



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 12

CT 111 HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LA SALVACIÓN

Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. “Proclamado por mujeres. La ejecución de Jesús y la Teología de la cruz”. En *Cristología Feminista Crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, 141-182. Madrid: Trotta, 2000.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Capítulo 4

PROCLAMADO POR MUJERES

LA EJECUCIÓN DE JESÚS Y LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ

¿Por qué buscáis al viviente entre los muertos?

(Lc 24,5)

Tres (mujeres) caminaban siempre con el Señor: María, su madre, la hermana de ésta, y Magdalena, que es denominada «su compañera». Así, pues, María es su hermana, y su madre, y es su compañera.

(Evangelio de Felipe ii.59,10-11)¹

Cuando reflexiono ahora sobre la fe en Cristo de mi abuela, me doy cuenta de que el Cristo en su vida tenía que ser alguien que se diera más que una ligera idea de lo que significaba vivir en una sociedad racista. El Cristo de mi abuela era alguien con quien podía hablar acerca de las fatigas cotidianas de ser pobre, negra y mujer. De este modo sigo aprendiendo de la fe de mi abuela. Su fe en la presencia habilitante de Cristo sugiere, como mínimo, un Cristo negro womanista. Pero, de manera aun más importante, es en el rostro de mi abuela, en su lucha por sustentarse a sí misma y a su familia, donde verdaderamente veo a Cristo².

La teología de la cruz es el tercer tema debatido acaloradamente en los discursos cristológicos feministas cristianos. Como han demostrado las discusiones feministas, este problema está conectado intrínsecamente con la «condición de varón» de Jesús. Tradicionalmente, la

1. *El Evangelio de Felipe*, trad. de Fernando Bermejo, en A. Piñero (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, Trotta, Madrid, 1999, p. 31.

2. Kelly Brown Douglas, *The Black Christ*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1994, p. 177.

fe cristiana en la salvación por medio de un salvador varón ha estado entrelazada con la fe en la redención del pecado —que se considera introducido en el mundo por una mujer— por medio del sufrimiento y de la cruz de Jesús. En este capítulo trataré este problema de la teología de la cruz poniendo en escena, en primer lugar, una mesa redonda sobre la teología de la cruz en la que se escucharán distintas voces feministas. En un segundo paso reconstruiré las primeras reflexiones cristianas sobre la ejecución de Jesús para poder proporcionar un marco de sentido diferente, aunque no feminista. Al construir ambos discursos de modo retórico y al interpretar los debates feministas en interacción crítica con las fórmulas reconstruidas de las primeras confesiones cristológicas, en un tercer paso espero entonces situar a ambos discursos en el espacio hermenéutico de la *ekklēsia* de mujer*s.

LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA

Al igual que el problema de la «condición de varón» de Jesús, también las críticas feministas de la teología de la cruz tienen sus raíces en las discusiones sufragistas decimonónicas. Como he señalado, en el siglo pasado sufragistas como Elizabeth Cady Stanton y Mathilda Joselyn Gage subrayaron que la afirmación doctrinal de que el pecado de Eva³ introdujo la muerte al mundo y la creencia cristiana en la redención por medio de un salvador varón están entrelazadas.

Hasta donde yo sé, Mary Daly fue la primera teóloga contemporánea en señalar la importancia del discurso sufragista del siglo XIX sobre el pecado y la salvación. Hace más de veinte años Daly escribió en *Beyond God the Father* [Más allá de Dios Padre]:

Las cualidades que idealiza el cristianismo, especialmente para las mujeres, son también las de la víctima: el amor sacrificado, la aceptación pasiva del sufrimiento, la humildad, la mansedumbre, etc. Puesto que esas son las cualidades idealizadas en Jesús «el que murió por nuestros pecados», el hecho de que él funcione como un modelo refuerza el síndrome del chivo expiatorio en las mujeres⁴.

Esta evaluación negativa y rechazo de la doctrina cristiana de la expiación y de la redención, articulada por primera vez por sufragis-

³ Para una interpretación contemporánea véase Elsa Sorge, *Religion und Frau: Weibliche Spiritualität im Christentum*, Kohlhammer Taschenbücher 1038, Stuttgart y Berlin, Verlag W Kohlhammer, 1985, pp. 94-138, véase asimismo la reseña de W. W. Berry, «Images of Sin and Salvation in Feminist Theology» *Anglican Theological Review* 60 (1978), pp. 25-54.

⁴ Mary Daly, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston, 1973, p. 77.

tas blancas en el siglo pasado y desarrollada por Daly y otras en este siglo⁵, ha sido confirmada en los debates cristológicos feministas recientes. Su contextualización en el discurso acerca de la violencia contra las mujeres intensifica el carácter problemático de la creencia cristiana en la redención. Este debate ha tomado nuevo auge con la publicación de una colección de ensayos feministas titulado *Christianity, Patriarchy and Abuse* [El cristianismo, el patriarcado y el abuso]. En su contribución a este libro, Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker escriben:

El cristianismo ha sido una fuerza primordial —en la vida de muchas mujeres *la* principal fuerza— para moldear nuestra aceptación del abuso. La imagen central de Cristo en la cruz como el salvador del mundo comunica el mensaje de que el sufrimiento es redentor [...] Nuestro sufrimiento por los demás salvará al mundo. El mensaje se ve complicado adicionalmente por la teología que dice que Cristo sufrió en obediencia a la voluntad de su Padre. Se hace desfilar el abuso divino de menores como algo salvífico y el niño que sufre sin siquiera elevar su voz es elogiado por ser la esperanza del mundo. Aquellos cuyas vidas han sido moldeadas profundamente por la tradición cristiana sienten que la abnegación y la obediencia no solamente son virtudes sino la definición de una identidad fiel. La promesa de la resurrección nos persuade para soportar el dolor, la humillación y la violación de nuestros sagrados derechos a la autodeterminación, la integridad y la libertad⁶.

Luego de pasar revista a las doctrinas clásicas de la expiación y de tratar las teologías modernas del sufrimiento y de la cruz, concluyen:

El cristianismo es una teología abusiva que glorifica el sufrimiento. ¿Es sorprendente que haya tanto abuso en la sociedad moderna si la imagen o la teología predominante de la cultura es el «abuso divino de menores» —Dios Padre, que exige y lleva a cabo el sufrimiento y la muerte de su propio hijo [...] Este Dios sanguinario es el Dios del patriarcado que en este momento controla toda la tradición judeocristiana⁷.

5 Para una crítica de la teología de la cruz similar a la de Daly véase Sheila Collins, *A Different Heaven and Earth*, Judson, Valley Forge, Pa., 1974, p. 203, y la crítica a Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, SCM Press, London, 1974, por Elga Sorge, «Wer leiden will, muß lieben feministische Gedanken über die Liebe der christlichen Vorstellung vom gekreuzigten Gott» *Feministische Studien* 11 (1983), pp. 54-69. Para una crítica de Jürgen Moltmann desde una perspectiva teológica liberacionista, véase Dorothee Solle, *Suffering*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.

6 Joanne Carlson Brown, Rebecca Parker y Carol R. Bohn (eds.), *Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique*, Pilgrim Press, New York, 1989, p. 2.

7. *Ibid.*, 26.

En el mismo volumen Sheila Redmond explora las actitudes y virtudes cristianas que fomentan el abuso sexual de niños. Sostiene que aunque la teología cristiana condena oficialmente la violencia y el abuso sexual, su fondo doctrinal refuerza, no obstante, actitudes que llevan a la aceptación de tal abuso. Recuperarse del abuso sexual infantil se ve dificultado por el hecho de que muchas víctimas han internalizado preguntas, imágenes y valores que impiden tal recuperación, y muy en concreto las nociones según las cuales sufrir es bueno y el perdón es una virtud, la necesidad —especialmente para las niñas— de permanecer puras sexualmente, la necesidad de rendición y, como noción más importante, el énfasis sobre la obediencia a figuras de autoridad⁸. Todos estos valores y creencias refuerzan la culpa y la sensación de responsabilidad personal por el abuso. Hacen que sea difícil que las víctimas del abuso sexual resuelvan los sentimientos restantes de culpa por el crimen que ha sido perpetrado en ellos.

Perfectamente conscientes de esta mordaz crítica de la teología de la cruz, algunas importantes teólogas feministas, especialmente en Europa, han tratado de reafirmar la importancia de la misma para una teología feminista. Por ejemplo, la teóloga feminista alemana Elisabeth Moltmann-Wendel defiende una recuperación feminista de la teología de la cruz. Si la cruz —sostiene Moltmann-Wendel— sigue incrustada en toda la historia de la vida de Jesús y en su mutualidad con las mujeres, puede llegar a ser para las mujeres una vez más el símbolo de vida y totalidad que fue en épocas pre-cristianas.

En un último análisis, la cruz es un símbolo paradójico. No es simplemente la guillotina o la horca. Es también de un modo subconsciente el símbolo de la totalidad y la vida, probablemente sólo haya podido sobrevivir como símbolo central del cristianismo debido a este sentido subconsciente simultáneo⁹.

Al igual que Moltmann-Wendel, la teóloga feminista británica Mary Grey también trata de «desenmarañar» las teologías tradicionales de la expiación y de «re-tejer» su trama desde una perspectiva feminista. Luego de una revisión crítica de las «doctrinas de la expiación» modernas, latinas y griegas, llega a la conclusión de que una interpretación feminista cristiana no solamente mira a la cruz de Cris-

⁸ Sheila Redmond, «Christian “Virtues” and Recovery from Child Sexual Abuse», en *Christianity, Patriarchy and Abuse*, 73-74

⁹ Elisabeth Moltmann-Wendel, «Gibt es eine feministische Kreuzestheologie?», en E. Valtink (ed.), *Das Kreuz mit dem Kreuz*, Hofgeismarer Protokolle, Evangelische Akademie, Hofgeismar, 1990, p. 92

to sino también a los valores que representa¹⁰. Contradiendo a Hans Kung, que sostiene que «la cruz no es sólo el ejemplo y el modelo, sino el fundamento, la fuerza y la norma de la fe cristiana»¹¹, Grey mantiene que «el problema no es la cruz en sí, sino nuestra interpretación inadecuada de la misma y nuestra fijación por la muerte y la violencia»¹². Esta «metaforización» teológica de la cruz le permite reinterpretar la expiación [*atonement*] como «armonía» [*at-one-ment*] y «mutualidad redentora» y reimaginar la cruz como un «dar a luz» creativo. Su propia sugerencia de reimaginar la cruz responde a la iniciativa del apóstol Pablo¹³ y de la filósofa judía de la religión Carol Ochs¹⁴:

Puesto que el temor a la muerte persigue a la mayoría de las personas, se quedan abrazados a la imagen de Cristo en la cruz como modelo de resistencia. Pero supongamos que hubiera otra manera para verla que utilizara las imágenes de nacimiento, cambio, transformación. En vez de elegir la imagen de la victoria sobre la muerte, el símbolo del *Christus Victor* para Jesús, el cordero inocente entregado a la matanza como pago de rescate, ¿qué pasaría si tratáramos de ver si hay otras posibilidades transformadoras, basadas en la imagen del nacimiento¹⁵?

De acuerdo con la teología de la liberación, Grey insiste sobre una comprensión de la «mutualidad redentora» como solidaridad en las luchas en contra de la opresión; pero a mí me parece que esta forma de reimaginar la cruz en términos de «armonía» [*at-one-ment*] y «nacimiento» está errada en la medida en que reimagina la cruz en vez de la resurrección. Temo que esta ubicación simbólica errónea no puede sino despolitizar y espiritualizar la ejecución de Jesús en términos «femeninos».

La teóloga suiza Regula Stobel proporciona un útil resumen no solamente de la crítica feminista de las cristologías tradicionales¹⁶ sino también de los intentos feministas de reconstruir positivamente la

10 Mary Grey, *Feminism, Redemption, and the Christian Tradition*, SCM Press, London, 1989, p. 157

11 Hans Kung, *Ser cristiano*, Trotta, Madrid, 1996, p. 436

12 Grey, *Feminism, Redemption, and the Christian Tradition*, 156

13 Especialmente en relación a Rom 8

14 Carol Ochs, *An Ascent to Joy: Transforming Deadness of Spirit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1986

15 Grey, *Feminism, Redemption, and the Christian Tradition*, 186

16 Regula Stobel, «Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien», en D. Strahm y R. Stobel (eds.), *Vom Verlangen nach Heilwerden: Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Exodus, Freiburg, 1991, pp. 52-64

doctrina de la redención¹⁷. Lo hace para poder evaluar críticamente tales intentos feministas de revisar la teología de la cruz, de acuerdo con cómo manejen las funciones sociopolíticas de esta teología en los sistemas kyriarcales de opresión. Su revisión se refiere particularmente a las críticas que han desarrollado las teólogas feministas europeas germanoparlantes y norteamericanas.

Strobel bosqueja las siguientes «patologías» de las cristologías hegemónicas de la cruz tal como han sido clarificadas por la teologías feministas críticas: la comprensión de que D**s es un rey y soberano patriarcal al igual que la noción de que la muerte expiadora de Jesús fuera necesaria debido al pecado humano, especialmente el pecado de Eva; la percepción del pecado como rebelión y voluntad descontrolada de poder y conocimiento, con su corolario en la teología de la obediencia ejemplificada en la silenciosa sumisión de Jesús en su sufrimiento y muerte, y, finalmente, la creencia de que la redención y la salvación se logran por medio del sacrificio, la sumisión, la entrega, el sufrimiento elegido libremente, así como por la violencia dirigida a los inocentes.

Luego de repasar los puntos claves de la crítica teológica feminista de las teologías masculino-mayoritarias de la cruz, en un segundo artículo Strobel desarrolla su propia postura en diálogo con propuestas constructivas de otras teólogas feministas. Strobel señala que mientras que las teólogas feministas post-cristianas tales como Mary Daly y Elga Sorge buscan dejar atrás la cultura «amante de la muerte», necrofílica del cristianismo, las teólogas de la liberación como Dorothee Solle, Carter Heyward y Luise Schottroff ya no interpretan «la cruz» como un sacrificio expiatorio, sino como un medio político real de castigo no limitado a Jesús sino sufrido por todos aquellos que se oponen activamente a la injusticia. Strobel señala asimismo cómo Elisabeth Moltmann-Wendel insiste en que para las mujeres la cruz tendrá que seguir siendo un símbolo paradójico de la vida.

Además, Strobel hace referencia a intentos de entender la cruz de manera positiva como un símbolo cósmico que mantiene unidos a los polos opuestos y a las cuatro estaciones. También menciona esfuerzos feministas que comparan la cruz con la columna vertebral o espina dorsal (en alemán, *Kreuz* significa cruz y espina dorsal inferior), que posibilita el movimiento corporal y la postura erecta. Finalmente, Strobel presenta las teologías feministas que interpretan la muerte de Jesús en términos psicoanalíticos. Interpretan la cruz en un con-

17 Strobel, «Das Kreuz im Kontext feministischer Theologie Versuch einer Standortbestimmung», *ibid*, 182-193

texto matriarcal como el árbol de vida, y la muerte de Jesús como la muerte del héroe divino que muere y resucita de manera similar al mito de la Diosa y su consorte.

La posición de Strobel está emparentada con la de las teólogas de la liberación a las que se refiere. Sin embargo, a diferencia de ellas cree que la presuposición de que la lucha y el compromiso necesariamente conducen al sufrimiento y al rechazo es demasiado negativa. Subraya el hecho de que las teologías tradicionales de la redención y la cruz fortifican los valores sociales kyriarcales así como las estructuras de dominación y explotación. Utilizando la obra de Judith Plaskow sobre la construcción teológica del pecado desde una perspectiva masculina¹⁸, afirma que las teologías tradicionales de la cruz perciben el pecado en términos masculinos como arrogancia, orgullo e *hybris*. Su llamada al amor abnegado y a la obediencia refuerzan la socialización cultural de las mujeres y de los hombres oprimidos que los lleva al sacrificio y al servicio.

Junto con otras feministas, argumenta que las teologías tradicionales de la cruz promueven la comprensión de D**s como un sádico que demanda para su propia satisfacción la muerte de su único hijo. La noción de que el pecado humano pueda ser redimido solamente por medio del sacrificio sangriento del propio hijo de D**s sirve para sostener a los poderosos en una sociedad cuyos intereses por la dominación y el beneficio exigen una multitud de sacrificios humanos. Lo más pernicioso para las mujeres y los hombres subordinados es la noción de la redención como una obediencia elegida libremente y un amor abnegado. Esta creencia teológica también sostiene las relaciones jerárquicas de dominación.

Sin embargo, a pesar de su perspicacia, el discurso de Strobel no abandona totalmente el concepto de la «víctima inocente» que ha sido tan dañino para las mujeres y otras no-personas. El hecho de que sin darse cuenta presuponga esta noción doctrinal se trasluce en la siguiente pregunta retórica —que no deja lugar a la posibilidad de que a los ojos del sistema judicial romano Jesús pueda haber sido culpable de subvertir el orden kyriarcal—: «¿Tenemos capacidad alguna de interpretar la violencia contra una persona inocente —y

18 Vease la disertación doctoral (1975) de Judith Plaskow, *Sex, Sin and Grace Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, University Press of America, Lanham, Md, 1980. Para una exploración del pecado y la culpa desde la perspectiva de la teología feminista de la liberación, vease Christine Schaumberger, «Subversive Bekehrung: Schuldkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht: Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie», en C. Schaumberger y L. Schottroff, *Schuld und Macht: Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, Christian Kaiser, München, 1988, pp. 153-288.

eso fue la muerte de Jesús en la cruz— sin caer en el abismo de la necrofilia [...] ni trivializar esta violencia»¹⁹?

Las nociones en torno a las víctimas inocentes y la redención, entendida como sufrimiento elegido libremente, les permiten a las sociedades militaristas y capitalistas persuadir a las personas para que acepten el sufrimiento, la guerra y la muerte como ideales importantes por los que las personas han muerto en el pasado y por los que todavía vale la pena morir. Para las mujeres, una teología de la cruz entendida como amor abnegado es todavía más dañina que la teología de la obediencia porque entra en colusión con el llamamiento cultural «femenino» al amor abnegado por el bien de la familia. Ello hace que la explotación de todas las mujeres en nombre del amor y de la abnegación sea aceptable psicológicamente y justificable religiosamente.

Strobel mantiene con razón que sufrir la violencia voluntariamente siempre sirve a los intereses kyriarcales, aun cuando este sufrimiento sea entendido como un sufrimiento redentor. Por lo tanto, insiste en que las teologías feministas deben distanciarse de una comprensión de D**s y de la vida humana que se construya sobre el sacrificio, la obediencia, la abnegación y el sufrimiento, porque estos valores siempre llevan a fortalecer la explotación patriarcal de todas las mujeres y de los hombres oprimidos. Con este énfasis se distancia no solamente de la teología masculino-mayoritaria, sino también de las teologías feministas de la liberación latinoamericanas, africanas y especialmente asiáticas, que enfatizan que el sufrimiento y la muerte son el destino de quienes han comprometido sus vidas con las luchas por la justicia y la liberación.

Al revisar las interpretaciones cristológicas de las mujeres asiáticas, la teóloga feminista coreana Chung Hyun Kyung afirma desde un principio que la imagen central de la teología de las mujeres asiáticas es la del siervo sufriente. Sugiere que esta imagen tiene tanto poder para las mujeres asiáticas porque se conecta con su «trayectoria vital llena de las experiencias de sufrimiento. Parece natural para las mujeres asiáticas encontrarse con Jesús por medio de la experiencia que les es más familiar»²⁰. Aunque Chung reconoce que «darle sentido al sufrimiento es un asunto peligroso», afirma:

19. Regula Strobel, «Feministische Kritik», *Vom Verlangen nach Heilwerden*, 57-58. Véase también su ensayo «Dahingegeben für unsere Schuld: Feministisch-theologische Bemerkungen zum Kreuz-Schuld-Sühne-Modell in der christlichen Tradition», en Valtink, *Das Kreuz mit dem Kreuz*, 7-28.

20. Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1990, p. 54.

Las mujeres asiáticas están descubriendo con mucha pasión y compasión que, como una consecuencia más de su solidaridad por los oprimidos, Jesús opta también por las mujeres asiáticas silenciadas. Este Jesús es el nuevo amante, camarada y siervo sufriente de las mujeres asiáticas²¹.

De manera similar, la teóloga oriunda de Hong Kong Kwok Pui-lan, que vive y trabaja en los Estados Unidos, señala:

Es precisamente la persona en la Cruz la que sufre como nosotros, la que fue hecha un no-cuerpo que ilumina la trágica existencia humana y la que le habla a innumerables mujeres en Asia [...] Vemos a Jesús como el Dios que toma forma humana y sufre y llora con nosotros²².

Las nuevas imágenes transformadoras de Jesús que emergen en un contexto de sufrimiento son las de Jesús el liberador, el mártir político, el revolucionario, el chamán, el obrero, el grano, la madre y la mujer que menstrúa. Chung cita largamente un poema de la teóloga Gabriele Dietrich, de la India, que traza una conexión entre la sangre de la menstruación que da de vida y la sangre sacrificial de Jesús derramada en la cruz:

Como Jesús, la sangre de las mujeres ha sido derramada desde la eternidad. La menstruación de las mujeres es una Eucaristía santa por medio de la cual se torna posible la renovación de la vida. Jesús se une a las mujeres en un sangrar que da vida²³.

Con todo, no deben pasarse por alto los escollos kyriarcales de esta interpretación «naturalizadora» o «biologizadora» de la muerte de Jesús en la cruz. Tales peligros se tornan aparentes cuando se contextualiza esta teología de sufrimiento compasivo y se la lee en conjunción con una crítica womanista de las teologías de redención masculino-mayoritarias, tales como la que ha sido elaborada por la teóloga womanista Delores S. Williams con referencia a la experiencia de la maternidad de las mujeres afro-norteamericanas. Esta autora sostiene que el carácter específico de la opresión de las mujeres negras radica en sus roles obligados y voluntarios de madres sustitutas durante la esclavitud y después de la emancipación. Estos roles de sustitución, especialmente los de niñera y de «objeto sexual», fueron

21. *Ibid.*, 56.

22. Kwok Pui-lan, «God Weeps with Our Pain»: *East Asia Journal of Theology* 2 (1984), pp. 220-232.

23. *Struggle to Be the Sun Again*, 71.

impuestos durante la época de la esclavitud. Después de la guerra civil estadounidense los mismos roles de niñera abnegada, tentadora en el terreno sexual y ama de casa sin remuneración fueron defendidos como roles elegidos «libremente». En particular, una tradición de niñeras ha determinado la imagen de las mujeres negras como «figuras eternamente maternas, religiosas, gordas, asexuales, que aman a los niños más que a sí mismas, renunciando a preocuparse por sí mismas para que progrese el grupo»²⁴.

Según Williams, la institución afro-americana de las Madres de la Iglesia (*Mothers of the Church*) debe interpretarse como parte de esta tradición de niñeras en la medida en que una «madre de la iglesia» desarrolla un poder considerable si actúa de tal manera que su influencia no amenace al predicador varón de la iglesia. Williams compara la condición de sustitutas propia de las mujeres negras con la de Cristo, que muere en la cruz para redimir a una humanidad pecadora. Tanto si el papel sustituto que Jesús representa en la cruz es uno al que se ve forzado (por deseo de D**s) o un papel que él mismo elige —o ambos—, Jesús se transforma en la figura sustituta por excelencia.

Por lo tanto es apropiado y correcto que las mujeres negras pregunten si la imagen de un D**s sustituto tiene poder salvífico para las mujeres negras, o si esta imagen de la redención apoya y refuerza la explotación que ha acompañado a su experiencia como sustitutas²⁵.

Al igual que Carson Brown, Parker y Strobel, Williams rechaza las teologías tradicionales y contemporáneas de la redención y el sufrimiento. Argumenta que estas teologías deben ser entendidas en sus propios contextos sociohistóricos y deben verse como el intento de los teólogos de «hacer creíble el principio cristiano de la expiación mediante la elaboración de teorías llevadas a cabo en un lenguaje y en el contexto de un modo de pensar con respecto a las que personas de una época particular pudieran situarse y entender»²⁶.

Williams sugiere que las teólogas womanistas deben usar el lenguaje de su propia cultura para convencer a las mujeres negras de que D**s no quiso que tuvieran un papel de sustitutas. Haciendo referen-

24. Delores S. Williams, «Black Women's Surrogate Experience and the Christian Notion of Redemption», en P. M. Cooney, W. R. Eatkin y J. B. McDaniel (eds.), *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1990, p. 8. Véase asimismo Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1993, pp. 15-83.

25. Williams, «Black Women's Surrogate Experience», 9.

26. *Ibid.*, 9.

cia a los relatos del Evangelio, sostiene que la humanidad no queda redimida por la muerte de Jesús sino por su ministerio y su vida. Así, Williams desplaza la discusión desde un nivel ya doctrinal-apologético ya de rechazo a un nivel teológico práctico. Yo hice algo parecido desde un punto de vista teológico en *En memoria de ella*, al sostener que «la Sofía-Dios de Jesús no necesita expiación ni sacrificios. La muerte de Jesús no es querida por Dios, sino el resultado de su praxis, que incluye a todos, como profeta de la Sofía»²⁷.

Sin embargo, ahora insistiría en que tal paso hermenéutico debe justificarse por medio de una evaluación crítica de las interpretaciones cristianas primitivas de la muerte de Jesús. De otra manera, tal cambio se presta fácilmente a una argumentación apologética o bien incorpora al texto, de forma involuntaria, nociones tradicionales de expiación y redención, puesto que los Evangelios narran la vida de Jesús en función de su muerte y resurrección. Esta reconstrucción de las primeras interpretaciones cristianas de la muerte de Jesús, sin embargo, no debe interpretarse como una búsqueda de orígenes prístinos no-kyriarcales. Más bien, debe considerarse que las interpretaciones cristianas primitivas de la ejecución de Jesús comparten el marco kyriarcal y el lenguaje androcéntrico de su época. Por ende, deben ser evaluadas críticamente y reconfiguradas retóricamente en un marco de sentido diferente.

Las teólogas feministas y otros teólogos a menudo leen los textos de la Escritura con el trasfondo del marco de sentido teológico pre-construido que tiene origen en Anselmo de Canterbury (1033-1109). En su obra *Cur Deus Homo?* Anselmo trató de demostrar que la salvación de la humanidad no hubiera sido posible sin la encarnación. Recurriendo a la teoría legal de su época, sostuvo que la encarnación fue necesaria para pagar la deuda que resultó de cometer una ofensa en contra de la majestad y dignidad de D**s. Se requerían la satisfacción y el castigo de los pecados humanos. Puesto que la parte ofendida era D**s, la deuda de pecado era infinita y no podía ser pagada por un ser humano porque la satisfacción ofrecida por un ser limitado siempre sería finita. Sin embargo, tal deuda debía ser pagada libremente por un miembro de la especie humana, puesto que D**s respeta y no anula la dignidad y la libertad humanas. Consiguientemente, la encarnación del Hijo de D**s fue necesaria para lograr el propósito divino en la creación.

27. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Bouver, Bilbao, 1989, p. 182.

Puesto que la muerte es una consecuencia del pecado y Cristo carece de pecado, no hubiera tenido que morir. No obstante, como verdadero ser humano compuesto de cuerpo y alma, podía morir si él lo elegía libremente. Debido a la dignidad de su persona como verdadero Dios, su muerte tiene un valor infinito y constituye la satisfacción necesaria para el pecado. La encarnación es la presuposición necesaria de una redención necesaria²⁸.

La teología moderna ha criticado severamente la teología anselmiana de la satisfacción por centrarse en el sufrimiento y en la cruz como satisfacción y por su dependencia de categorías legales²⁹. El debate feminista crítico sobre la redención y la salvación se lleva a cabo principalmente en función de la interpretación anselmiana de la expiación, pero no se extiende al Testamento Cristiano canónico en sí, aunque en el mismo abundan textos que apoyan la violencia kyriarcal. No solamente los discursos teológicos tradicionales sino también los textos de la Escritura cristiana teologizan y cristologizan el sufrimiento y la victimización kyriarcal.

Por ejemplo, la Epístola a los Hebreos advierte a los cristianos que se resistan al pecado hasta el punto de verter su sangre³⁰. Señala el ejemplo de Jesús, «quien escogió la cruz en vez del gozo que se le ofrecía, sin tener miedo de la humillación». Puesto que son «hijos», los cristianos tienen que esperar el sufrimiento como castigo disciplinario de Dios. Del mismo modo que deben respetar a sus padres terrenales por haberlos castigado cuando lo consideraban necesario, los creyentes también deben someterse al «Padre de los espíritus y de la vida», quien «nos corrige por nuestro bien, para que podamos compartir su santidad» (Heb 12,1-11). Al señalar el ejemplo de Cristo, la primera Epístola de Pedro, que también pertenece a la tradición paulina, exige específicamente a los esclavos que sufran y se sometan a la política kyriarcal de dominación. Se les ordena a los siervos que se

28 Vease John P. Galvin, «Jesus Christ», en Francis Schussler Fiorenza y John P. Galvin, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives I*, Fortress Press, Minneapolis, 1991, p. 278, para una discusión de la teología de Anselmo y la documentación bibliográfica de su discusión.

29 Para un repaso crítico del papel de la muerte de Jesús en las teologías modernas de la redención vease la discusión todavía muy significativa de Francis Schussler Fiorenza, «Critical Social Theory and Christology: Toward an Understanding of Atonement and Redemption as Emancipatory Solidarity» *Proceedings of the Thirtieth Annual Convention of the Catholic Theological Society of America* 30 (1975), pp. 63-110.

30 Vease J. Swetnam, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Akedah*, Analecta Biblica 94, PBI, Roma, 1981; W. R. G. Loader, *Sohn und Hohepriester: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebraerbriefes*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 53, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1981.

subordinen no solamente a los amos buenos y comprensivos, sino también a los que son injustos y duros. No tiene mérito soportar pacientemente los azotes cuando uno ha actuado mal. Pero si uno actúa correctamente y sufre injustamente, encuentra la aprobación de Dios: «Pues para esto habéis sido llamados, pues Cristo también sufrió por vosotros, dejándoos un ejemplo, y debéis seguir sus huellas [...] pues se encomendó a quien juzga justamente» (1 Pe 2,18-23).

Este pasaje debería darles qué pensar a las teólogas feministas que pretenden que una teología del sufrimiento y de la cruz sea liberadora. Este tipo de amonestaciones no son aberraciones aisladas en el Testamento Cristiano, sino que llegan al corazón de la fe cristiana hay que confiar en Dios Padre y creer en la redención por medio del sufrimiento y la muerte de Cristo. Tales amonestaciones pertenecen a un marco referencial kyriarcal preconstruido y abogan por un sufrimiento «elegido libremente».

Las teologías feministas han subrayado el impacto pernicioso de un sistema simbólico teológico y cristológico que enfatiza que Dios sacrificó a su hijo por nuestros pecados. Si uno ensalza el sufrimiento silencioso y libremente elegido de Cristo, que fue «obediente hasta la muerte» (Flp 2,8) como un ejemplo que debe ser imitado por todos aquellos que son víctimas de la opresión patriarcal, en particular por aquellos que sufren del abuso doméstico y sexual, uno no solamente está legitimando sino también posibilitando actos de violencia en contra de mujeres y niños. Rita Nakashima Brock sostiene que los discursos cristológicos articulados dentro del paradigma de la sumisión kyriarcal «reflejan visiones del poder divino que sancionan el abuso de menores en una escala cósmica»³¹.

Por otra parte, Christine Gudorf ha señalado que, contrariamente a la tesis de René Girard, el sacrificio de víctimas sustitutivas no contiene ni interrumpe el ciclo de violencia³². Antes bien, al re canalizar la violencia, sirve para proteger a aquellos que detentan el poder de la protesta violenta de los oprimidos. Al ritualizar el sufrimiento y la muerte de Jesús y al alentar a los que no tienen poder en la sociedad y la Iglesia a que imiten la obediencia y la abnegación perfectas

31 Rita Nakashima Brock, «And a Little Child Will Lead Us Christology and Child Abuse», en Brown, Parker y Bohn, *Christianity, Patriarchy and Abuse*, 43 Véase asimismo su libro *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, Crossroad, New York, 1988

32 Christine E. Gudorf, *Victimization Examining Christian Complicity*, Trinity Press International, Philadelphia, 1992, pp. 14-15. Cf. René Girard, *Job Victim of His People*, Stanford University Press, Stanford, 1977, y *Violence and the Sacred*, Stanford University Press, Stanford, 1977, véase asimismo James G. Williams, *The Bible, Violence and the Sacred*, Harper, San Francisco, 1989, pp. 184-257 sobre «Los Evangelios y la víctima inocente»

de Jesús, el ministerio y la teología cristianos no interrumpen sino que más bien siguen fomentando el círculo de violencia engendrado por las estructuras kyriarcales sociales y eclesiales, así como también por los discursos culturales y políticos. Una teología que calla acerca de las causas sociopolíticas de la ejecución de Jesús y lo sublima como víctima sacrificial paradigmática, cuya muerte fue querida por Dios o bien fue necesaria para propiciarlo, continúa con el ciclo kyriarcal de violencia y victimización en vez de habilitar a los creyentes a resistirlo y transformarlo³³.

En los primeros dos capítulos de este libro enfoqué las estructuras culturales y políticas en la Antigüedad y en la Modernidad que subyacen a este marco doctrinal preconstruido de dominación kyriarcal. Brian Wren explora estos cimientos sociopolíticos de los discursos cristológicos y teológicos y su expresión en la oración y la liturgia cristiana. Sostiene que el sistema metafórico que subyace a la imaginación, la adoración y la himnología cristiana es la del «REY D-R-OM-PA-TO-PRO': Dios-Rey-Omnipotente-Padre-Todopoderoso-Protector»³⁴.

En este marco de referencia D**s es imaginado y adorado como un rey poderoso entronado con todo su esplendor, que recibe el homenaje y la expiación por las ofensas en contra de su majestad, gobierna por su palabra de poder y estabiliza el orden cósmico. Este Rey Omnipotente, Todopoderoso y a menudo aterrador también es llamado Padre. Es el creador, el Señor misericordioso y Padre, único padre (varón) del príncipe heredero, su Hijo, Jesucristo. Puesto que enemigos malvados han invadido la creación, ámbito de soberanía del Padre, el príncipe heredero de la corona obedientemente renuncia a su poder y a sus privilegios reales y en respuesta al mandamiento de su Padre se hace humano. El príncipe real es asesinado por las fuerzas enemigas, el Pecado y el Mal, pero es elevado a la morada gloriosa de su Padre Real. Deja atrás su condición humilde y sufriente como parte de la humanidad y aguarda su entronización hasta que pueda regresar en gloria a matar a sus enemigos y juzgar a la humanidad. Mientras tanto, el Rey-Padre y el Hijo-Príncipe envían a su Espíritu a la tierra a ayudar a sus seguidores y a enseñarles solamente a

33. Para una discusión feminista del sacrificio y del ritual por una socióloga de la religión véase Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion and Paternity*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Juego de palabras que reproduce —también bajo la forma de acrónimo— el neologismo inglés KINGAFAP: *the King-God-Almighty-Father-All-Powerful-Protector* [N. de la T.].

34. Brian Wren, *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*, Crossroad, New York, 1990, p. 119, *passim*.

ellos la revelación del REY-DROMPATOPRO y la historia del Único Hijo de D**s, Esclavo Humillado pero Príncipe, el Cristo entronizado que gobierna con el REY-DROMPATOPRO.

Este sistema simbólico cristiano del Padre Real, el Hijo Princesco y el Espíritu Exclusivo no deja lugar para una figura femenina, ya sea madre, consorte, hermana o hija, ni para una personificación femenina como Shejiná o Sofía. Contempla lo Divino en función del control y del gobierno e imagina la trascendencia divina como absoluta, distante y completamente ajena al mundo. Por ende, este sistema simbólico kyriarcal no puede sino funcionar para sostener la sociedad y la iglesia kyriarcal. Puesto que está arraigado profundamente en la conciencia cristiana, se ha tornado «sentido común», siguiendo la comprensión de Althusser de la ideología. Por consiguiente, es muy difícil, por no decir imposible, reimaginar y reconstruir este mito cristiano central de otra manera. Pretende tener la autoridad de la ortodoxia aunque parece adherirse completamente a lo que sabemos del relato del mundo articulado históricamente en la especulación gnóstica.

LA EJECUCIÓN DE JESÚS Y SUS INTERPRETACIONES RETÓRICAS³⁵

Puesto que la mayor parte de las discusiones feministas críticas de la teología de la cruz se refieren al marco de referencia doctrinal del REY-DROMPATOPRO o están muy influidos por él, su evaluación crítica y rechazo de la doctrina de la expiación y redención parecen estar justificados. Sin embargo, dado que podemos transformar un sistema no tanto rechazándolo sino más bien reconfigurándolo dentro de un marco de sentido diferente, se torna importante contextualizar las reflexiones feministas sobre el sufrimiento y la cruz de Jesús dentro de una política de sentido diferente. Solamente si desencajamos los discursos doctrinales de la redención y la salvación del «sentido común» de sus significados preconstruidos se hace posible reconfigurarlos y transformarlos.

Intentaré hacerlo contextualizando de nuevo los discursos sobre la teología de la cruz en el marco de los primeros intentos cristianos de «darle sentido» al sufrimiento y a la ejecución de Jesús. No puedo

35. Para una discusión exhaustiva (en todos los sentidos de la palabra) de las interpretaciones divergentes de los Evangelios canónicos y extra-canónicos así como de las referencias completas a la literatura secundaria, véase Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, 2 tomos, Doubleday, New York, 1994.

enfatar lo suficiente, sin embargo, que al hacerlo *no* intento utilizar reconstrucciones exegéticas de la crítica de las formas para probar que estas primeras proclamaciones cristológicas son articulaciones liberadoras en vez de kyriarcales. Esta reconstrucción de las interpretaciones cristianas más primitivas de la muerte de Jesús y de las proclamaciones de su resurrección tampoco deben ser entendidas como «contar las cosas tal y como fueron» sino como un intento de construir una política de sentido diferente.

La mejor forma de entender las interpretaciones cristianas primitivas de la muerte de Jesús es como relatos retóricos. Fueron articulados en una situación sociohistórica en la que los seguidores de Jesús tenían que «darle sentido» a su muerte brutal como criminal condenado. Por consiguiente, trato de dislocar los discursos doctrinales hegemónicos sobre la redención reubicándolos dentro de un marco de referencia que ha sido «preconstruido» de otra manera. Sin embargo, esta reconstrucción crítica no debe ser entendida como no-kyriocéntrica. Dado que los cristianos primitivos estaban limitados por los discursos de su medio, al expresar su fe en Jesús sólo podían emplear las lenguas del primer siglo. Presuponer otra cosa sería sostener que no se podrían haber comunicado entre sí ni con los de otras comunidades.

Antes que buscar expresiones no-kyriarcales de la redención cristiana que puedan ofrecer a las mujer*s «una visión perfecta de la relación ministerial»³⁶, las teologías feministas podrían aprender de los primeros cristianos la utilización que éstos hicieron de una gran diversidad de fórmulas para darle sentido a la cruel muerte de Jesús. Se vieron forzados a hacerlo porque la ejecución de Jesús constituyó para ellos tanto un problema político difícil como un gran problema espiritual. Soy perfectamente consciente de que un repaso y una tipología breve de las primeras interpretaciones de la ejecución de Jesús se introducen en un campo minado de problemas exegéticos, históricos y teológicos. No sabemos cómo el propio Jesús entendió su muerte, y solamente tenemos fragmentos de las primeras interpretaciones cristianas de su muerte, que están incrustadas en escritos posteriores, especialmente en los paulinos. De todas maneras, incluso una reconstrucción precaria pero históricamente responsable permite vislumbrar un marco de referencia teológico diferente. El lenguaje y la «situación de vida» de las primeras interpretaciones narrativas cristológicas de la ejecución de Jesús y de las primeras fórmulas confesionales dicen algo acerca de la auto-comprensión de los primeros

36. Véase, entre otras, Williams, «Black Women's Surrogate Experience», 13.

cristianos que las articularon. Al igual que estas primeras interpretaciones cristianas, la mejor manera de entender los discursos cristológicos feministas es considerarlos como prácticas retóricas religioso-políticas³⁷, antes que como presentaciones de hechos históricos o como reflexiones doctrinales acerca de la redención y la expiación.

El evento originador: la ejecución de Jesús como el «Rey de los judíos»

La erudición bíblica crítica ha «desenterrado» una hueste de interpretaciones diferentes de la muerte y resurrección de Jesús que pueden o no ser «originales». Mientras que los estudiosos están en desacuerdo en su evaluación histórica de los textos individuales acerca de la muerte de Jesús, es casi universal su acuerdo relativo a que esos textos fueron generados por «hechos fácticos» históricos. Estos «hechos» son que Jesús sufrió la atroz muerte por crucifixión y que sus seguidores proclamaron que había sido levantado de entre los muertos. Sin embargo, los exégetas están en desacuerdo, por ejemplo, acerca de si las autoridades romanas o judías fueron responsables de la crucifixión³⁸. También debaten si la muerte de Jesús fue un accidente³⁹ y si la conexión entre su enseñanza pública y su muerte es simplemente una «ficción narrativa» de Marcos⁴⁰. Por último, debe notarse que incluso en la Antigüedad algunas voces, aunque parecen haber sido minoritarias, plantearon la pregunta de si Jesús realmente murió en la cruz o si sólo parecía estar muerto pero fue reanimado posteriormente por sus discípulos⁴¹.

37. Para la comprensión de la retórica en los estudios del Testamento Cristiano véase mi libro *Revelation; Vision of a Just World*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1991, y mi ponencia presidencial de la Society of Biblical Literature «The Ethics of Biblical Interpretation. Decentering Biblical Scholarship»: *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), pp. 3-17; véanse asimismo Wilhelm Wuellner, «Hermeneutics and Rhetorics: From "Truth and Method" to "Truth and Power"»: *Scriptura* 3 (1989), pp. 1-54, y Burton L. Mack, *Rhetoric and the New Testament*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1990.

38. Por ejemplo, Joseph Blinzler insiste sobre la responsabilidad judía en *The Trial of Jesus*, Newman, Westminster, Md., 1959, mientras que Paul Winter, *On the Trial of Jesus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1961, y H. Cohn, *Reflections on the Trial and Death of Jesus*, Israel Law Review Association, Jerusalem, 1967, han argumentado que solamente los romanos fueron responsables. Hoy la mayor parte de los eruditos presuponen que Jesús fue crucificado por los romanos pero con la colaboración de algunos líderes judíos.

39. David Seeley, «Was Jesus a Philosopher? The Evidence of Martyrological and Wisdom Motifs in Q, Prepauline Traditions and Mark», en D. J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Semmar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1989, pp. 540-549.

40. Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress, Philadelphia, 1988, p. 282.

41. Tal suposición se halla, por ejemplo, en el libro gnóstico de los Hechos de Juan. El apóstol Juan revela en un sermón predicado en Éfeso que huyó al Monte de los Olivos y se

No existen controversias en cuanto a la forma en que fue ejecutado Jesús. La crucifixión era una forma atroz de muerte que no sólo sufrió Jesús, sino también muchas mujeres y hombres del Imperio romano que no se ajustaron a las políticas imperiales o que simplemente fueron acusados de algún crimen o de traición⁴². Sabemos por Josefo que los romanos reaccionaban brutalmente en contra de aquellos bajo sospecha de fomentar rebeliones⁴³. Según este autor, varias figuras proféticas aparecieron en escena en la Palestina del primer siglo con la pretensión de ser libertadores mesiánicos del dominio romano: «Engañadores e impostores, fomentando cambios revolucionarios bajo el pretexto de la revelación divina [...] los condujeron al desierto creyendo que Dios allí les daría señales de salvación»⁴⁴. La policía imperial romana no dudó en tomar medidas severas en contra de tales pretendidos libertadores. Por ejemplo, los romanos actuaron militarmente con rapidez contra dos figuras proféticas judías, uno llamado Teudas, y otro, un anónimo «judío egipcio»; los eliminaron. En una palabra, la policía imperial romana usó la crucifixión como un modo de ejecución especialmente contra provincianos sediciosos y esclavos rebeldes, a causa, sobre todo, de su efectivo carácter disuasorio⁴⁵.

Según los cuatro Evangelios, Jesús fue acusado de un crimen político. Pilato hizo poner un cartel en la cruz de Jesús proclamando el crimen por el cual fue asesinado: era «el rey de los judíos»⁴⁶. Aunque los eruditos no aceptan universalmente que esta interpretación oficial de la ejecución de Jesús sea histórica⁴⁷, sería difícil sostener su

escondió en una cueva. Jesús se le apareció durante el momento en que moría en la cruz en Jerusalén explicándole que estaba muriendo en Jerusalén por el pueblo. Véase Heinz Wolfgang Kuhn, «Jesus als Gekreuzigter» in *der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts*: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 (1975), pp. 12.

42. Véase Luise Schottroff, «Die Kreuzigung Jesu: Feministisch-theologische Rekonstruktion der Kreuzigung Jesu und ihrer Bedeutung im frühen Christentum», en Valtink, *Das Kreuz mit dem Kreuz*, 7-28.

43. Para una excelente discusión de la resistencia judía a la ocupación y al imperialismo romanos, véase Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper & Row, San Francisco, 1987, pp. 1-146.

44. Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* 2.13.4 n.º 259.

45. Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Fortress, Philadelphia, 1977; Heinz Wolfgang Kuhn, «Die Kreuzstrafe während der frühen Kaiserzeit»: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2:25.1 (1985): pp. 648-793

46. La expresión «el rey de los judíos» así como el nombre de Jesús se hallan en los cuatro Evangelios, aunque la fraseología del *titulus* varía un poco. El Evangelio extra-canónico de Pedro dice: «Este es el rey de Israel» (4,11). Véase E. Bammel, «The Titulus», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 353-364.

47. Brian C. McGing, «Pontius Pilate and the Sources»: *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991), pp. 416-438.

invención posterior, puesto que no sirve a los intereses político-religiosos ni judíos ni cristianos. Al contrario, les causó grandes dificultades a ambos grupos. En cualquier caso, la identificación pública por parte de Pilato de Jesús como «rey de los judíos» constituye una explicación muy temprana de por qué Jesús fue crucificado. El hecho de que los Evangelios tengan la tendencia a desplazar la atención de esta razón política de la muerte de Jesús a una razón religiosa también puede indicar la historicidad de esta descripción. Este cambio interpretativo tiende a quitarle al gobierno romano la responsabilidad de la ejecución de Jesús y trasladársela crecientemente al liderazgo y al pueblo judíos.

Tal como señalé en el capítulo 3, el erudito judío Ellis Rivkin sugiere que para entender la crucifixión de Jesús tenemos que desplazar la atención de la pregunta acerca de *quién* crucificó a Jesús a la pregunta acerca de *qué* lo mató. Argumenta de un modo persuasivo que Jesús no fue crucificado por sus creencias y enseñanzas religiosas sino por las potenciales consecuencias políticas de las mismas: «No fue el pueblo judío el que crucificó a Jesús ni fue el pueblo romano; fue el sistema imperial, un sistema que victimizaba a los judíos, victimizaba a los romanos y victimizaba al Espíritu de Dios»⁴⁸. Este sistema de victimización era kyriarcal; sus poderes imperiales afectaban de diversas maneras a todos los hombres que no tenían poder y, más aún, a todas las mujeres. La historia de la resistencia contra el sistema imperial romano de victimización, como historia política y también como historia cultural-religiosa está todavía por escribir.

Los exégetas debaten si la inscripción oficial que Pilato ordenó poner en el cartel (el *titulus*) representó un malentendido romano (es el caso de Bultmann); si Jesús realmente pretendió ser el mesías davídico de Israel o si sus milagros y predicación llevaron a tal acusación⁴⁹. También difieren acerca de cuál fue exactamente la acusación que se elevó contra Jesús. Los eruditos han sugerido una variedad de motivos para la ejecución de Jesús: que trató de derrocar el gobierno en Jerusalén⁵⁰, que amenazó con destruir y reemplazar el templo⁵¹,

48. Ellis Rivkin, «What Crucified Jesus?», en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus Within Early Judaism*, Crossroad/American Interfaith Institute, New York, 1991, p. 257.

49. Lo más reciente: Craig C. Evans, «From Public Ministry to the Passion: Can a Link Be Found between the (Galilean) Life and the (Judean) Death of Jesus?», en E. H. Lovering, Jr. (ed.), *Society of Biblical Literature, 1993 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 460-472.

50. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester University Press, Manchester, 1967.

51. E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia, 1985.

que era considerado un maestro carismático peligroso⁵² o que fue acusado de ser un «engañador del pueblo»⁵³.

Aunque los exégetas no se ponen de acuerdo en cuanto a la acusación concreta en contra de Jesús y si tenía una auto-conciencia mesiánica, generalmente sí coinciden en que el centro de su mensaje fue la *basileia*, es decir, el reino, dominio o comunidad de naciones de D**s⁵⁴. *Basileia* es la palabra griega referida al Imperio romano. Por ende, el mensaje de Jesús acerca de la *basileia* era de carácter tanto *político* como *religioso*. La proclamación de Jesús acerca de la *basileia* debe comprenderse en función de lo religioso-político y lo social⁵⁵. El símbolo tensor «*basileia* de D**s» era un símbolo ancestral que se refería al pacto de D**s con Israel como pueblo de D**s. También era un símbolo cósmico que invocaba la creación y la «nueva creación» escatológica⁵⁶. *Basileia* evoca la imagen de la esperanza en el mundo renovado y diferente de D**s, un mundo libre del sufrimiento y de la muerte. Los exégetas tienden a estar de acuerdo en que Jesús anunció la *basileia* no simplemente por medio del lenguaje apocalíptico como una esperanza futura, sino que habló de ella también bajo la forma de un lenguaje sapiencial como una realidad presente. Como la levadura, la *basileia* ya estaba presente en la comunidad de mesa y en la actividad sanadora propias del movimiento de Jesús⁵⁷. Es a causa de esta visión y práctica de la *basileia* por lo que Jesús fue ejecutado por los romanos como «el rey de los judíos».

52. Geza Vermes, *Jesus, the Jew*, Collins, London, 1973, y *The Religion of Jesus, the Jew*, SCM Press, London, 1993.

53. David Hill, «Jesus before the Sanhedrin — On What Charge?». *Irish Biblical Studies* 7 (1985), pp. 174-185.

54. Howard Snyder, «Models of the Kingdom: Sorting out the Practical Meaning of God's Reign»: *Transformation* 10 (1993), pp. 1-6; Brian Rice McCarthy, «Jesus, the Kingdom, and Theopolitics», en D. J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature, 1990 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1990, pp. 311-231.

55. Véase también Walter Wink, «Jesus and the Domination System», en E. H. Lovring, Jr. (ed.), *Society of Biblical Literature, 1991 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1991, pp. 265-286.

56. Véase Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom of God: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fortress, Philadelphia, 1976, para la distinción entre un símbolo esteno y tensor [*steno- and tensive symbol*]. Perrin derivó esta distinción de la obra de Philipp E. Wheelwright. Véase Philip Wheelwright, *Metaphor Reality*, Indiana University Press, Bloomington, 1962, y *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism*, P. Smith, Gloucester, ²1983.

57. Para una comprensión similar de la *basileia* véase también John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco, 1991, pp. 265-299: «Lo que fue descrito en sus parábolas y aforismos como un Reino aquí y ahora de los que no son nadie [*nobodies*] y de los indigentes es precisamente un Reino puesto en práctica antes que solamente proclamado». Aunque Crossan luego describe la «promulgación del Reino de los que no son nadie» de una manera antipatriarcal similar a la

Sea cual fuere la explicación que aceptemos, la ejecución de Jesús planteó el difícil problema teológico para sus seguidores de si él y su mensaje estaban equivocados porque no fueron confirmados por Dios. También creó la necesidad de una apologética política capaz de demostrar que los primeros cristianos no eran enemigos sediciosos del orden romano. Esta apologética política tenía que alejar la atención teológica del carácter político de la muerte de Jesús hacia una interpretación simbólica religiosa de la cruz y de la culpabilidad de la administración imperial romana, desplazándola hacia los líderes y el pueblo judío. Puesto que este cambio ya se había logrado para cuando fueron escritos nuestros Evangelios canónicos, es importante rastrear las reflexiones pre-evangélicas sobre la ejecución de Jesús con la ayuda del análisis de la crítica de las formas⁵⁸.

*Interpretaciones teológicas cristianas tempranas
de la ejecución de Jesús*

Los análisis de la crítica de las formas han reconstruido los intentos cristianos primitivos de darle sentido a la brutal ejecución de Jesús⁵⁹. En las siguientes secciones he elegido seis estrategias interpretativas que pueden ser reconstruidas a partir de una tradición retórica incrustada en la literatura paulina⁶⁰. Sin embargo, no quiero sugerir que este esbozo sea completo. Más bien, deseo mostrar cómo se ponía en práctica la «elaboración de sentido» cristiana primitiva. Probablemente una de las primeras interpretaciones cristianas de la ejecución de Jesús que pueda desenterrar un análisis de la crítica de las formas⁶¹ sea la fórmula confesional «Dios lo resucitó de entre los

que hice en *En memoria de ella*, tiende a existencializar y «liturgizar» antes que a «politizar» tal «puesta en práctica del Reino».

58. Para una discusión feminista del método histórico-crítico de interpretación véase la contribución de Monika Fander, «Historical Critical Methods», en E. Schussler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures I A Feminist Introduction*, Crossroad, New York, 1993, pp. 205-224.

59. Para una comparación de la crítica de las formas y la crítica retórica véase Klaus Berger, «Rhetorical Criticism, New Form Criticism, and New Testament Hermeneutics», en S. E. Porter y T. H. Olbricht (eds.), *Rhetoric and the New Testament*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 90, JSOT Press, Sheffield, 1993, pp. 390-396.

60. Sobre Pablo véase, por ejemplo, Alexandra R. Brown, «Seized by the Cross: The Death of Jesus in Paul's Transformative Discourse», en E. H. Lovering, Jr. (ed.), *Society of Biblical Literature, 1993 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, 1993, pp. 740-757.

61. Sobre lo que sigue véase especialmente Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Studien zum Neuen Testament 7, Gerd Mohn, Gutersloh, 1973; y, por el mismo autor, «Glaubensbekenntnisse IV», en *Theologische Realenzyklopädie* 13, pp. 392-399.

muertos» o «fue resucitado» (voz pasiva)⁶². Esta fórmula parece estar moldeada estructuralmente sobre la confesión israelita central «D^{**}s sacó a Israel de Egipto»⁶³. Sólo en una etapa posterior y probablemente en el contexto de las religiones místicas⁶⁴, que proclamaban un Dios que moría y resucitaba, los cristianos hayan comenzado a utilizar la forma activa «Jesús resucitó de entre los muertos». Esta fórmula afirma lo siguiente: la actividad salvífica de D^{**}s se manifiesta en la vindicación de Jesús, que es ahora el Resucitado. La articulación de esta vindicación anuncia al Jesús desacreditado y deshumanizado que fue ejecutado y «no un Jesús ultra-mundano [...] como el criterio para discernir las verdaderas intenciones de Dios»⁶⁵. Este intento teológico de «dar sentido» a la ejecución de Jesús dice que D^{**}s llevó a cabo la resurrección de Jesús. Así, claramente pertenece al mundo lingüístico de la apocalíptica judía, en la que esta creencia se conectaba con la noción de la exaltación y vindicación.

Por ejemplo, Daniel dice que en sus visiones nocturnas vio a alguien semejante a un ser humano (hijo del hombre) que vino en las nubes del cielo y fue presentado ante el Antiguo para recibir el dominio y la gloria del reino (Dn 7,13-14). Según la interpretación dada a Daniel, esta figura de alguien «semejante a un ser humano» significa Israel, los santos del Altísimo que ahora están siendo oprimidos por los poderes del mundo pero que recibirán la *basileia* eternamente (7,18). De manera similar, Dn 12,1-3 afirma que D^{**}s llevará a cabo un cambio en la vida de Israel por medio de Miguel:

Entonces serán salvados todos aquellos que estén inscritos en el «libro de la vida». Muchos de los que duermen en la región del polvo se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el horror y la vergüenza eterna.

Tal lenguaje de vindicación, sin embargo, no solamente se encuentra en la literatura apocalíptica sino también en la literatura sapiencial helenística. Sab 2,13-14 afirma que el justo estará entre los

62. Véanse, por ejemplo, Rom 8,11; Gal 1,1; Rom 10,9; 1 Cor 6,14.

63. Véase Jurgen Becker, «Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu», en *Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung des Christen*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 8, Mohr, Tübingen, 1990, pp. 29-49.

64. Véase Willem S. Foster, «The Religio-historical Context of the Resurrection of Jesus and Resurrection Faith in the New Testament»: *Neotestamentica* 23 (1989), pp. 159-175.

65. Sobre la resurrección véanse, por ejemplo, PHEME PERKINS, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1984; Paul Hoffmann, «Auferstehung n/I», *Theologische Realenzyklopädie* 4:478-493; Reginald H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, Fortress, Philadelphia, 1980, y Gerald O'Collins, *Interpreting the Resurrection*, Paulist Press, New York, 1988.

hijos de D**s y no será avergonzado. El justo será salvado por D**s y exaltado a la gloria como testigo de la ayuda que D**s presta a los que son verdaderamente justos⁶⁶. Así, la primera interpretación cristiana primitiva de la muerte de Jesús, expresada como fórmula, se sitúa en el mundo del pensamiento tanto del judaísmo apocalíptico como del judaísmo sapiencial cuando afirma que «D**s levantó a Jesús» y así expresa la convicción de que el mensaje y la persona de Jesús fueron vindicados a pesar de toda la evidencia que indicaba lo contrario⁶⁷. La resurrección de Jesús es entendida aquí como la *vindicación del justo*⁶⁸.

En 1 Mac 7 se le atribuye una conmovedora afirmación a una mujer. El texto narra el martirio de siete hombres jóvenes y de su madre⁶⁹. Durante una cruel tortura, uno tras otro confiesan su esperanza de resurrección. Estos jóvenes judíos son retratados como los siervos sufrientes de Yahvé cuyas vidas y muertes serán vindicadas. Observando la muerte de sus hijos, la madre «animaba a cada uno de ellos en el idioma de sus ancestros. Llena de nobles sentimientos, estimulando con ardor varonil sus reflexiones de mujer, les decía: “No me explico cómo nacieron de mí; no fui yo la que les dio el aliento y la vida; no fui yo la que les ordenó los elementos de su cuerpo. Por eso, el Creador del mundo, que formó al hombre en el comienzo y dispuso las propiedades de cada naturaleza, les devolverá en su misericordia el aliento y la vida, ya que vosotros los despreciáis ahora por amor a vuestras leyes”» (2 Mac 7,21-23). Esta mujer expresa la misma convicción que la fórmula confesional cristiana primitiva: D**s no dejó a Jesús en la muerte sino que lo resucitó y devolvió a la vida.

66. En su reacción a una versión anterior de este capítulo Shelly Matthews señaló que en el capítulo siguiente la Sabiduría de Salomón compara el sufrimiento de los justos a «un holocausto sacrificial aceptado por Dios» (3,5-6). Esta observación es importante porque demuestra que en el mundo lingüístico de los primeros cristianos el sufrimiento y el sacrificio ya estaban asociados de manera metafórica.

67. Véase Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 23, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1967.

68. Véase también L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motus*, Stuttgarter Bibelstudien 59, Katholisches Bibelwerk, 1972.

69. Véanse Robert Doran, «The Martyr: A Synoptic View of the Mother and Her Seven Sons», en G. W. Nickelsburg y J. J. Collins (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 12, Scholars Press, Chico, Calif., 1980, pp. 189-221, y especialmente Robin Darling Young, «The “Woman with the Soul of Abraham”, Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs», en A. J. Levine (ed.), «Women Like This»: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World, Scholars Press, Atlanta, 1991, pp. 67-82.

En segundo lugar, la afirmación «D**s levantó a Jesús de entre los muertos» pronto se combinó con la fórmula confesional «Cristo murió por nosotros»⁷⁰ o «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Cor 15,3-4), que se encuentra más a menudo como afirmación independiente. Esta fórmula independiente, «Cristo murió [fue crucificado] por nosotros», es citada frecuentemente en la literatura paulina⁷¹. La combinación más concisa de ambas afirmaciones aparece en Rom 8,34: «Cristo, el que murió, resucitó».

Las ideas judías helenísticas afectaron a la comprensión teológica de la fórmula «Cristo murió por». En la tradición griega clásica los amigos morían por los amigos, los soldados por su nación, y los amantes el uno por el otro. Josefo apunta que el líder judío Judas murió por el pueblo y que subsiguientemente su hermano Jonatán fue exhortado a imitar a quien «murió por la libertad de todos» (Jos. *Ant.* 13.5). Esta fórmula, «Cristo murió por», subraya el gran valor y el alto aprecio por las personas que se expresa en la muerte mesiánica de Jesús. Al comparar a Jesús con un amigo que entrega su vida por sus amigos —una expresión ofrecida explícitamente en el cuarto Evangelio— esta fórmula cristológica entiende la ejecución de Jesús como una muerte por sus «amigos»⁷².

La fórmula «mi sangre de la alianza que es derramada por muchos», asociada con la Eucaristía, pertenece al mismo contexto de sentido judío-helenístico. Puesto que los autores bíblicos entienden por sangre el centro del poder de la vida, la sangre puede tornarse un agente potente y efectivo. La «sangre de la alianza»⁷³ se refiere a la sangre sobre los dinteles de las casas judías, que inauguró el éxodo de Egipto (Ex 12,7). Esta expresión hace referencia a la liberación de

70 Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, Harper, San Francisco, 1993, pp. 216s, arguye «La pista de la lógica del kerigma radica en la frase según la cual Cristo murió “por nosotros”, a saber, por la congregación de cristianos. Tal noción no puede ser atribuida a las tradiciones judías y/o israelitas antiguas, pues la idea misma de un sacrificio humano vicario era anatema en esas culturas [] La noción de la resurrección de entre los muertos, por otro lado, ofendía a la sensibilidad helenística [] Como idea nació de la fusión de una imaginación apocalíptica con una trama narrativa antigua llamada a veces historia sapiencial»

71 Por ejemplo, en Rom 5,6, 8, 14,15, 1 Cor 8,11, 1 Tes 5,10, Gal 2,21b, 2 Cor 5,14s, 1 Cor 1,13

72 Para una interpretación del cuarto Evangelio en función de una «comunidad de amigos» véase Wes Howard Brook, *Becoming Children of God: The Fourth Gospel and Radical Discipleship*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1994, para una lectura crítica del cuarto Evangelio desde una perspectiva feminista judía véase el comentario de Adele Reinhartz en E. Schussler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures II, A Feminist Commentary*, Crossroad, New York, 1994, sobre una teología feminista de la amistad véase Mary E. Hunt, *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*, Crossroad, New York, 1991

73 Por ejemplo, Ex 24,6, 8, Sal 50,5, Zac 9,11

Israel de la esclavitud en Egipto. Derramar la propia sangre y dar la vida por los demás es parte de la práctica de la solidaridad en la comunidad del pacto. Según Ex 32,30, la intercesión de Moisés por su pueblo comunicó su disponibilidad a compartir el destino del mismo. No obstante, debe subrayarse que la confesión «Cristo murió por» debe distinguirse de la afirmación «Cristo murió por nuestros pecados», expresión que deriva de un contexto de sentido lingüístico y teológico diferente.

En tercer lugar, aunque la fórmula «Cristo murió por nuestros pecados» está conectada con la anterior, debe distinguirse claramente de ella. Esta expresión se encuentra en tres contextos de sentido diferentes del judaísmo primitivo: la reflexión sobre la muerte del mártir, el lenguaje cúlrico de la expiación y la práctica de reconciliar a dos partes alienadas una de la otra⁷⁴.

1. La muerte de los mártires se interpreta como un medio para ponerle fin a la ira y el castigo de Israel por parte de D^{**}s. Lo que significa «morir por otros» se expresa en 4 Mac. Aquí se relata la historia de mártires preparados para dar sus vidas como satisfacción por su pueblo y su país. Puesto que están en completa solidaridad con la comunidad a la que pertenecen, sus muertes purificarán la relación de pacto entre D^{**}s e Israel, el pueblo de D^{**}s. En 4 Mac 6,27-29 Eleazar, a punto de morir, ora a D^{**}s:

Tú sabes, Dios, que podría haberme salvado a mí mismo. Estoy muriendo en estos tormentos de fuego por el bien de la ley. Se misericordioso con nuestro pueblo y deja que mi castigo sea una satisfacción en su beneficio. Haz que mi sangre sea su purificación y toma mi vida en rescate por la de ellos.

La misma convicción se articula en 4 Mac 17,21-22, que afirma que por la sangre de los justos y por propiciar su muerte D^{**}s castigó al tirano y rescató al pueblo de Israel que había sido tratado vergonzosamente. Así, la interpretación de los Macabeos pudo proporcionar un modelo retórico significativo para la interpretación de la muerte de Jesús, de quien se dijo entonces que había muerto por nuestros pecados. Rom 3,25 interpreta la muerte de Jesús de manera similar, aunque utiliza lenguaje cúlrico para expresarlo.

2. Para la mayor parte de los antiguos, la violación del orden cósmico significaba ofender a los poderes divinos y consiguientemente el castigo por medio de los mismos. Solamente la expiación satis-

74 Becker, «Die neutestamentliche Rede», 38-43

factoria podía prevenir o poner fin a tal castigo. En Israel D**s una y otra vez había provisto de los medios para la restauración de la relación de alianza violada por las transgresiones. Los rituales de expiación, por lo tanto, tenían el poder de eliminar las acciones pecaminosas que violaban la relación de pacto. Esta renovación del pacto estaba conectada con el «día del Perdón» (Lv 23,27-32), cuando los pecados del pueblo eran colocados simbólicamente sobre el «chivo expiatorio», que se enviaba al desierto. En este contexto de sentido cúllico judío la fórmula «Cristo murió por nuestros pecados» no puede sino sugerir lo cúllico. Este tipo de lenguaje explícitamente cúllico se halla en Rom 3,24-25:

... pero todos son hechos justos gratuitamente y por pura bondad, mediante la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios puso como sacrificio de expiación [*hilasterion*] por su sangre, y esto es obra de fe.

Sin embargo, no debe pasarse por alto que este tipo de lenguaje cúllico, que tiene sus raíces en el culto sacrificial del templo en Jerusalén, ya había sido actualizado éticamente e individualizado en las reflexiones teológicas judías de la época. Esta interpretación moralizante entiende las buenas obras, el ayuno, la devoción religiosa y la benignidad como medios efectivos para expiar los pecados. Así, Pablo puede usar esta noción cúllica para caracterizar la nueva condición de los cristianos llevada a cabo por la gracia de Dios y la redención en Cristo.

3. La noción de la expiación debe distinguirse cuidadosamente de las nociones de reconciliación y justificación. La reconciliación significa la reparación de una relación dañada entre D**s e Israel. Hay que insistir en que en el mundo lingüístico de Israel esta relación quebrantada no se consideraba consecuencia del pecado de Eva sino que estaba conectada con las ofensas en contra de la relación de pacto con D**s. El D**s de Israel, que hizo un pacto con el pueblo, siempre había sido y continuaba siendo fiel a este pacto. El pueblo, por otro lado, no había permanecido fiel y una y otra vez había «pecado» y quebrado el compromiso de su pacto con D**s, ya sea individual o colectivamente, moral o ritualmente. Pablo habla en tales términos de la reconciliación por medio de Cristo, por ejemplo, en 2 Cor 5,19: «Pues en Cristo Dios estaba reconciliando el mundo con él; ya no tomaba en cuenta los pecados de los hombres, sino que a nosotros nos entregaba el mensaje de la reconciliación». La gracia reconciliadora de D**s manifestada en el Cristo incluye a todo el

mundo. Marca «una nueva vida, una nueva creación y una manera diferente de percibir el mundo y las relaciones de cada uno»⁷⁵.

4. Una cuarta interpretación de la muerte de Jesús es la que se expresa en Mc 10,45, que enfatiza que Jesús vino a servir y a dar su vida para rescatar a muchos⁷⁶. Este texto generalmente se interpreta en función de la expiación del pecado. Sin embargo, esta explicación pasa por alto el contexto económico del sentido de la fórmula. Mientras que el significado de esta expresión en la Biblia hebrea puede gravitar hacia la «expiación», su sentido primario se deriva de prácticas relacionadas con transacciones económicas. El «rescate» puede referirse al rescate de una herencia, al rescate de miembros de la familia de la servidumbre o de otras dificultades, a la redención del primogénito entre los hijos varones de manera que no sea sacrificado o a comprar la libertad de esclavos.

La imagen evocada en Mc 10,45 no es la de la expiación sino la de pagar el rescate por un pueblo que vive en esclavitud o por cautivos de guerra liberados por la muerte de Cristo. Jesús se entiende aquí como un enviado que, por así decirlo, usó su vida como pago para liberar a las personas del cautiverio y la opresión. Este significado se deriva de un contexto mitológico apocalíptico que interpreta la presente situación de sufrimiento y persecución como esclavitud y cautiverio⁷⁷. Esta cosmovisión aparece especialmente en el libro del Apocalipsis⁷⁸. Ya se encuentra en la cartas paulinas, donde el Pecado y la Muerte están personificados y son vistos como poderes cósmicos que mantienen a los seres humanos bajo cautiverio y explotación. La Muerte, como el Pecado, es una fuerza demoníaca que «gobierna» (*basileuein*) en esta era (Rom 5,14, 17), a diferencia de lo que sucederá en la «era venidera» (Rom 8,38; 1 Cor 3,22). El presente mundo es prisionero de los poderes malignos. Estos últimos son ajenos al poder creativo y redentor de D*^{*}S, «quien llama a la existencia cosas que no son» y hace que los muertos vivan (Rom 4,17).

75. Véase Elsa Tamez, *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin American Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1993, p. 86.

76. El texto griego no dice *hyper hēmōn* (por nosotros) sino *anti pollōn* (a cambio de todos los que son muchos). La imagen aquí no es la de la expiación por los pecados sino la de la manumisión, es decir, de la liberación de esclavos.

77. Véase mi discusión en «The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1983, pp. 295-316; para un énfasis algo diferente véase J. C. H. Lebram, «The Piety of the Jewish Apocalyptists», *ibid.*, 171-210.

78. Véase mi artículo «Redemption as Liberation»: *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974), pp. 22-232, que apareció en forma revisada en mi libro *Judgment and Justice*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, pp. 68-81. Véase asimismo Hans Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1972.

El poder salvífico de D**s se manifiesta en la muerte y resurrección de Cristo (Gál 1,3-4), quien al final entrega el reino a D**s (1 Cor 15,24). El poder de D**s para la vida se expresa especialmente en la resurrección; primero en la de Cristo y luego por medio de él en la resurrección de todos los que en él creen (Flp 3,13). Según 1 Cor 15,43, resucitar «para la gloria» significa resucitar «en el poder». En este contexto apocalíptico de sentido la muerte y resurrección de Jesús se torna un medio para liberar a las personas y para inaugurar la «nueva creación». De conformidad con esto, Jesucristo es el primogénito de entre los muertos, el «pago inicial» de la creación renovada.

5. Una quinta interpretación es la que indica la expresión «Dios entregó al Hijo». Rom 8,32 afirma explícitamente: «Si ni siquiera perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros». Esta afirmación podría aludir a Gn 22, el relato acerca del sacrificio de su hijo por parte de Abrahán⁷⁹. Pero no queda claro por qué Pablo usó una frase tomada de la historia del sacrificio de Abrahán para hablar de la muerte de Cristo. Es más probable que la formulación de Rom 8,32 no sea una referencia directa a Gn 22, sino que haga uso de una interpretación midrásica de Gn 22. También debemos preguntar cómo ha de entenderse la correspondencia entre esta fórmula y la *Akedah*, o atadura de Isaac. Tradicionalmente, los exégetas han construido una relación tipológica entre la atadura de Isaac y la muerte de Cristo: así como Abrahán no perdonó a su hijo, tampoco D**s lo hizo con el suyo. Sin embargo, como ha observado Niels Dahl, la afirmación en Rom 8,32 no se relaciona con el sufrimiento de Isaac sino con la conducta de Abrahán. Por ende, concluye, «no es probable que el acto de obediencia de Abrahán haya sido considerado alguna vez una prefiguración tipológica del acto de amor de Dios»⁸⁰.

Según Dahl, lo que sugiere el texto de Gn 22,16-17 es un tipo de correspondencia diferente: la *del acto y el premio*. En un contexto homilético judío-cristiano los cristianos pueden haber interpretado la muerte de Jesús en la cruz como cumplimiento de la promesa que D**s había dado a Abrahán mediante juramento. Puesto que Abrahán no perdonó a su hijo, D**s respetó la promesa divina y no perdonó al hijo de D**s, sino que lo entregó por los descendientes de Isaac. La muerte de Cristo se entiende entonces aquí como un premio por la

79. Alan Segal, «He Who Did Not Spare His Own Son»: Jesus, Paul, and the Akedah», en P. Richardson y J. C. Hurd (eds.), *From Jesus to Paul: Studies in Honor of Francis Wright Beare*, Wilfred Laurier University Press, Waterloo, Ont., 1984, pp. 169-184.

80. Niels Alstrup Dahl, *The Crucified Messiah and Other Essays*, Augsburg, Minneapolis, 1974, p. 149.

Ajedá y como una bendición divina para los descendientes de Abrahán. Como afirma Dahl, «De modo indirecto, Jesús fue hecho maldición para redimirlos de la maldición causada por sus transgresiones de la ley, de manera que aun las naciones gentiles pudieran ser bendecidas por el descendiente de Abrahán, el mesías crucificado, Jesús»⁸¹.

6. Una sexta interpretación teológica de la ejecución de Jesús está estrechamente conectada con la fórmula «D**s mandó al Hijo de D**s». La fórmula «D**s me mandó» se encuentra en las primeras tradiciones y puede que se haya originado en el mismo Jesús histórico⁸².

Con anterioridad a la fuente Q, a la tradición marcana y a la joánica, hubo un *logion* que hablaba de Jesús que vino a nosotros en los «pequeños» (discípulos o niños necesitados) y, probablemente desde el principio, hablaba también de Dios «quien envió» a Jesús y viene a nosotros en él. En cualquier caso, la definición de Jesús como el enviado de Dios está enraizada firmemente en la tradición⁸³.

Esta sexta interpretación se desarrolla de tres maneras: en la formulación de una cristología profética, en la identificación de Jesús el profeta con la Divina Sabiduría, y en el hincapié sobre la perfecta obediencia del hijo.

En primer lugar, una cristología que entiende a Jesús como un profeta y a su muerte como consecuencia de sus acciones proféticas puede hallarse en la fuente hipotética de dichos denominada Q. Ve a Jesús juntamente con Juan el Bautista como parte de una larga estirpe de profetas enviados a Israel, y concibe la muerte de Jesús como similar al destino de los profetas de antaño que también fueron rechazados y asesinados. Esta interpretación cristológica entiende la ejecución de Jesús como el resultado total de su práctica profética⁸⁴. El lamento de la Sabiduría sobre Jerusalén articula esta interpretación de la comunidad en torno a Q: la Sabiduría envió a sus profetas y mensajeros a que llamaran a Israel al arrepentimiento, pero fueron rechazados y asesinados por su propio pueblo.

Una interpretación cristológica similar es la que se expresa en la parábola hallada en Mc 12,1-9, donde el dueño de la viña envía a varios mensajeros y finalmente manda a su propio hijo y heredero (v.

81. *Ibid.*, 156.

82. Véanse Mc 9,37, par. Lc 9,48; Mt 10,40 y Lc 10,16 (Q); Jn 13,20.

83. Eduard Schweizer, «What Do We Really Mean When We Say "God Sent His Son...?"», en J. T. Carroll *et al.* (eds.), *Faith and History: Essays in Honor of Paul W. Meyer*, Scholars Press, Atlanta, 1990, pp. 304-305.

84. Véase el próximo capítulo para un discusión más completa.

6): «Todavía tenía un hijo amado. Finalmente se los envió». Está claro que el dueño de la viña aquí representa a D**s, mientras que el «hijo» significa el destino de Jesús⁸⁵. Este esquema de envío también se puede encontrar en Gál 4,4, donde Pablo dice que D**s envió a su hijo, «nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a aquellos que estaban bajo la ley para que pudiéramos ser recibidos como hijos».

En segundo lugar, en este texto podemos observar los comienzos de la interpretación que conecta una cristología profética con una cristología del «hijo». Mussner ha demostrado que este reemplazo de la cristología profética, que tiene una amplia base en el Testamento Cristiano, fue posible por el surgimiento de la cristología del «hijo»⁸⁶. La misma parece también proporcionar una razón por la cual el camino y el destino del hijo enviado pronto se identificaron con el de la Divina Sabiduría. Así como Sofía no encontró un lugar de descanso y volvió a la esfera celestial, tampoco Jesucristo fue bienvenido por su pueblo y por ende volvió al cielo (cf. 1 Enoc 42). De igual forma que el destino de la Sabiduría, el destino de Jesús como «hijo» se concibe como una humillación y exaltación, o como un descenso de y un ascenso al mundo de D**s. Jesucristo se percibe como un ser celestial que renunció a su condición divina, se humilló, murió en la cruz, fue exaltado como el *kyrios* y recibió el nombre de Señor cósmico. Esta forma de hablar se encuentra en los himnos cristianos primitivos, particularmente en Flp 2,6-11⁸⁷, y proporciona el esquema del relato del cuarto Evangelio. Puesto que esta interpretación del destino de Jesús está basada en el discurso teológico judío acerca del camino de la Divina Sabiduría, discutiré este esquema cristológico más extensamente en el próximo capítulo.

Ambas interpretaciones de la ejecución de Jesús desplazan la responsabilidad de la muerte de Jesús de los romanos a Jerusalén e Israel. Este desplazamiento determinó los relatos de los Evangelios sinópticos, que han sido denominados relatos de la Pasión «amplia-

85. Esta parábola está modelada sobre el poema isaínico de la viña (Is 5,1-7). Como resume Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., p. 309: «El hijo es matado y rechazado [...] Como consecuencia, la parábola amenaza con la matanza de los viñadores y con que la viña sea entregada a otros (12,8s). La violencia y contraviolencia de este clímax son fieles a la condena de Isaías».

86. Franz Mussner, «Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie», en H. Fries *et al.* (eds.), *Grundfragen der Christologie heute*, Herder, Freiburg, 1975, pp. 77-113.

87. R. P. Martin, *Carmen Christi: Phil ii.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Society for New Testament Study Monograph Series 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, y una discusión más reciente de Flp 2,6-11 y Col 1,15-20 por N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress, Minneapolis, 1992, pp. 56-119.

dos». El sufrimiento y la muerte de Jesús no se entienden sólo como resultado de su praxis de vida, de su predicación, de sus curaciones y su ministerio, sino también como responsabilidad del pueblo judío. Sin embargo, esta temprana interpretación judía (cristiana) de la ejecución de Jesús, en función del destino de los profetas de Israel y del «envío del hijo» que fue muerto, perpetúa los sentimientos anti-judíos cuando ya no se dirige a Israel sino que se saca de su contexto judío original. En los cuatro Evangelios sirve tanto para marcar los límites de la comunidad cristiana en contraposición con el judaísmo como para desplazar la culpa de la crucifixión de Jesús del poder patriarcal romano opresor del pueblo judío y sus líderes.

En tercer lugar, esta interpretación ofrece como razón teológica del sufrimiento y la muerte de Jesús el hecho de que fuera voluntad y decreto de D**s. La teología apocalíptica explica el sufrimiento y el mal por un «imperativo divino» con el objeto de afirmar que, a pesar de las apariencias en su contra, D**s tiene el control del mundo. Por consiguiente, el sufrimiento y la ejecución de Jesús sólo pueden comprenderse como algo querido por D**s; Jesús murió en radical obediencia a la voluntad de un D**s omnipotente que es el único soberano del universo.

Esta interpretación teológica del sufrimiento es típica del apocalípticismo. Esta interpretación es la que se da en los relatos de la Pasión de los cuatro Evangelios⁸⁸, a menudo relacionada con una «prueba» de la Escritura. Que la muerte de Jesús haya ocurrido según la voluntad de D**s parece estar especificado en Mt 26,53-54 cuando afirma: Si Jesús hubiera querido, el Padre habría enviado un ejército de ángeles para defenderlo. Sin embargo, D**s no lo hizo para que las Escrituras se cumplieran. La referencia a la «voluntad de Dios» o al «plan de D**s» se da como una justificación teológica del sufrimiento y la ejecución de Jesús. Esta interpretación apocalíptica de la ejecución de Jesús expresa claramente una cosmovisión kyriocéntrica, puesto que define la filiación en función de la obediencia perfecta y la paternidad en función del control perfecto.

En resumen: estas diversas interpretaciones retóricas de la muerte de Jesús podrían multiplicarse si agregáramos aquí un estudio crítico de los títulos cristológicos que en su gran mayoría fueron atribuidos a Jesús después de su muerte y resurrección⁸⁹. Estos títulos no son definiciones del verdadero ser o de la verdadera naturaleza de

88. Véanse Mc 14,32-42 par.; Jn 18,11.

89. La obra clásica sobre los títulos cristológicos es Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, Lutterworth, London, 1969.

Jesús. Antes bien, la mejor manera de entenderlos es como modelos lingüísticos y metáforas que intentan «dar sentido» al terrible destino de Jesús. Lo que intentan estos títulos al otorgar dignidad y valor a alguien que, como resultado de su ejecución, quedó convertido en una no-persona deshumanizada, es rehabilitarlo. También podríamos multiplicar ejemplos de tales intentos de «dar nombre» y de «dar sentido» escudriñando cómo caracterizan a Jesús las tradiciones narrativas más antiguas. Aunque no puedo tratar aquí todos los intentos retóricos cristianos primitivos de «dar sentido» a la cruel muerte de Jesús, espero haber indicado que, al tomar pie en varios contextos de sentido, los primeros cristianos intentaron reflexionar de formas distintas sobre la terrible experiencia de la ejecución de su amigo. En vez de ampliar la discusión de las interpretaciones cristológicas del Testamento Cristiano, situaré uno al lado de otro aquellos discursos cristianos primitivos que intentan «dar sentido» a la ejecución de Jesús por un lado, y los discursos cristológicos feministas contemporáneos por el otro, para tratarlos dentro del marco de sentido constituido por la *ekklēsia* de mujer*s.

NOMBRADO Y PROCLAMADO POR MUJER*S

Entender ambos discursos —las discusiones feministas críticas sobre la teología de la cruz y los intentos retóricos cristianos primitivos para «dar sentido» frente al desastre— como discursos retóricos permite que puedan leerse en conjunción y contraposición el uno con el otro. En la exposición que sigue trataré de interpretar estos discursos, primero, en conjunción el uno con el otro; luego, en un segundo y tercer paso, los trataré como formaciones discursivas que se corrigen y realzan mutuamente. Aunque estos discursos despliegan varias estrategias interpretativas, esta interpretación crítica es posible si se entienden como argumentos sentados en torno a una misma mesa de la Sabiduría.

En primer lugar, se pueden observar varias similitudes estructurales y metodológicas entre los procesos que intentan «dar nombre» llevados a cabo desde posiciones liberacionistas feministas y los precedentes de los cristianos primitivos.

1. Las evaluaciones críticas feministas de la teología de la cruz no son reflexiones puramente teóricas, sino que deben ser entendidas como resultado de la experiencia, en particular de la opresión de las mujer*s. De manera parecida, los intentos cristianos primitivos de construir sentido frente a la devastadora ejecución de Jesús no deberían conceptualizarse meramente en función de la historia de las

ideas. Tampoco deben entenderse principalmente como respuestas a, y afirmaciones de, la resurrección de Jesús. Más bien debemos entender estos primeros intentos cristianos de construir un sentido teológico como argumentos críticos que comienzan con la experiencia muy real de la deshumanización y la crucifixión de Jesús como criminal político. Según esta lectura ambos discursos, el discurso feminista sobre la teología de la cruz y las interpretaciones cristianas tempranas de la cruz, tienen el mismo punto de partida. Comienzan con el «hecho» histórico de la opresión injusta, la experiencia de la lucha por un mundo diferente y el encuentro con la victimización y la muerte de la persona deshumanizada. Así, ambos discursos intentan dar sentido en un contexto del sufrimiento injusto. Al hacerlo, reclaman que los oprimidos y desposeídos actúen históricamente para definir y cambiar situaciones de deshumanización que traen como consecuencia la muerte.

2. Ambos discursos utilizan el mundo lingüístico de su propia época para tal construcción de sentido. Mientras que los discursos feministas contemporáneos sobre el sentido de la cruz operan dentro de la problemática de la modernidad y/o de luchas de liberación nacionales, las interpretaciones que aparecen como fórmulas cristianas primitivas pertenecen a los mundos lingüísticos judío y grecorromano del primer siglo. Estos mundos lingüísticos respectivos no son simplemente una forma de expresión, sino que más bien constituyen ellos mismos un sentido. Los primeros cristianos utilizaron las Escrituras sagradas de Israel y las reflexiones tradicionales sobre el sufrimiento del pueblo justo para forjar un sentido ante la muerte de Jesús y su propia situación; para articular y autorizar su política de sentido, los discursos de liberación feministas actuales utilizan no sólo los lenguajes bíblicos e imágenes de Jesús el Cristo, sino también análisis sistémicos de opresión.

3. Ambos discursos evocan una multiplicidad de imágenes y articulan ideas diferentes e incluso contradictorias acerca de este proceso de dar sentido. No obstante, en la medida en que su interés se centra en la liberación y la salvación, ni el discurso de sentido liberacionista feminista ni el bíblico-exegético puede conformarse con el juego de significados, lenguajes e imágenes múltiples. Antes bien, su interés por la supervivencia y por la liberación obliga a ambos discursos a evaluar críticamente el juego de imágenes y significados y su marco de referencia kyriarcal preconstruido, que genera y ordena múltiples posibilidades de sentido y, a la vez, está sostenido por ellas. Una interpretación crítica orientada a la liberación no puede evitar la evaluación crítica de discursos ni abstenerse del juicio ético sobre los

significados culturales-religiosos y sus producciones, si es que quieren producir cambios y transformaciones.

4. Ambos discursos —el cristiano primitivo y el feminista contemporáneo— insisten en que la resurrección es una justificación simbólica pero «real» de Jesús y de todos aquellos «insignificantes» o «nadies» que luchan por la supervivencia, la dignidad humana y la liberación de la opresión. La fe en la resurrección y la esperanza en la superación del sufrimiento brutal y la ejecución festeja a «los Vivientes». Lo hace con nombres y con imágenes siempre nuevos que reconstituyen la dignidad humana, la posibilidad de actuar y la memoria de los muertos. Ambos discursos nos permiten entender el significado de la resurrección como una vindicación política, «real» de la lucha por un mundo libre del hambre, el abuso y la injusticia. La resurrección no representa simplemente la supervivencia del alma sino que requiere la transformación del mundo tal como lo conocemos. Consiguientemente, estamos justificados al situar ambos discursos cristológicos dentro del espacio hermenéutico de la *ekklēsia* de mujer*s, la comunidad de discipulado igualitario que lucha por la liberación y el bienestar de todos.

En segundo lugar, puesto que las discusiones feministas de la teología de la cruz reclaman explícitamente la experiencia y la autoridad de las mujeres para evaluar y rearticular la construcción de sentido teológica masculino-mayoritaria, estamos obligados a preguntar *quiénes* habrán sido los agentes de tales procesos de construcción de sentido cristológico. Si uno interpreta los primeros intentos cristianos de forjar sentido cristológico a la luz de las críticas teológicas feministas de las teologías de la cruz masculino-mayoritarias tradicionales, llama la atención el hecho de que las reconstrucciones de estos intentos de forjar sentido, que se basan en la historia de las formas, generalmente no dan el nombre de los sujetos que articularon estas confesiones cristianas primitivas.

Al contrario, el método de la crítica de las formas no nos permite plantear esta pregunta. Sólo podemos inquirir cuál habrá sido el típico *Sitz im Leben*, la típica situación vital que generó tales confesiones cristianas primitivas. Uno debe tener en mente, sin embargo, que el concepto del *Sitz im Leben* que pertenece a la crítica de las formas no especifica la situación sociohistórica particular del texto sino la matriz generadora típica de las afirmaciones realizadas. Dos «ubicaciones doctrinales» se proponen generalmente como contextos para la articulación de las «confesiones» cristológicas cristianas primitivas: la enseñanza y/o catequesis, por un lado, y la liturgia eucarística, por el otro. Pero ambos contextos «típicos» tradicionalmente les estaban

reservados a los varones. Por ende, este método histórico presupone tácitamente como marco de referencia del «sentido común» que las primeras interpretaciones teológicas de la muerte y la resurrección de Jesús, que los eruditos llaman el kerigma, fueron articuladas por líderes varones.

Para desafiar esta presuposición del «sentido común» de la erudición exegética, he sostenido que quienes estudien el cristianismo primitivo —o cualquier otro grupo cultural-religioso— deben comenzar sus investigaciones con la presuposición de que las mujeres fueron activas en la formación de las tradiciones culturales en general y de las tradiciones cristianas primitivas en particular, a no ser que los eruditos puedan probar lo contrario. Si observamos las fuentes textuales a la luz de este principio metodológico, llama la atención que las presentaciones narrativas del sufrimiento, la muerte y la resurrección de Jesús le adjudiquen a las mujeres un papel central en todos estos acontecimientos⁹⁰. Todos los Evangelios mencionan a María Magdalena como la testigo principal de la resurrección⁹¹, y algunos mencionan también a otras mujeres. Se afirma que estas mujeres fueron las primeras en proclamar la resurrección de Jesús y se las caracteriza como las testigos principales de su ejecución y entierro. ¡No se afirma, no obstante, que ser humano alguno haya sido testigo de la resurrección en sí misma!

Por el contrario, la «fórmula confesional» citada por Pablo en 1 Cor 15,3-6 no menciona a ninguna mujer sino que otorga el lugar preeminente a Pedro y los Doce. Es todavía un asunto debatido si la fórmula confesional cristiana más antigua, en Rom 8,34, que dice «Cristo Jesús, el que murió pero fue resucitado» (*Christos Iêsous ho apothânon, de egertheis*) fue aumentada por Pablo o ya existía en la tradición recibida:

En primer lugar os he transmitido esto, tal como yo mismo lo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, como dicen las Escrituras;

90. Para una discusión de los roles literarios de las mujeres en los relatos de la Pasión y la resurrección véase Dorothy A. Lee, «Presence or Absence? The Question of Women Disciples at the Last Supper»: *Pacifica* 6 (1993), pp. 1-20; véase asimismo Patrick J. Hartin, «The Role of the Women Disciples in Mark's Narrative»: *Theologia Evangelica* 26 (1993), pp. 91-102; para una bibliografía y un cuadro completo de los textos evangélicos sobre las discípulas galileas antes y después de la muerte y resurrección de Jesús véase Brown, *The Death of the Messiah* 2, 1014-1026.

91. Susanne Heine, «Eine Person von Rang und Namen: Historische Konturen der Magdalenerin», en *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum: Festschrift für Willi Marxsen zum 70. Geburtstag*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1989, pp. 179-194; véase también Helen Schüngel-Straumann, «Maria von Magdala — Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft», en D. Bader (ed.), *Maria Magdalena zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, Schnell & Steiner, München, 1990, pp. 8-32.

que fue sepultado; que resucitó al tercer día, también según las Escrituras; que se apareció a Pedro y luego a los Doce. Después se dejó ver por más de quinientos hermanos juntos, algunos de los cuales ya han muerto, pero la mayoría vive todavía. Después se le apareció a Santiago, y seguidamente a todos los apóstoles. Y se me apareció también a mí, como abortivamente, el último de todos (1 Cor 15,3-8).

No obstante, la mayoría de los estudiosos estarían de acuerdo en que la fórmula confesional original: «que Cristo murió, que fue enterrado y que fue resucitado» (*hoti Christos apethanen kai hoti etaphē, kai hoti egēgertai*) está añadida a este texto. Pero adscribirían de manera diferente los añadidos a esta fórmula. Parece que elementos tales como la prueba de la Escritura, la interpretación de la muerte de Jesús «por nuestros pecados» o la ubicación temporal de la resurrección «al tercer día» son añadidos posteriores a la fórmula kerigmática básica. Lo mismo parece ser cierto de la referencia a las diversas apariciones del Resucitado, que legitiman una cadena masculina de autoridad: Pedro, los Doce, quinientos hermanos, Santiago, los apóstoles y Pablo. En todo caso, Pablo cita aquí esta tradición porque quiere justificar su propia autoridad apostólica afirmando que él mismo ha visto al Cristo resucitado, puesto que no podía pretender haber conocido a Jesús mismo.

Esta fórmula kerigmática cristiana primitiva estaba incorporada a los relatos del Evangelio acerca de la pasión y la resurrección de Jesús de Nazaret de una manera diferente. Los relatos están estructurados básicamente de la misma manera que el núcleo de 1 Cor 15,3-5. Sin embargo, la proclamación de la resurrección en los relatos pascuales pre-evangélicos se diferencian de la fórmula kerigmática cristiana primitiva en tres importantes aspectos. En primer lugar, el mensaje pascual se comunica primero a María Magdalena y a las otras mujeres que fueron a la tumba⁹². En segundo lugar, la fórmula kerigmática proclamada en Mc 16,6 y estilizada en Mt 28,5-6 menciona la muerte de Jesús no en términos generales sino específicamente como una crucifixión. Además, la sección media de la fórmula kerigmática «fue enterrado» se expresa en los relatos de la resurrección como «no está aquí», es decir, en el lugar donde Jesús fue enterrado, y la proclamación «fue resucitado» es la «prueba» de ello⁹³. En tercer lugar, el

92. Para una discusión completa de la literatura sobre la tradición de María de Magdala véase Susan Haskins, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*, Harcourt Brace & Co., New York, 1994, y las contribuciones en Bader, *Maria Magdalena zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*.

93. Véase Mc 16,6: «No os alarméis. Si buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado, no está aquí, ha resucitado; pero éste es el lugar donde lo pusieron», y Mt 28,5-7: «No tenéis

mensaje pascual es una proclamación que requiere acción antes que confesión. Está orientado hacia el futuro en vez de mirar hacia atrás: las mujeres «buscan» a Jesús entre los muertos, pero se les dice que la tumba está vacía. No obstante, debemos tener cuidado de interpretar la «tumba vacía» y el mensaje pascual a la luz del posterior relato del cuarto Evangelio o del relato de Lucas de la ascensión, según el cual Jesús vuelve al Padre, yendo de la tierra al cielo. Antes bien, la proclamación de la tumba vacía sitúa al Resucitado en la tierra, en Galilea. La resurrección significa que Jesús, el Viviente, va delante de nosotros.

En resumen, el espacio imaginativo de la «tumba vacía» lleva a la proclamación de Jesús como el Resucitado que ha sido vindicado. El Viviente puede ser hallado únicamente cuando experimentamos que va «delante de nosotros» y que nos abre un futuro. Las fuentes del Testamento Cristiano atribuyen la proclamación de esta experiencia «reveladora», así como el mensaje orientado hacia el futuro de la tumba vacía, principalmente a las mujeres, mientras que asocian principalmente con los hombres la articulación confesional de la resurrección que sirvió como una legitimación visionaria de la autoridad. El Evangelio atribuido a «Mateo» combina ambas tradiciones, la del relato de la tumba vacía y la de la pretensión legitimadora de «haber visto al Resucitado», pero todavía le otorga el lugar principal a las testigos mujeres⁹⁴. Quien escribe Mateo probablemente quiera asegurarse de que la resurrección no sea interpretada de manera platónica en el sentido de una mera visión del Viviente. De este modo, el/la autor/a trata de salvaguardar la experiencia de las mujeres a los efectos de que «Jesús fue vindicado y no dejado en la muerte» en contra de una interpretación errónea «sobrenatural» de carácter platónico o docético. El texto lo hace conectando la experiencia de visión del Resucitado con el «espacio abierto» de la tumba vacía y el «camino abierto» que apunta hacia Galilea. Asimismo confía la proclamación de la resurrección al testimonio de mujeres. Insiste sobre la materialidad corporal de la resurrección y la vindicación del sufrimiento injusto y de la muerte con la aseveración de que la tumba está «vacía».

Esta interpretación de los relatos evangélicos se desvía significativamente de las interpretaciones masculino-mayoritarias «estableci-

por qué temer. Yo sé que buscáis a Jesús, que fue crucificado. No está aquí, pues ha resucitado, tal como lo había anunciado. Venid a ver el lugar donde lo habían puesto, pero volved en seguida y decid a sus discípulos: "Ha resucitado de entre los muertos"».

94. Para un cuidadoso análisis exegético y una discusión bibliográfica del «estado de la cuestión» véase Elaine Wainwright, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 60, de Cruyter, Berlin, 1991, pp. 284-318.

das». Por un lado, en contra del consenso abrumador producido como «sentido común» por la erudición crítica moderna, esta interpretación no considera que las historias de la tumba vacía sean leyendas secundarias ni que las «apariciones» hayan sido primarias. Por otro lado, es excepcional por ordenar los textos que sirven como fuentes y las interpretaciones exegéticas en función de una tradición «masculina y femenina» o de «Pedro y María Magdalena». Los estudiosos jesuitas Gerald Collins y Daniel Kendall me han criticado por no ajustarme en *En memoria de ella* a la práctica académica comúnmente aceptada de distinguir entre una tradición jerosolimitana y una tradición galilea de la resurrección; en vez de eso, clasifico los textos canónicos y extra-canónicos cristianos primitivos en función de las tradiciones de testigos de la resurrección varones y mujeres⁹⁵. Esta crítica reconoce implícitamente que todas las clasificaciones eruditas son tipologías preconstruidas que producen significados de acuerdo con el «sentido común» al esconder su carácter de construidos, pero me censura por no aceptar el marco de sentido masculino-mayoritario preconstruido.

Aunque Collins y Kendall insisten en que se deben usar los esquemas orgánicos geográficos de «Jerusalén-Galilea» y que no se debe estratificar el material textual de acuerdo con el género, a su vez hacen exactamente eso mismo cuando enfatizan que la interpretación dada en la tradición exclusivamente masculina de 1 Cor 15,3-5 tiene prioridad sobre la «tradición de la tumba vacía» atribuida a mujeres. Mientras que supuestamente tratan de fortalecer el redescubrimiento histórico feminista de María Magdalena como el principal testigo de la resurrección, su retórica general revela que en realidad están interesados en relativizar esta tradición debido a la amenaza que constituye a la primacía de la tradición de las visiones que supuestamente autoriza únicamente a los varones. Por consiguiente, se oponen a mi propuesta de que el conflicto de la «tradición de María Magdalena» con la «tradición de Pedro» es transmitido en los escritos extra-canónicos pero no por los «Padres»⁹⁶. En una palabra, una interpretación «sintomática», es decir, una atención cuidadosa a ras-

95. Gerald O'Collins, S.J., y Daniel Kendall, S.J., «Mary Magdalen as Major Witness to Jesus' Resurrection»: *Theological Studies* 48 (1987), pp. 640-643.

96. Su «política del sentido» se ve claramente en el intento de confrontar la erudición de PHEME PERKINS con la mía, aunque admitan que Perkins reseñó favorablemente *En memoria de ella*. Vale la pena observar su lenguaje emotivo, sugestivo y lleno de prejuicios: «Perkins, sin embargo, trata su tema más desde un punto de vista exegético que desde un punto de vista que trata de reclutar la historia cristiana temprana para los propósitos de la reconstrucción teológica feminista» (p. 643).

tros y tensiones del texto, que examina los intereses retóricos inscritos en su argumento, «revela» lo que está en juego para ellos en su defensa de la primacía de la tradición confesional masculina.

En tercer lugar, situar los discursos feministas contemporáneos sobre la teología de la cruz dentro del espacio retórico de la «tumba vacía» como un «espacio abierto» ambiguo nos permite reclamar este espacio de resurrección para la elaboración de sentido actual de las mujeres frente a la deshumanización y la opresión. Los discursos cristológicos feministas pueden tomar en serio los espacios de la brutal victimización de las mujeres y otras no-personas y al mismo tiempo reclamar la acción de las mujer*s para colaborar con, o bien transformar, tales espacios de muerte. Así pues, se torna importante explorar la «realidad de la resurrección» inscrita en el discurso de la tumba vacía asociado con las mujeres. No me interesa aquí reconstruir un discurso de género o un «espacio femenino». Más bien busco explorar la «realidad» teológica relativa a la experiencia inscrita en la textualización narrativa de la tumba vacía como espacio de resurrección, como espacio para la afirmación de la vindicación de los Crucificados y su posibilidad de actuar de manera que lleguen a ser los **Vivientes**.

Es difícil probar qué tradición fue primaria, la de la «tumba vacía» asociada con las mujeres o la de la «experiencia de visión» que autorizaba a los hombres⁹⁷. Es igualmente difícil de determinar si la tradición de la tumba vacía y el relato narrativo de la muerte, entierro y resurrección de Jesús fueron articulados y transmitidos originalmente por mujeres. Cualquiera que haya sido el caso desde un punto de vista histórico, privilegiar la «tradición de mujeres» puede funcionar como medio heurístico para desarrollar y adjudicar nuestra propia construcción de sentido frente a la violencia y las matanzas hoy. Al privilegiar la tumba vacía como el espacio originador de las proclamaciones de que Jesús de Nazaret, el Crucificado, ha sido vindicado, el anuncio de esta «realidad de la resurrección» abre ante nosotros un camino hacia el futuro mesiánico.

Si ponemos en paralelo los textos acerca de la tumba vacía y las experiencias de visión de la resurrección que autorizan a sus testigos con el propósito de compararlos, podemos construir un esquema o marco referencial teológico sobre el cual ubicar los discursos feminis-

97. Véase, por ejemplo, la conclusión de Daniel Kendall, S.J. y Gerald O'Collins, S.J., «The Uniqueness of the Easter Appearances»: *Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992), pp. 287-307, que argumentan en contra «de quienes, como Schillebeeckx, relativizan la naturaleza especial de las apariciones pascuales y así reducen el papel de los testigos apostólicos como fundadores autorizados de la iglesia».

tas acerca de la teología de la cruz. Los textos de la tradición de la tumba vacía toman en serio el sufrimiento y la muerte, pero no los ven como poseedores de la «última palabra» o como un valor religioso-teológico en sí mismos. Puesto que D**s estuvo ausente en la ejecución del Justo, la presencia de las mujeres al pie de la cruz es un testimonio de esta ausencia. La tumba es la brutal realidad final que eclipsa a D**s y ahoga todas las posibilidades para el futuro. ¡Pero la «tumba está vacía»!

Consiguientemente, los textos sobre la tumba vacía son ambiguos en la medida en que dejan sin resolver lo que realmente aconteció con el cuerpo de Jesús. Los relatos que contienen dan valor a una práctica compasiva consistente en honrar a quienes se les ha dado muerte de forma injusta. Celebra a las mujeres como testigos fieles que no abandonan su compromiso y solidaridad con los que caen en la lucha en contra de los poderes deshumanizadores. Y lo más importante es que afirman que la lucha de Jesús no terminó con su ejecución y muerte. ¡La tumba está vacía! Pero el Viviente no se «va», no nos deja luchar solos mientras él «sube al Padre» para vivir en la gloria celestial.

La tumba vacía no significa una ausencia sino una presencia: anuncia la presencia del Resucitado que va delante en el camino, en un espacio particular de lucha y reconocimiento como es Galilea. El Resucitado está presente en los «insignificantes», en las luchas por sobrevivir de los empobrecidos, hambrientos, encarcelados, torturados y asesinados, en los desgraciados de la tierra. La tumba vacía proclama la presencia del Viviente en la *ekklesia* de mujer*s reunidas en el nombre de Jesús, en los rostros de nuestras abuelas que han luchado por su supervivencia y por su dignidad. Jesús va delante; no se va: eso es lo que se les dice a las mujeres en los Evangelios, y a nosotros con ellas.

A diferencia de todo esto, la tradición de las visiones de aparición de la fórmula confesional transmitida en 1 Cor 15,3-8 pretende que la experiencia religiosa individual masculina sea una experiencia que confiere autoridad. Jesús está «ausente»; ha vuelto al cielo, donde está sentado a la diestra de D**s Padre. Su presencia es accesible únicamente en forma de visión y sólo a algunos: apóstoles, profetas y personas «espirituales» con dones especiales. Su muerte ya no es una ejecución, sino una «expiación sacrificial»; ya no una deshumanización violenta, sino una auto-inmolación obediente; ya no un encontronazo con la fuerza bruta, sino una victimización aceptada voluntariamente. El sufrimiento se vuelve revelador de una realidad religiosa más importante. La brutal tortura de la crucifixión ya no habla de la

realidad política del poder kyriarcal y de la victimización sistémica, sino que se vuelve un símbolo religioso. Su «revelación» no autoriza a todos, incluidas las mujeres, a que «vayan y digan», sino que circula dentro de las luchas de poder de quienes pretenden tener la «autoridad». Ya no se valida a sí misma, sino que necesita pruebas de la Escritura y la tradición.

Este discurso cristológico masculino-mayoritario, que ve la muerte como la culminación de la vida de Jesús, se expresa ejemplarmente en la siguiente afirmación apologética bienintencionada:

La expiación no es, entonces, un modo de apaciguar a Dios, ni de aplacarlo con la muerte de un sustituto penal a causa del pecado cometido. Cuando la muerte de Cristo se describe como un sacrificio, no significa que él sea castigado en nuestro lugar para satisfacer la justicia de Dios. Antes bien, significa que la muerte de Cristo es la ofrenda perfecta de su vida a Dios, una expresión de obediencia perfecta o de perfecta unidad de voluntades, que al ser representativa de toda la humanidad nos permite dejar el pecado y la alienación y entrar en una renovada unidad con Dios⁹⁸.

Si situamos las críticas feministas de la teología de la cruz —ya discutidas en la primera sección de este capítulo— dentro de tal marco de sentido preconstruido y de carácter masculino-mayoritario, entonces los rechazos teológicos feministas de la comprensión de la muerte de Jesús como auto-sacrificio, obediencia radical y expiación se vuelven totalmente comprensibles. Los discursos teológicos que dan un valor religioso intrínseco al sufrimiento y a la muerte deben ser desalojados de sus marcos de sentido preconstruidos paulinos, agustinianos, anselmianos, luteranos o modernos neo-ortodoxos. Por otra parte, si los discursos feministas sobre el sufrimiento y la cruz no se sitúan dentro del espacio abierto de la tumba vacía, sino que permanecen dentro del marco de sentido teológico dominante, entonces incluso las feministas seguirán hablando de Jesús como la víctima inocente o como el liberador perfecto que da sentido a la brutalidad, el sufrimiento y el asesinato. Sólo si situamos las articulaciones cristológicas feministas dentro del espacio ambiguamente abierto de la «tumba vacía» y del «camino» abierto «a Galilea», podremos rechazar todas las interpretaciones «platónicas», «espiritualistas» que entienden el sufrimiento y la victimización como «reveladoras» de una realidad más elevada, más importante, de una vida mayor y más valiosa que las vidas de los que son «crucificados» diariamente.

98 Anthony J. Tambasco, *A Theology of Atonement and Paul's Vision of Christianity*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1991, p. 70.

Un discurso liberacionista feminista y crítico que se sitúe dentro del espacio de la tumba vacía puede insistir en que D**s y el Resucitado pueden hallarse sólo entre los Vivientes. Él/ella no ha de ser buscado/a ni hallado/a entre los muertos. Resumiendo la declaración de una mujer proveniente de una zona de la India azotada por el hambre, Chung Hyun Kyung articula poderosamente esta reconfiguración del dicho joánico según el cual D**s entregó a su Hijo amado por amor al mundo (Jn 3,16). Este dicho del evangelio, que ha sido criticado severamente en los discursos teológicos feministas norteamericanos, es recontextualizado aquí y reconfigurado en un contexto social y político presidido por el hambre:

Sin comida, no hay vida. Cuando las personas que están muriendo de hambre comen, experimentan a Dios «en cada grano». «Conocen» y «gustan de» Dios cuando mastican cada grano. La comida los vivifica. El mayor amor de Dios por quienes se están muriendo de hambre es la comida. Cuando el grano de la tierra sustenta su vida, descubren el significado de la frase «De tal manera amó Dios al mundo que dio a su Hijo amado». Cuando Dios les da comida por medio de otros seres humanos comprometidos, Dios les entrega a su «Hijo amado», Jesucristo⁹⁹.

Semejante discurso teológico acerca de Jesús, que fue ejecutado como el Cristo, vindicado por D**s como el Viviente, y siempre va delante de nosotros, no hace derivar su autoridad de experiencias «reveladoras», «femeninas», «espirituales». Antes bien, debe articularse y demostrar su «validez» una y otra vez dentro de las luchas permanentes por la supervivencia, la justicia y el bienestar. Este discurso deriva su poder vivificante de su articulación crítica y de sus prácticas de lucha situadas dentro del espacio abierto de las experiencias de la tumba vacía y de las tradiciones de la *ekklēsia* de mujer*s reunidas en torno a la mesa de la Divina Sabiduría.

*

99. Chung, *Struggle to Be the Sun Again*, 73.

