

Cristología en Algunos Autores Latinoamericanos

Definición, planteo y propuestas de solución
para algunos problemas subyacentes.

Mons. Jorge Mejía

Premisa. He querido encarar el tema a mí propuesto, en esta reunión sobre Cristología, de una manera que atendiera más bien a los *presupuestos* de las posiciones cristológicas de algunos teólogos de la liberación, que a esas posiciones en sí mismas¹, salvo quizá para una de ellas (cfr. infra 3), pero también de otros teólogos y exégetas.

Como es imposible abarcar todo, la presentación que sigue será necesariamente sintética y tendrá la siguiente estructura:

1. *El problema hermenéutico*, o ¿cómo se debe leer la Escritura?
2. *Una cuestión metodológica* en Cristología, o sea la relación entre "jesuología" y "Cristología" (cuestión, huelga decir, estrechamente vinculada a la anterior).
3. *Un ejemplo* especialmente importante de la correcta (o incorrecta) solución de los problemas anteriores:
*el sentido original de la muerte de Jesús*².

1. El Problema Hermenéutico.

Es obvio que no se trata, en este contexto, del problema hermenéutico en toda su amplitud, sino de los términos específicos en que este problema se plantea en ciertos autores de la tendencia arriba indicada.

¹ De lo cual me he ocupado en escritos anteriores: "*Jesucristo el Libertador*" de Leonardo Boff (*Teología* 14, 1977, pp. 78-92); *Una nueva cristología latinoamericana* (ib. 15, 1978, pp. 61-75); *La Cristología en el Documento de Puebla* (*Lateranum* n.s. 45, 1979, pp. 130-157).

² Otro ejemplo igualmente importante es la cuestión del origen de la Iglesia, compleja y difícil, por lo cual a menudo resulta de manera simplística. He procurado examinar al menos un aspecto de ella en la comunicación al Congreso de Toulouse, en conmemoración de la publicación de la encíclica "Haurietis aquas": *La Iglesia que nace del costado de Cristo: Una orientación para la Iglesia una* (en curso de publicación en las Actas del Congreso).

A. *Planteo de base*: la cuestión que se pone hoy, en el presente contexto (no, por consiguiente, en abstracto ni en otros contextos posibles) es triple:

1) ¿existe alguna categoría sociológica de personas o grupos, que estén, por eso mismo, en una posición privilegiada para interpretar la escritura?

2) ¿la "clave hermenéutica" de la Escritura es la "praxis política"?

3) más profundamente todavía: ¿los métodos críticos, en sí mismos, pero especialmente cuando contribuyen a fundar o desarrollar determinadas lecturas, son la *última instancia* en la interpretación de la Biblia?

B. Para algunos autores de la teología de la liberación, en su corriente más conocida y difundida³, la Biblia estaría al presente en una situación de "cautiverio"⁴, puesta (se entiende) al servicio de las "clases dominantes" y utilizada para servir a sus intereses "clásistas". Está así necesitada, como todo lo demás, de un "proceso de liberación", a fin de que pueda pasar a sus legítimos dueños. Estos serían los "pobres", en quienes reside la verdadera capacidad de leer e interpretar la Escritura. Se la debe leer e interpretar, por consiguiente, "a partir de ellos", "a favor de ellos" y "con ellos" para descubrir su verdadero sentido. Esta lectura no puede ser sino "política", en el sentido de que el compromiso de los "pobres" y en su favor sólo puede ser el que tienda a su "liberación", la cual, si no es exclusivamente política, lo es de manera decisiva y necesaria. Por esta vía se ha de llegar a una "reconquista" de la Biblia y a su "redescubrimiento". Los "pobres" y el compromiso político son así el "lugar hermenéutico" o el "horizonte de comprensión", en el cual y a partir del cual se la debe leer.

Este tema de la lectura de una Biblia "reconquistada" a partir de los "pobres" se conjuga intrínsecamente con otro, que se ha podido ver apuntar en el párrafo precedente. Si tal "lectura" debe ser "política", esto quiere decir (entre otras cosas) que la "praxis" política, y más concretamente, una praxis política de "liberación" de los "pobres" oprimidos, brinda la clave hermenéutica para la inteligencia de la Escritura. Por consiguiente, y en la misma línea, brinda el elemento estructural de toda sistematización teológica, en primer término, de la Cristología⁵.

De manera suficientemente inesperada, esta posición hermenéutica,

³ El tema del "cautiverio" es obviamente correlativo al de la "liberación". Es bastante significativo que ciertos autores representativos de esta corriente teológica, al menos bajo alguna de sus formas, no vacilan en extender el binomio incluso a la Escritura y a su interpretación: cf. vgr. G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la historia* (Lima 1977, p. 35) quien habla de la "reconquista" de la Biblia. Cf. también para una presentación sistemática de este tema (y otros afines): Manfred Hofmann, *Identifikation mit den Anderen. Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Verbum. Hakan Ohlssons. Estockolm 1978, esp. II. Hermeneutischer Ort: 7 Bibelgebrauch* (pp. 144-157). A él debo la cita de Gutiérrez, pero hay más autores de los que él refiere, que elaboran la misma temática.

⁴ Esta expresión y ciertos aspectos de su uso no dejan de recordar la expresión literaria análoga acerca de la Iglesia romana. cf. *De captivitate babilonica*.

⁵ Cf. John Sobrino, *Cristología desde América Latina*, edic. CRT (México 1976), p. 39.

que se diría (y en parte es) irracional y vitalista, se dobla, por lo menos en ciertos casos y a ciertos niveles, con un lujo de aparatos críticos, desconcertante y deslumbrante para el lector ingenuo (el "pobre" quizás), y en cierta medida también para el lector informado. Parecería al recorrer ciertas presentaciones de Cristología "liberacionista", "latinoamericana" y afines, que los más exquisitos frutos de la crítica bíblica contemporánea hubieran madurado para ellas. Como si las conclusiones a las que tales análisis arriban no fueran otra cosa que la aplicación fiel y el resultado coherente de esa previa monumental labor crítica, de fuentes, literaria, histórica, de tradiciones y redaccional. Se diría así que esta apropiación de los resultados de la crítica es parte y porción de la "reconquista" más arriba mencionada: aquello que estaba destinado a servir a la "ciencia pura" y así el conocimiento como fin en sí mismo, viene destinado al servicio de una praxis "de liberación" que debiera transformar el mundo.

Por esta vía se plantea de nuevo el problema, ya agudamente impuesto a nuestra atención y a nuestra conciencia por otros caminos, de la suficiencia o insuficiencia real de los métodos y de los resultados de la crítica para descubrir el verdadero sentido de la Escritura, es decir, aquello que Dios entiende decir por ella a su Iglesia. Si acaso la lectura desde los "pobres" y en función de la "praxis política" no son la instancia definitiva para la comprensión adecuada del mensaje bíblico "liberador" y "transformante", lo será al menos el riguroso análisis, conducido conforme a los diversos métodos, aplicados y refinados durante los últimos cincuenta años, y que permite un acceso científico, y en tal medida seguro, al contenido significativo de la Biblia? Sea por su conexión con las Cristologías de "liberación", sea sobre todo por sí misma y las aporías a que la respuesta afirmativa da pie, esta cuestión es una de las más decisivas y fundamentales de la teología y la exégesis contemporáneas⁶.

C. A las tres cuestiones planteadas, se podría responder sintéticamente de este modo:

Tesis 1. La Escritura sólo es "propiedad" de Dios, su autor; de Jesucristo, su clave hermenéutica; del Espíritu Santo que la inspira, y de la Iglesia, Cuerpo de Cristo y fruto y morada de la Trinidad. Reducir el verdadero lugar (*locus*) u horizonte de lectura de la Biblia a una categoría sociológica es *eo ipso* falsearla en germen.

El lenguaje, pues, y la actitud en él expresada, de "propiedad", "conquista", "pobres" y "compromiso político" es, en el mismo plano hermenéutico, ajeno a la realidad de la Escritura. Se puede admitir ciertamente que hay, o puede haber, un abuso ideológico en alguna lectura de la misma. Pero la propuesta con que se nos confronta es un abuso simétrico y además pretendidamente justificado en el plano teórico, lo cual

⁶ La bibliografía sobre el tema es ya abundante. Se puede ver, por ejemplo: R.E. Brown. *The Critical Meaning of the Bible*. Paulist Press. New York 1981 (con mi nota en L'Osservatore Romano: Un recente studio sul senso "critico" della Bibbia, 7-8 y 9 de junio 1982, pp. 3 y 5) y mi artículo: *A Christian View of Bible Interpretation, en Biblical Studies. Meeting Ground of Jews and Christians* (A Stimulus Book. Paulist Press. New York 1980) pp. 4572.

es mucho más grave. Por lo demás, los abusos, si los hay, no se corrigen por esta vía (de "conquista" o "reconquista") sino por la reafirmación y valoración práctica del carácter religioso (es decir "teológico") de la Biblia y de su intrínseca pertenencia eclesial.

En este sentido, se puede y se debe decir que la Iglesia es especialmente deudora a los pobres de la proclamación del contenido del mensaje bíblico (como su Señor, cfr. Lc 4,18), y que, en esta proclamación y la inteligencia que la precede y acompaña, ella es enriquecida por la experiencia de la pobreza. Pero esto difiere radicalmente del hacer de una categoría sociológica⁷, en cuanto tal y por sí misma, como sujeto de la transformación de la sociedad, el lugar privilegiado, o el único, de la lectura realmente comprensiva de la Biblia. Ello convertiría tal categoría en un sustituto de la Iglesia y le conferiría un estatuto histórico salvífico sacramental. Aquello precisamente (si no me equivoco) que sus autores se proponen.

El problema se convierte así de hermenéutico en eclesiológico, por intrínseca conexión.

Tesis 2. La praxis tiene sin duda un lugar en la lectura de la Escritura, y esto en la más antigua y auténtica tradición cristiana, radicada en la Escritura misma. Cito un solo texto: "El que obra la verdad, va a la luz" (Jn 3,21; cfr. 8,31-2, etc.). Pero la praxis de que habla aquí, el "obrar la verdad", no es ciertamente la praxis política, sino la de la fe "que actúa por la caridad". Y es en este preciso sentido que toda nuestra tradición ha entendido la relación entre praxis e inteligencia de la Escritura, en virtud de la connaturalidad que la fe y la caridad activas crean con el contenido noético de la Biblia⁸. Pues esta praxis es aquella que imita la obediencia total de Cristo al Padre en el amor a El y al prójimo. De esta praxis esencialmente cristiana, la praxis "política" no está ciertamente excluida, pero cuenta sólo en cuanto es una de las formas posibles del ejercicio de la fe en la caridad, y no en su formalidad específicamente política, menos aún en cuanto es *tal* política (vgr. la lucha clasista). San Luis y San Enrique emperador ciertamente leían la Escritura a la luz de su vocación de gobierno y de su fidelidad en el servicio del pueblo⁹.

Añado todavía que la importancia hermenéutica de la praxis de ninguna manera disminuye o anula el valor del conocimiento intelectual y del estudio en la investigación de la Biblia.

Tesis 3. Los métodos críticos, necesarios como son, no son, sin embargo, capaces, ni cada uno por separado, ni todos juntos (y aquí es oportuno tener presente que unos se corrigen a otros, histórica y sobre

⁷ "Pobres" significa normalmente, para los autores a los cuales aquí se hace referencia, prácticamente el proletariado.

⁸ Cf. vgr. mi artículo (citado en nota 6), pp. 62-3.

⁹ Lo cual no debe de ninguna manera ser confundido con ninguna "politique tirée de l'Écriture Sainte" (sin por eso desprestigiar la obra homónima de J.B. Bossuet).

todo epistemológicamente), de descifrar el sentido total de la Escritura, es decir, en el fondo su *verdad*.

Este conocimiento "pleno", en la medida en que puede serlo un conocimiento humano, intrínsecamente parcial, requiere además otras luces y otros principios:

a) La *conaturalidad* con el Verbo de Dios, expresado y contenido en la Biblia (y aquí entra el tema de la praxis, recién mencionado en la tesis 2, es decir, de la santidad). El axioma clásico con que este principio se formula es: "eodem Spiritu legi debet (Scriptura) quo scripta est"¹⁰.

b) la *unidad* de la Escritura y la convicción de que ella existe y opera.

c) la "*analogía fidei*" que implica el respeto de las exigencias de la fe en la lectura.

d) la inserción en la gran corriente de la *memoria* de la Iglesia, actualizada en el culto, pero expresada de mil maneras diversas.

e) la sumisión del espíritu y de mente a la *autoridad* de aquellos que representan a Cristo en su Iglesia.

El hombre, su mundo y la historia, ocupan ciertamente un lugar en la hermenéutica cristiana. De ello se hablará más adelante en la segunda parte de esta ponencia (tesis 2)¹¹.

2. Una Cuestión Metodológica.

En muchos de los teólogos que sirven de referencia a esta ponencia, se insiste hasta tal punto en la importancia de una "jesuología", o del Jesús "histórico", que surge espontánea la dificultad de si es posible una cristología que sea tan sólo una "jesuología" y si las dos son disociables¹².

En un caso que se puede considerar bastante extremo, uno de los autores¹³ formula así la disociación referida: "la cristología actual reconoce estar reposando en un principio, la fe en Cristo, que a su vez constituye una opción"; "cristología y jesuología se desmembran. A la cristología tradicional, que conjunta e indivisiblemente trataba del Jesús histórico y del Verbo manifestado, le suceden dos discursos diferentes y relativamente independientes: la jesuología, o conocimiento del sentido y la función reales de Jesús de Nazaret; y la cristología, o exploración de todos los signos históricos de estructura crística...". Sería una "ruptura".

¹⁰ Se lo encuentra formulado en la Constitución dogmática *Dei Verbum* n. 12. Pero conviene quizá repetir la sentencia lapidaria del *De Imitatione Christi* (I. V. 3) que resume, en el Medioevo, toda la tradición precedente: "Omnis Scriptura Sacra Santo eo Spiritu legi debet, quo facta est" (texto de la edición crítica de T. Lupo Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 1982).

¹¹ He hecho un rápido examen de estos principios hermenéuticos en el artículo citado (nota 6) pp. 61-67.

¹² Cf. vgr. J. Sobrino, I. c., pp. 17-20.

¹³ A. Fierro (en *Jesucristo en la Historia y en la Fe*: Seminario Internacional de Teología Fundamental. Fundación J. March. Edic. Sígueme. Salamanca 1977 p. 69). Para hacerse una idea es preciso leer toda la comunicación (pp. 66-71). Produce, es verdad, una impresión penosa.

El problema así planteado es sin duda metodológico. Pero es inseparablemente hermenéutico y teológico. En cierto sentido, se podría decir que resurge aquí, en un medio intelectual católico, el viejo problema del Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Los términos no son esencialmente distintos.

Las siguientes tesis pueden ayudar a calificar la situación al respecto.

Tesis 1. Una verdadera "jesuología" no es posible sin una cristología y viceversa. Separar una de otra es anular o vaciar ambas. De la misma manera se dice hoy, al menos en algunas corrientes teológicas, que las cristologías "desde arriba" y "desde abajo" (*von oben/von unten*) son metodológicamente inseparables.

Esta tesis puede ser elaborada del siguiente modo, sintéticamente:

a) El Jesús de los Evangelios *siempre fue* el Cristo del kerigma (cfr. tercera parte).

b) precisamente, el centro del kerigma es que el Mesías (= Cristo) murió y resucitó. Dicho de otro modo: si Jesús no era el Mesías antes, es decir, durante su vida terrena, su muerte y su exaltación *carecen de sentido kerigmático*.

c) la categoría del justo sufriente, o la del profeta mártir, no bastan para explicar la presentación de la pasión en Mc (o en el pre-Mc).

d) esto excluye todavía más radicalmente la explicación de la pasión y la muerte de Jesús a partir de categorías exclusivamente político-sociales (es decir, del conflicto intra-histórico).

e) todo esto no impide obviamente que la revelación de la mesianidad, y sobre todo de la mesianidad *por la muerte*, haya sido constantemente sujeta a correcciones (en la comprensión de los destinatarios) y así progresiva.

Tesis 2. La formulo con una cita de H. Schürmann¹⁴. "Jésus n'est compréhensible qu'à partir de Dieu".

Semejante afirmación lapidaria, básica para todo discurso cristológico, puede ser ilustrada o comentada como sigue:¹⁵

a) "al Hijo lo conoce sólo el Padre" (Mt 11,27); es decir, el Hijo como tal es conocido sólo a partir del Padre, y por El.

b) como la "recta praedicatio Dei" se encuentra en la gran Iglesia, es ella la que introduce en el misterio de Cristo-Jesús (cfr. Ef 3,10s "la multiforme sabiduría de Dios es manifestada a los Principados y a las Potestades en los cielos, *mediante la Iglesia*, conforme al previo designio que realizó en Cristo Jesús, Señor nuestro").

c) luego hay una *verdadera continuidad* (no una degradación, y

¹⁴ Cf. H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* (Lectio Divina 93. Edit. du Cerf. Paris 1977) p. 171s.

¹⁵ El camino aquí seguido es distinto del de Schürmann (l.c.) pero complementario.

mucho menos una traición) entre la enseñanza magisterial de la Iglesia y la tradición evangélica, en cuanto críticamente discernible, pero en el ámbito de una sana hermenéutica.

d) es digno de nota que ciertos cristólogos actuales tiendan a criticar la "imagen" de Dios, como critican la de Cristo¹⁶. Las dos son, en efecto, correlativas.

Tesis 3. Una vía de acceso a Cristo, y una legítima posición hermenéutica, es la realidad histórica y concreta del hombre (o de los hombres) de hoy, a condición de que

a) sea ésta una vía para "desvelar" la revelación única en Cristo (que tiene valor permanente), no para "descubrir" una nueva revelación; y

b) que ello se haga, no de manera absoluta, como si se tratara de un presente "eterno", sino en continuidad con el "pasado" (y el valor normativo que pudiera implicar), y en apertura hacia el "futuro" (dado que nuestro conocimiento es siempre imperfecto)¹⁷.

La razón de esta tesis es la siguiente: lo que hace comprensible a Cristo, bajo uno u otro aspecto, depende, en alguna medida, de la necesidad del hombre actual. De aquí la gran importancia que adquiere, para cada época, la imagen "correcta" de Cristo.

Se podría decir, en este contexto, que una formulación posible de una Cristología "desde abajo" sería precisamente aquélla en que interviene el conocimiento del hombre, y del hombre actual, como vía de acceso al conocimiento de Cristo.

3. El Sentido Original de la Muerte de Jesús¹⁸

La cuestión es aquí múltiple, difícil, delicada y actual. Por diversas razones:

a) es uno de los temas en que se manifiesta con mayor claridad y dramaticidad el hiato entre la exégesis crítica, la enseñanza ordinaria de la Iglesia y el culto por ella ofrecido;

b) en efecto: para aquélla, en muchos de sus representantes ilustres, el carácter sacrificial y expiatorio de la muerte de Jesús, por él ofrecida en obediencia al Padre y clave de su misión mesiánica, es considerado como un mero *teologúmenon*, más o menos tardío, ajeno a la tradición

¹⁶ Así vgr. J.I. González Faus, *La Humanidad Nueva*, Ensayo de Cristología (Actualidad teológica española. EAPSA. Madrid-Burgos 1976 '3) tomo 1, p. 182 ss.

¹⁷ Cf. Las pertinentes reflexiones de Schürmann (pp. 146 ss.).

¹⁸ Cf. para toda esta sección, además de la obra de Schürmann, la importante elaboración de M. Hengel, *La crucifixión* (Lectio Divina 105. Edit. du Cerf. Paris 1981). Deuxième Partie. La mort expiatoire de Jésus par "substitution". Genèse de l'idée (pp. 177-203). Esta sección es propia de la versión francesa.

evangélica más antigua y más auténtica y por cierto a los *ipsissima verba, facta et intentio Jesu*¹⁹.

c) para ciertos teólogos de tendencia "liberacionista" (si no para todos) la muerte de Jesús, considerada como un accidente inevitable de una vida como la suya, signada por el conflicto político-social y religioso, es la coronación de una explicación amesiánica (meramente "jesuológica") de esa vida, por cuanto ejemplar y digna de imitación y seguimiento, sobre este mismo plano²⁰.

d) esta cuestión se conecta, a su vez, intrínsecamente (en los "liberacionistas" como en otros que les sirven de inspiración y modelo), con dos más, de no menor importancia:

1. La ciencia de Jesús y su conciencia mesiánica:²¹ no habría previsto, ni podido prever su muerte, sino cuando ésta era inminente, mucho menos como la muerte del Mesías.

2. El origen de la Iglesia, directamente vinculada a la vida y (sobre todo) a la muerte de Jesús²².

Estas dos cuestiones no pueden ser tratadas aquí. Baste con notar por ahora que, si se reconoce su extrema complejidad, que impide toda solución simplista, se reconoce también que la solución meramente negativa (Jesús no tenía un conocimiento distinto del de los demás hombres; Jesucristo no fundó la Iglesia aunque la haya hecho posible) peca precisamente por su excesivo simplismo, por no mencionar otros defectos hermenéuticos.

Aquí también procederé por tesis, es decir, de manera más bien formulaica y sintética, sin intentar examinar y resolver a fondo todos los problemas, sino limitándome a presentar un como perfil de la solución que creo exegéticamente más fundada.

Tesis 1. La muerte de Jesús no sobreviene como accidente imprevisto y ajeno a su misión, *en el plano mismo* en el cual ésta se pone (es decir, en el plano estrictamente religioso de anuncio y anticipación del Reino de Dios).

Breve explicación: los conflictos que caracterizan desde el principio la vida de Jesús, de contenido esencialmente religioso (interpretación de la Ley, autoridad, apertura a pecadores y marginados, sentido del Reino y acceso a él), adquieren en seguida una dimensión trágica: en ellos se

¹⁹ Cf. vgr. L. Boff, *Paixão de Cristo-Paixão do Mundo* (edit. Vozes, Petropolis 1977) pp. 48,49, 106 s., etc. Cf. también José Comblin, *Jesús de Nazaret. Meditación sobre la vida y la acción humana de Jesús* (Edit. Sal Terrae, Santander 1977) pp. 59, 100. No obstante, la posición de Comblin es más matizada y moderada que la de Boff.

²⁰ Boff, l.c. y *Jesucristo como Libertador* (en *Jesucristo en la Historia y en la fe*, supra nota 13; pp. 175-199) p. 194 (con la cita de P. Miranda, *El ser y el mesías*) y 195.

²¹ Boff, *Paixão...* (nota 19) p. 64-69, 79.

²² Cf. mi artículo (comunicación de Toulouse) citado en la nota 2.

²³ Cf. vgr. Mc 3, 1-6 y parr. Un texto que convendría examinar a esta luz es segura-

juega *todo*²³. En el clima de la época (y de muchas otras épocas) los valores religiosos, y su recta concepción o puesta en práctica, son precisamente *todo*, es decir, cuestión de vida o muerte. Esto permite prever, a partir de un cierto momento, que la actividad de Jesús se encamina, como de sí misma, a un desenlace sangriento. No, sin embargo, porque los protagonistas del drama se opongan como "oprimidos" y "poderosos", sino porque está en juego (con mayor o menor pureza, según las personas y las categorías) el *correcto acceso* a Dios, en el contexto de una religión revelada, que es "verdadera". No se niega por esto que el trasfondo político contribuya a la dramaticidad de la situación y a la rigidez de las posiciones.

El momento a partir del cual la muerte se vuelve previsible (en el plano experimental) es difícil de determinar. Diría que es bastante pronto, en la vida pública (sea lo que fuere de la "crisis de Galilea").

Tesis 2. Parece claro que, en esta sucesión de hechos conflictivos, la muerte de Juan el Bautista juega un papel decisivo.

Breve explicación: el paralelo entre las personas y los destinos de Jesús y de Juan el Bautista (dentro de la irreducible diferencia entre los dos) ha sido usado por los evangelistas para ilustrar la vida de Jesús, pero preexiste a ellos²⁴.

Tesis 3. El anuncio más o menos explícito de su propia muerte, por parte de Jesús, no es imposible, al menos para el círculo de sus discípulos, desde un cierto momento de su actividad pública. La afirmación, por consiguiente, de que los anuncios de la Pasión son todos y necesariamente "predicciones *ex eventu*" requiere radical revisión.

Breve explicación: ciertos actos de Jesús suponen a la vez que él tenía conciencia del fin trágico de su vida y respondía a ello con una actitud "positiva":

— las exigencias puestas a los discípulos y a la "gente" o a la "multitud" (Mc 8,34-35 par.);

— la misión de los discípulos, que incluye la eventualidad del rechazo (Lc 10,8-11; Mt 10,11-16);

— la purificación del Templo (Mc 11,15-18 par; significativamente anticipada en Jn 2,14-16);

— su disposición de "servicio" respecto de todos, especialmente de los pecadores (Lc 15,3-7; cfr. 22,27), que se expresa supremamente en el lavado de los pies (Jn 13,4-14); disposición que (se puede decir) define a Jesús.

mente Lc 13, 31-33 donde la muerte de Jesús es (por él mismo) integrada a su misión. Además Jn 7, 44, etc.

²⁴No es ésta la función que el relato de la ejecución de Juan cumple en los sinópticos (Mc 6, 17-29 y parr.)?

Tesis 4. Entre estos actos de Jesús descuellan sin duda sus gestos y sus palabras en la última Cena.

Unos y otros manifiestan:

— que Jesús entiende conferir por su muerte, el don escatológico, es decir, el Reino o la salvación, uno y otra concentrados en su propia persona;

— en la Cena, Jesús interpreta su propia muerte como el don de su cuerpo y su sangre por “vosotros” (Lc 1, Cor), por la “multitud” (Mt Mc), es decir, como instrumento de salvación;

— Jesús atribuye así (al menos en el contexto de la Cena) a su muerte un sentido salvífico o soteriológico, en relación con la venida del Reino (cfr. Lc 22,16; Mc 14,25).

Esta lectura de la Cena vale aun cuando el preciso tenor de las palabras de Jesús se nos escape. Queda, sin embargo, el sentido de los gestos, y además, la frase sobre el sentido del don (“por vosotros/la multitud”) sería pre-pascual²⁵. En este contexto, las convergencias y diferencias con la comida pascual judía son significativas²⁶.

Tesis 5. Si se miran las cosas a esta luz, no se puede excluir *a priori*, y más bien parece la interpretación más aceptable, que Jesús mismo hubiera presentado su muerte con la categoría de la *expiación*. El lógion de Mc 10,45; Mt 20,28 (“dar su vida como rescate por muchos”) sería entonces auténtico²⁷.

Breve explicación: un análisis de las fórmulas de expiación usadas en el NT rinde los siguientes resultados²⁸:

— ambas fórmulas (de “entrega” y de “muerte”, es decir, con explícita mención de la muerte) son más frecuentes en los textos antiguos, paulinos y pre-paulinos, que en los más recientes (como la redacción final de los Evangelios);

— usadas a menudo en las comunidades de lengua griega, existen también bajo una u otra forma en las comunidades de lengua aramea (sin que conste una diferencia radical, en el plano doctrinal, entre ambos tipos de comunidades);

— fórmulas de expiación, aplicadas a la muerte de Cristo, se encuentran más o menos en todas las corrientes de tradición del Nuevo Testamento (la literatura joánica, la Prima Petri), lo cual parece indicar que el tema pertenece a un fondo antiguo y común de expresión doctrinal de esa muerte;

— la antigüedad de esas fórmulas y su profundo arraigo en la tradición no permiten suponer un período de tiempo necesario para su invención y desarrollo, si se las imagina creación de la comunidad, o de una comunidad²⁹;

²⁵ Cf. Schürmann (supra nota 14) pp. 105 ss.

²⁶ Cf. ib. p. 104 y X. León-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (édit. du Seuil. Paris 1982) Appendice II. Cène et Repas pascal juif (pp. 348-351).

²⁷ Cf. Schürmann, u. s., p. 106.

²⁸ Cf. Hengel, l.c. (supra nota 18), pp. 158ss., p. 174.

²⁹ Cr. Ib. p. 173: cuestión de meses o de semanas.

— el *Sitz im Leben Jesu* parece entonces el más apropiado para la primera expresión del contenido de tales fórmulas, cualesquiera hayan sido sus posteriores desarrollos.

Tesis 6. Se diría que la presentación más antigua de la muerte de Jesús no está concebida a partir del tema del justo sufriente o del profeta mártir (ni mucho menos del “oprimido” víctima de la maquinación de los “poderosos”); sino muy precisamente como la muerte del Mesías, que tiene consecuencias salvíficas.

Breve explicación: se pueden dar algunos signos de esta presentación de la muerte:

— la oscuridad que reina hasta la “hora novena”, es decir, hasta la muerte (Mt 27,45 par.), como si el mundo comenzara de nuevo, con la luz, después de esa muerte;

— la rotura del velo del Templo (Mt 27,51 par.), signo de una nueva época que comienza y de un sistema de culto y expiación que concluye;

— la confesión del centurión, notablemente subrayada por Mc (16,39), cuyo Evangelio es encuadrado por la inclusión así determinada (c. 1,1)³⁰;

— esta es la razón del choque violento que la proclamación de esta verdad central del kerigma produce en judíos y griegos, como se registra expresamente en 1Cor 1,18ss. (“escándalo” y “locura”);

— no se excluye, con todo, que, al menos, la fórmula (o: una de las fórmulas) de expiación tenga alguna raíz en los LXX (cfr. Is 43,31) e (hipotéticamente) en corrientes judías³¹.

Conclusión.

No es entonces exacto afirmar apodícticamente, incluso desde el punto de vista exegético,

a) que la interpretación soteriológica de la muerte de Jesús; especialmente con las categorías de la expiación, es posterior, tardía y marginal;

b) que Jesús no previó de ningún modo su muerte o tan sólo como una catástrofe inevitable, atraída sobre él por su compromiso con los “marginados”;

c) y que, en todo caso, no la previó (ni la pudo prever) como *elemento integrante y determinante* de su misión, en cuanto anuncio e inauguración del Reino. Esta, entonces, no fue tan sólo kerigmática, sino estrictamente soteriológica, es decir, salvífica.

Esta parece ser hoy la lectura exegéticamente más correcta de la muerte de Jesús.

³⁰ La repetición parece, en efecto, un elemento estructural importante en la disposición del Evangelio de Marcos.

³¹ Cf. Hengel, l.c. (nota 18) p. 174.