberg, en un estudio semipopular de las parábolas, llega a una conclusión similar: “Sin negar que Dios el Padre es el referente primario detrás de todas las figuras señoriales de las narraciones de Jesús, podemos argumentar que Jesús con frecuencia quería que sus oyentes lo asociaran a él con el Padre de alguna manera”⁴⁰. Las parábolas, debido a que al mismo tiempo esconden y revelan la verdad de Jesús, invitan al lector a participar en una relación extralingüística con él que transforma su manera de ver a Dios y al mundo.

Desde hace tiempo se ha señalado que la tradición sinóptica, y Marcos en particular, muestra en las palabras de Jesús, una cierta reticencia a expresar de manera explícita la base sobre la cual se validan sus propios dichos ilocutivos y el compromiso personal de los discípulos. Parte de la explicación ya la hemos intimado. También, la cristología antes de la resurrección estaba incompleta, esperando la corroboración divina. Pero, como observa Thiselton, surge una consideración más a partir de la misma *singularidad* de Jesús:

Era importante que *una comprensión de la persona de Jesús*, según se puede ver en sus palabras y en su *obra completada*, gobernara las interpretaciones del lenguaje “*mesiánico*” convencional, en lugar de

39. du Plessis, J. G.: *Clarity and Obscurity: A Study in Textual Communication of the Relation Between Sender, Parable, and Receiver in the Synoptic Gospels* [Claridad y oscuridad. Estudio en comunicación textual de la relación entre emisor, parábola y receptor en los Evangelios sinópticos]. Disertación doctoral de la Universidad de Stellenbosch, 1985. Citado en Thiselton, A.: *New Horizons*, pág. 289 (énfasis agregado).

40. Blomberg, C. L.: *Interpreting the Parables* [Interpretación de las parábolas]. Downers Grove, Ill: IVP, 1990, pág. 319. Él dice además que la “cristología implícita” de las parábolas “puede representar bien lo que el Jesús histórico quiso comunicar. Porque, por un lado, guardan suficientemente el silencio y se quedan en lo ambiguo, de modo que no pudieron haber surgido en la iglesia primitiva. El deseo de exaltar al Jesús resucitado ciertamente habría producido un mensaje más explícito” (pág. 322).

que fueran las presuposiciones prefabricadas sobre el significado de ese lenguaje lo que gobernara la comprensión de la persona de Jesús.⁴¹

Si nos detuviéramos brevemente en los dichos más explícitos de Jesús, los podríamos clasificar en los siguientes apartados que, aunque son distintos, se superponen en algunos aspectos:

a) La pretensión de tener una relación filial única con Dios. En los sinópticos encontramos el título “Padre” refiriéndose a Dios alrededor de cincuenta veces en labios de Jesús (excluyendo pasajes paralelos), de las cuales, en siete ocasiones son menciones directas a Dios en el contexto de la oración. Tal vez no era sorprendente para un judío referirse a Dios como Padre, pero la manera en que Jesús usó ese término sí fue extraordinaria. No hay indicios de que todos los seres humanos sean hijos e hijas de Dios en virtud del hecho de que él sea su creador. Más bien, la relación de la que Jesús habló no era una que todos los humanos compartieran, ni siquiera todos los judíos. En su discurso, Dios siempre es “mi Padre”, y él mismo nunca fue “un hijo”, sino siempre “el hijo” de Dios. Jesús nunca ligó a los discípulos consigo mismo para que juntos pudieran decir “nuestro Padre”. La oración de Mateo 6:9 es para uso de la comunidad de discípulos, y es un privilegio hecho posible gracias a su fe en Jesús. Cada referencia al “Padre” en sus enseñanzas se encuentra en dichos dirigidos específicamente a sus discípulos. Si la evidencia de Juan 20:17 se acepta, Jesús distingue entre “mi Padre” y “vuestro Padre”, y de esa forma hace explícito lo que en otros textos es implícito.⁴²

41. *New Horizons in Hermeneutics*, pág. 287 (énfasis original).

42. La palabra aramea *Abba*, que Jesús utilizó, se preservó en la iglesia primitiva y fue usada por los primeros cristianos (Ro 8:15; Gá 4:6). La obra más exhaustiva sobre el término y su autenticidad en los dichos en que ocurre sigue siendo la de Jeremías, J.: *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981, y *The Prayers of Jesus*. Londres: SCM, 1967, págs. 11-65. La importancia que Jeremías atribuye a la palabra *Abba* ha sido desafiada por James Barr, “‘Abba’ isn’t ‘Daddy’” [Abba no es papito], *Journal of Theological Studies*, 1988, 39, págs. 28-47. Aunque Barr está en lo correcto al cuestionar el uso del término como una palabra infantil para decir “papito”, eso no afecta el punto fundamental en cuanto

En la parábola tan provocadora de los labradores malvados, evidentemente dirigida al *establishment* sacerdotal de Jerusalén, Jesús se considera a sí mismo como el hijo del dueño de la viña, amado de manera especial y única, a diferencia de los otros mensajeros (profetas) que simplemente eran sus “siervos” (Mr 12:1-2). Y en el pasaje más sorprendente de todos, anuncia que el Padre le ha confiado “todas las cosas” y que “nadie conoce al Padre excepto el Hijo y aquellos a quienes el Hijo quiera darlo a conocer” (ver Mt 11:27; Lc 10:22).⁴³ En otras palabras, Jesús afirma tener una intimidad única con Dios y una autoridad especial y única, nacida de esa intimidad, para revelar el corazón de Dios a la humanidad. Basado en esta autoridad de dar a conocer al Padre, él procede a lanzar su conocido llamado a todos los que están “trabajados y cargados”, para que vengan a él a descansar (Mt 11:28). La promesa de reposo es un eco del texto hebreo de Jeremías 6:16, donde Dios lo ofrece a quienes sigan su camino. Depende de una relación de discipulado (*aprendan de mí*) con Jesús: una relación que libera a hombres y mujeres del yugo opresivo del legalismo religioso. ¡De modo sorprendentemente casual, estas pretensiones de tener una relación única con Dios y de ofrecer una invitación única a la libertad/reposo, vienen acompañadas, casi con el mismo impulso y aliento, de otra pretensión, la de ser “manso y humilde de corazón” (Mt 11:29)!

En el contexto judío, la condición de ser hijo implicaba no solo privilegios, sino también obediencia al padre. Por lo tanto, para Jesús, la conciencia de una relación especial con Dios venía acompañada de un sentido de vocación única. Por un lado, esto se ve en Mateo 11:27, donde la autoridad única delegada al Hijo por el Padre está atada a la vocación del Hijo de darlo a conocer. Por otro lado, se ve en su forma de asumir las tareas diversas (y confusas) asignadas

a que Jesús habló de Dios como su Padre de un modo que era único (o al menos, extremadamente raro) en el judaísmo de Palestina.

43. En cuanto al carácter semítico de este dicho, ver Jeremias, *Abba*, págs. 47-51. Se puede encontrar una explicación completa de su autenticidad en J.D.G. Dunn, J. D. G.: *Jesus and the Spirit* [Jesús y el Espíritu]. Londres: SCM; 1975, págs. 27-34. Ver también Bauckham, R. J.: “The Sonship of the Historical Jesus in Christology” [El estatus de Hijo del Jesús histórico en la cristología]. *Scottish Journal of Theology*, 1978, 31, págs. 245-260.

al Mesías, al Hijo del Hombre, y al Siervo sufriente de Yahvé. Así, incluso las palabras que hemos citado (Mt 11:29) son resonancia de la descripción del Siervo de Yahvé en Isaías 42:2-3; 53:1-2, y también de las palabras de Zacarías 9:9 que Mateo recupera en 21:4-5.⁴⁴

b) La pretensión de ser el cumplimiento único de las Escrituras. Hemos visto que otro aspecto importante de la enseñanza de Jesús es la manera en que entiende su vida y ministerio como la conjunción de varias líneas de esperanza del Antiguo Testamento. Él no solamente proclama la llegada del reino de Dios, sino que es la persona por medio de la cual ese reino se configura (Mr 1:14-15; Mt 12:28). Sus discípulos son bienaventurados porque, a diferencia de los profetas de la antigüedad, pueden probar el poder del reino de Dios gracias a su relación con él. “Dichosos los ojos que ven lo que ustedes ven. Les digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que ustedes ven, pero no lo vieron; y oír lo que ustedes oyen, pero no lo oyeron” (Lc 10:23-24). Las ciudades de Nínive, Tiro y Sidón, Sodoma y Gomorra, todas ellas sinónimos de idolatría pagana en los textos proféticos del Antiguo Testamento, ahora se convierten en testigos en contra de la incredulidad de Israel, porque ahora uno mayor que Jonás y Salomón está aquí (Lc 11:29-32; Mt 11:20-24). Él es aquel de quien escribió Moisés, aquel cuyo día Abraham se gozó en ver, aquel que es el Señor de David (Mr 12:35-37; Jn 5:46; 8:56). En otras palabras, él no es tanto un profeta, sino que es *el objeto de toda profecía*. En él convergen las figuras bíblicas del Siervo de Yahvé de Isaías, que soporta la ira de Dios para la sanidad de las naciones, y el Hijo del Hombre de Daniel, que recibe un reino eterno que incluye a todos los pueblos. Él vuelve su rostro hacia Jerusalén, convencido de que lo que está escrito sobre él *debe* cumplirse.⁴⁵

c) La pretensión de estar en una categoría diferente a los demás. Aunque se identificaba con los “pecadores” de la sociedad palestina, Jesús frecuentemente se ubicaba en una categoría distinta al resto de la gente. Los demás eran como ovejas perdidas; él era el pastor enviado a buscar y a salvar a los perdidos. Los demás estaban en tinieblas; él era la luz que disiparía a la oscuridad. Los demás estaban

44. Ver France, R. T.: *op. cit.*, pág. 201.

45. Ver France, R. T.: *Jesus and the Old Testament* [Jesús y el Antiguo Testamento]. Londres: Tyndale, 1971. págs. 125-132; 148-150.

en el umbral de la muerte; él era la resurrección y la vida. Ya hemos apuntado cómo él se veía a sí mismo no como otro súbdito del reino de Dios sino como el que tenía la autoridad de decidir quién podía ser incluido y quién excluido de los beneficios de ese reino. Y también hemos mencionado la forma en que, al designar a doce discípulos para representar al verdadero Israel de Dios, él no se incluyó a sí mismo entre los doce. Él ocupa una posición por encima de ellos, aunque interpretó esa posición en términos de servicio humilde.⁴⁶ Él se presenta a sí mismo como el árbitro supremo del destino del ser humano.⁴⁷

Aunque Jesús sabía que a él también vendría el sufrimiento y muerte que tuvieron otros profetas y justos en Jerusalén, a diferencia de ellos, su muerte fue el clímax de la vocación que Dios le había dado, una muerte que tenía significado redentor para Israel: era para el “rescate de muchos” (Mr 10:45; Mt 20:28),⁴⁸ y para la inauguración de un nuevo pacto entre Dios y su pueblo por medio del perdón de sus pecados (Mt 26:27–28; cf. Is 53:12 y Jer 31:31–34). Independientemente de si la última cena fue una celebración de la Pascua o no, no hay dudas en cuanto al lenguaje de sacrificio y las alusiones al Antiguo Testamento, y Jesús usó las formas tradicionales: “esto es aquello” (*esto es mi cuerpo, esto es mi sangre del pacto*) para anunciar el carácter redentor de su muerte inminente.⁴⁹ Bajo el

46. Mr 10:42–45; Lc 22:24–7.

47. Mt 7:21–23; 10:28.

48. En cuanto a la autenticidad de este dicho y su fundamento en Is 52:13—53:12, ver France, *Jesus and the Old Testament* [Jesús y el Antiguo Testamento], págs. 116–121.

49. En cuanto al concepto de la sangre del pacto redentor, ver específicamente Éx 24:8 y Zac 9:11. Es interesante que este último aparece inmediatamente después de la profecía del rey humilde que entra en Sion montado en un burrito. Observemos también cómo el cuarto cántico del Siervo de Yahvé en Isaías (52:13—53:12) con su tema de la expiación sustitutiva, sigue en la línea de Is 52:7, que anuncia el retorno de Yahvé a Sion y la inauguración de su reino universal. En cuanto a la comprensión (en algunos círculos) de los martirios del período macabeo en el siglo II a. C. como sacrificios expiatorios por los pecados de la nación (sin duda, bajo la influencia de Is 53 y Gn 22), ver 4 Mac 6:29; 17:21–22. (cf. 2 Mac 6—7).

Este libro muestra en términos comprensibles y actuales que **la persona de Jesús es el centro de la fe cristiana** y que la riqueza del pensamiento cristiano se puede entender mejor tomando en cuenta las preguntas e inquietudes de los estudiosos contemporáneos. Su exposición va mostrando cómo temas de actualidad como **la globalización, los derechos humanos, la existencia de otras religiones, y cuestiones como la integridad en la esfera pública** se pueden entender en profundidad partiendo de la centralidad de la persona de Jesús.

Este libro refleja un pensamiento profundamente evangélico, arraigado en la fe bíblica, y al mismo tiempo sensible al contexto cultural actual, especialmente en el mundo universitario.

Samuel Escobar



Vinoth Ramachandra es originario de Sri Lanka y vive en Colombo, su capital. Se formó en la Universidad de Londres en Ingeniería Nuclear. Es un intelectual inquieto que en varios de sus libros dialoga con pensadores y filósofos modernos desde una postura cristiana. Su responsabilidad docente y pastoral con la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos incluye viajes por Europa y Asia.



**CERTEZA
UNIDA**

ANDAMIO



EDITORIAL LANTANA

Certeza
Argentina



EDICIONES
puma

Comentarios

Nuevo Testamento

ISBN 978-950-683-262-9



9 789506 832629