



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 4

CTX 113 CRISTOLOGÍA

Sobrino, Jon. “La vía de la práctica de Jesús”, “Las controversias de Jesús: Dios es controvertible”. En *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 156-175 y 278-287. San Salvador: UCA, 1991.

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.

4. La vía de la práctica de Jesús

Hablamos aquí de “práctica” en sentido amplio y con ella designamos las diversas actividades de Jesús, dejando para más adelante el análisis de lo que pudiera ser su “praxis” en sentido más estricto. A través de esa práctica, queremos averiguar lo que el reino de Dios fue para Jesús, pero antes hay que hacer una reflexión previa, y también polémica, importante para comprender qué es el reino de Dios.

En general, todas las teologías aceptan hoy que el reino es una realidad a la cual hay que corresponder con esperanza, de modo que si el ser humano no fuera ser de la esperanza simplemente no podría comprenderlo. Pero, en pura lógica, esa esperanza pudiera ser mera expectativa de la venida del reino sin que la acompañara una práctica, a lo cual parecen reducirse ciertas cristologías, o pudiera ser una esperanza acompañada de dicha práctica. Por ello es importante averiguar qué tipo de esperanza tenía y generaba Jesús, si puramente expectante o activa, si Jesús pensaba que el reino de Dios vendría gratuitamente, y por ello, lo único que podrían hacer los seres humanos era pedir su acercamiento en la oración o si exigió también algo a sus oyentes.

65. *Ibid.*, 270. Véase también J. Dupont, “Jesus annonce la bonne nouvelles aux pauvres”, en Varios, *Evangelizare pauperibus* (Brescia 1978) 183: “la buena nueva anunciada a los pobres no puede ser sino la noticia de que ellos dejarán de ser pobres y de sufrir pobreza. Así como los ciegos ven, los sordos oyen, los muertos están con vida, a ellos no les faltará lo necesario, ellos dejarán de ser víctimas de una injusta repartición de bienes”.

Para empezar, podemos hacernos esta pregunta puramente hipotética. Si Jesús pensaba que el reino vendría pronto y gratuitamente, ¿a qué una práctica? ¿Por qué no aceptar la situación de su mundo si muy pronto iba a cambiar con la llegada del reino? Estas preguntas puramente lógicas sólo tienen una respuesta histórica. Jesús anunció el reino e hizo muchas cosas en relación al reino. Y eso lo muestran programáticamente los sinópticos al presentar ya en el comienzo de su misión pública no sólo el sumario del *anuncio* del reino, sino sumarios de la *actividad* de Jesús. “Jesús recorrió toda Galilea, predicando en sus sinagogas y expulsando demonios” (Mc 1, 39). “Jesús curó a muchos que adolecían de diversas enfermedades y expulsó demonios” (Mc 1, 34; Mt 8, 16; Lc 4, 40s). Y en el sumario de Hechos 10, 38, se dice de Jesús que “pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo”. Los evangelios hablan, pues, claramente y en principio de los “dichos” y “hechos” de Jesús, como dice el Vaticano II. En terminología del reino, podemos decir que Jesús es *anunciador* e *iniciador* del reino de Dios.

Para la hermenéutica esto significará que el “reino” no es sólo un concepto “de sentido”, en este caso, de esperanza, sino que es también un concepto “práxico”, que connota la puesta en práctica de lo que se comprende en él, es decir, la exigencia a una práctica para iniciarlo, y, al hacerlo, genera una mejor comprensión de lo que es el reino. (Y digamos de pasada que en el hacer el reino es cuando más claramente se conoce la real existencia de su contrario: el antirreino. Lo cual puede explicar también por qué algunas teologías que sí hablan acerca del reino y lo analizan bíblicamente, silencian, sin embargo, prácticamente la realidad del antirreino.) Pero aquí vamos a analizar la práctica de Jesús como modo de averiguar lo que es el reino. En concreto, analizaremos sus “actividades” de milagros, de expulsión de demonios y de acogida a los pecadores, sus “palabras” en parábolas y sus “celebraciones”.

4.1. Los milagros: clamores del reino⁶⁶

Desde un punto de vista histórico es verosímil que Jesús se desligara pronto de Juan bautista y de la práctica del bautismo para emprender su propia actividad de milagros, contraste que ha quedado plasmado en la respuesta a los enviados de Juan: Jesús cura a ciegos, sordos, cojos y leprosos (Mt 11, 5; Lc 7, 22). Y de hecho, así quedó plasmado en los sumarios: “al atardecer, a la puesta del sol, le trajeron todos los enfermos y endemoniados... Jesús curó a muchos que adolecían de diversas enfermedades y expulsó muchos demonios” (Mc 1, 32.34).

No se puede dudar históricamente de que Jesús hizo milagros en la primera gran etapa de su vida, que las tradiciones los han ido acrecentado en número y espectacularidad y que disminuyen después de la llamada crisis galilea. Y como ocurre con otros temas centrales del Jesús histórico, los restantes escritos del NT apenas los mencionan. La conclusión es que “Jesús realizó curaciones que fueron asombrosas para sus contemporáneos”⁶⁷. Y tampoco se puede dudar de la importancia que el mismo Jesús atribuye a sus milagros, hasta tal punto que pudo resumir su actividad con estas palabras: “yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana” (Lc 13, 22).

4.1.1. Los milagros como signos liberadores de la presencia del reino

Si los milagros van a decir algo de lo que es el reino, hay que preguntarse antes qué son, y para ello, hay que evitar dos malentendidos. El primero proviene de la concepción moderna-occidental, según la cual la formalidad del milagro consiste en que con él se han violado las leyes de la naturaleza y, por ello, el mi-

66. J. I. González Faus, *Clamor del reino. Estudio sobre los milagros de Jesús* (Salamanca 1982).

67. J. Jeremias, *op. cit.*, 115. El autor piensa que se trata, sobre todo, de curaciones de padecimientos psicógenos, pero también de curaciones de leprosos (entendidos en el sentido amplio de aquel tiempo), paráliticos y ciegos. “Se trata de padecimientos que están en la línea de lo que la medicina llama ‘terapia de superación’”, *op. cit.*, 115.

lagro es expresión de un poder supra-natural. Pero, como es sabido, no es ésta la concepción bíblica de milagro en el AT. El judío no concebía la naturaleza como sistema cerrado, y por ello, los milagros no eran importantes por lo que tuvieran de supra-natural, sino por lo que tienen de poderosa acción salvífica de Dios. De ahí que en los relatos evangélicos nunca se use para describirlos el término griego *teras*, que apunta al aspecto extraordinario de un hecho incomprensible (en el NT sólo aparece en Hb 2, 4), ni el término *thauma*, que sería el equivalente griego al término “milagro” (aunque sí se menciona que el pueblo se admiraba y sorprendía). En su lugar se usan los términos *semeia* (signos, con lo cual se atribuye el acontecimiento a Dios), *dynameis* (actos de poder) y *erga* (obras, las de Jesús). Jesús no aparece, pues, como un taumaturgo profesional de los que menudeaban en su época.

El segundo malentendido consiste en la precipitación de considerarlos en directo cristológicamente por lo que expresarían de discontinuidad con relación a otros seres humanos, como si los milagros en sí mismos diesen acceso inequívoco a la realidad de Jesús, en este caso a su poder supra-natural, a su divinidad, como antes solía interpretarse.

Los milagros dicen primeramente relación al reino de Dios. Son antes que nada “signos” de la cercanía del reino. Como ha apuntado J. I. González Faus, son sólo signos, es decir, no traen la solución global a la realidad oprimida; pero son signos reales del acercamiento de Dios, y por ello, generan esperanza de salvación⁶⁸. En este sentido, los milagros no hacen real el reino de Dios en cuanto transformación estructural de la realidad, pero sí son como sus clamores y ponen en la dirección correcta de lo que será el reino en su advenimiento.

Estos signos acaecen en una historia de opresión. Los milagros no son, pues, sólo signos *benéficos*, sino también signos *liberadores*. Ocurren en una historia en la cual se da la lucha entre Dios y el maligno, pues para la mentalidad judía también las enfer-

68. *Op. cit.*, 157.

medades, en el sentido más amplio del término, significaban estar bajo el dominio del maligno. Los milagros son, y con más claridad aparecerá esto en la expulsión de demonios, signos contra la opresión. Es decir, los milagros, como todas las actividades y praxis de Jesús, no deben ser comprendidos sólo desde el reino, sino también, dialécticamente, desde el antirreino. Por ello, hay que recalcar su aspecto no sólo benéfico en favor de alguien, sino también su aspecto liberador en contra de alguien o de algo. Y esto es importante para comprender por qué los milagros de Jesús generan esperanza y no sólo gozo. Generan gozo por lo benéfico, pero generan esperanza, porque expresan que las fuerzas opresoras pueden ser derrotadas. Y por eso, formalmente, son signos del reino de Dios.

El mismo Jesús concedió gran importancia a los milagros, pues eran señal del acercamiento del reino; negarse a ellos era negarse a la cercana misericordiosa de Dios. Por ello se quejó amargamente de quienes no veían la venida de Dios en esos signos. “Si en Tiro o en Sidón hubieran ocurrido los prodigios que han ocurrido en ustedes, hace tiempo ya que hubieran hecho penitencia con saco y ceniza” (Mt 11, 21). Cerrarse a los milagros como signos del reino es como cerrarse a Dios.

4.1.2. Los milagros como salvaciones plurales para los pobres

En los evangelios, Jesús cura de enfermedades a diversos tipos de personas, pero, como bellamente dice E. Schillebeeckx, “en la tradición de los milagros nos encontramos, pues, con un recuerdo de Jesús de Nazaret, basado en la impresión que causó particularmente en el pueblo sencillo rural de Galilea, que era menospreciado por todos los movimientos y grupos religiosos”⁶⁹.

En los milagros, los pobres ven salvación, y desde ellos hay que entenderlos. Esto hay que recalcarlo no sólo porque el desti-

69. *Op. cit.*, 168. La razón exegética que aduce es que los relatos de milagros provienen de la actividad de Jesús en Galilea, donde aparece rodeado de multitudes de gentes sencillas. A partir de ese núcleo original de milagros de curaciones a la gente, la tradición fue elaborando milagros más llamativos.

nario ayuda a comprender los signos del reino, sino porque, después de la resurrección, el término *salvación* se absolutizará y se presentará como una realidad indivisible y escatológica, expresada en singular: la salvación (de los pecados). Pero en los evangelios, la salvación no aparece así. Aparecen salvaciones plurales en la vida cotidiana, según sean las opresiones concretas. "Así, salvar es curar, exorcizar, perdonar, por medio de acciones que afectan al cuerpo y a la vida"⁷⁰.

Los pobres que necesitaban salvación de sus innumerables males cotidianos son los que entendieron los milagros de Jesús, no así los grupos apocalípticos que esperaban prodigios portentosos como señales de la venida del reino. Para comprender, por lo tanto, los milagros de Jesús como signos liberadores del reino, y para comprender su significado permanente, hay que situarse en el lugar histórico en que acaecieron, los pobres, pues fuera de ellos pierden su intrínseca relación con la perentoria necesidad de salvación cotidiana.

4.1.3. La dimensión cristológica de los milagros: la misericordia de Jesús

La importancia cristológica primaria de los milagros es que muestran una dimensión fundamental de Jesús: la misericordia⁷¹. Los milagros muestran no sólo el poder de Jesús, sea cual fuere su capacidad para realizar curaciones, sino principalmente su reacción al dolor de los pobres y débiles. Repetidas veces se dice en los sinópticos que Jesús sintió compasión y misericordia ante el dolor ajeno, sobre todo de las mayorías sencillas que lo acompañaban. "Vio mucha gente y compadecido de ellos curó a sus enfermos" (Mt 14, 14). Se dice que sintió compasión de un leproso (Mc 1, 41), de dos ciegos (Mt 20, 34), de quienes no tenían que comer (Mc 8, 2; Mt 15, 32), de quienes estaban como ovejas

70. B. Lauret, "Cristología dogmática", en B. Lauret y F. Refoulé (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología, Dogmática I* (Madrid 1984) 309.

71. Véanse las bellas páginas de A. Nolan, *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo* (Santander 1981) 49ss.

sin pastor (Mc 6, 34; Mt 9, 36), de la viuda de Naím cuyo hijo acababa de morir (Lc 7, 13). Y al menos en cuatro narraciones de milagros, Jesús cura tras la petición “ten misericordia de mí” (Mt 20, 29-30 par; 15, 22 par; 17, 15; Lc 17, 13).

Esta misericordia es lo que, a la vez, explica y se expresa en los milagros de Jesús, y lo que lo define a él en cosas bien fundamentales. Jesús aparece como quien se siente profundamente conmovido por el dolor ajeno, reacciona ante él salvíficamente y hace de esa reacción algo primero y último, criterio de toda su práctica. En el dolor ajeno Jesús ve algo de último a lo que sólo se puede reaccionar adecuadamente con ultimidad. Es importante recordar que el verbo con que se describe la actitud de Jesús en los pasajes citados es *esplagnizomai*, proveniente del sustantivo *esplagnon*, que significa vientre, entrañas, corazón, todo ello símbolo de lo último del ser humano. La realidad del dolor externo es lo que penetra en lo más hondo de Jesús, y por ello, reacciona con ultimidad desde lo más profundo suyo.

En ese sufrimiento ajeno, en el sufrimiento histórico, material, corporal, del que ahora estamos hablando, Jesús ve algo último, no sólo algo penúltimo en presencia de otros males, los espirituales, el pecado, que a la postre serían los definitivos. Ambos son males y de ambos liberará Jesús, pero el *misereor super turbas*, la misericordia ante las multitudes pobres, desprotegidas, humilladas, es algo primigenio y último, y no supeditado a nada para Jesús.

La misericordia de Jesús no es un mero sentimiento, sino que es una re-acción, acción, por lo tanto, ante el dolor ajeno, motivada por el mero hecho de que ese dolor está ante él. Misericordia no es, por consiguiente, una virtud más, sino una actitud y una práctica fundamentales de Jesús. Eso es lo que enfatizan los evangelios y lo que recalca Jesús en el evangelio de Lucas al definir al hombre cabal desde la misericordia: el samaritano “movido a misericordia” (Lc 10, 33), y al definir al mismo Dios desde la misericordia: el padre del hijo pródigo, “movido a misericordia” (Lc 15, 20). Y eso es lo que exige Jesús a todos: “sean misericordiosos como el Padre es misericordioso” (Lc 6, 36).

Y que esa misericordia es algo primero y último aparece de diversas maneras en los evangelios. Jesús se mostrará contrariado cuando los leprosos curados no le agradecen su sanación, pero la razón para curarlos no es la búsqueda de agradecimiento, sino la misericordia. El padre de la parábola se alegrará de la venida del hijo, pero la razón para abrazarlo no es una sutil táctica para facilitar lo que en verdad le interesaría, que el hijo le pidiera perdón y pusiera en orden su vida, sino la misericordia. El buen samaritano es presentado como quien cumple el mandamiento fundamental, pero en la parábola no aparece que actúe para cumplir un mandamiento, sino por misericordia.

La actitud-práctica de la misericordia no es lo único de Jesús, pero es lo primero y lo último. Desde su inmensa compasión hacia el dolor de los pobres y afligidos se comprenderán otras actividades suyas, también las que apuntan a las transformaciones de la sociedad como tal, pero desde la misericordia se comprenderá la ultimidad de su motivación. Para Jesús, la misericordia tiene que ver con lo último y, por lo tanto, con Dios. Es algo teológico, no simplemente ético. Esta misericordia es lo que la Carta a los Hebreos elevará a principio cristológico al definir a Cristo (junto con su total disponibilidad a Dios) como el hombre de la misericordia. Y recordar esto sigue siendo de suma importancia para el trabajo eclesial hoy⁷².

En ser expresión de misericordia estriba el valor permanente de los milagros de Jesús: son signos poderosos que surgen del dolor ante el sufrimiento ajeno y, específicamente, de las mayo-

72. No es infrecuente que la Iglesia propicie "obras" de misericordia. Pero que la misericordia ante el sufrimiento del mundo sea criterio primero y último de su acción, es decir, que no se ponga a sí misma como lo último y que lo muestre en la disposición a correr graves riesgos por el ejercicio de la misericordia, es muy infrecuente. Personalmente, esto es de lo que más me impactó de Monseñor Romero. Siendo profundamente eclesial, antepuso el dolor del pueblo a la institución y mostró que lo antepuso en verdad al no rehuir los riesgos que su postura traía no sólo para él, su propia muerte, pero ni siquiera para la institución: graves ataques a organismos de la Iglesia, destrucción de sus plataformas (estación de radio, imprenta, edificios), asesinato de sus sacerdotes...

rías pobres que lo rodeaban. Y esto es válido y absolutamente necesario hasta el día de hoy, tanto para poder comprender los milagros en las culturas secularizadas que no saben qué hacer con ellos, como en las culturas religiosas en las cuales hay que desentrañar lo realmente cristiano de ellos. Jesús “ha indicado claramente una dirección válida para la fe en la salvación, la de que la mitigación y ulterior supresión de toda miseria humana, de la enfermedad, del hambre, de la ignorancia, de la esclavitud y de la inhumanidad de todo tipo constituyen la permanente y más importante tarea del hombre para con el hombre”⁷³. Pero, recordémoslo, los milagros no son sólo lo que actualmente se entiende por “obras de misericordia”, ayudas benéficas; son, simultáneamente, obras que susciten la esperanza de que la liberación es posible. Y esto significa que los actuales milagros tienen que realizarse en presencia y en contra de algún poder opresor⁷⁴.

4.1.4. La fe que sana externa e internamente

El mismo Jesús, tan movido a misericordia, no realizó milagros sin más ni más; más bien se mostró reticente a aparecer como taumaturgo profesional. Esto se nota en que, con frecuencia, las escenas de milagros están relacionadas con la fe de aquellos que son curados. A veces, la fe parece ser condición exigida para el milagro: “no temas, solamente ten fe” (Mc 5, 36), dice Jesús al jefe de la sinagoga, cuya hija acababa de morir. Y en Nazaret no pudo hacer milagros por falta de fe (Mc 5, 5s). A veces, Jesús constata ya la existencia de fe: “viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico... A ti te digo: ‘levántate, toma tu camilla y vete a tu casa’” (Mc 2, 5.11).

Lo que nos parece más notable, sin embargo, es la repetida sentencia de Jesús: “tu fe te ha curado” (Mc 5, 34 par; 10, 52 par;

73. J. Blanck, *Jesús de Nazaret* (Madrid 1982) 88.

74. Para ilustrar esto con un ejemplo de hoy, las obras de misericordia de la madre Teresa de Calcuta son benémeritas por benéficas, y no vamos a insistir en su utilidad. Pero si no suscitan una esperanza de que es posible que venga el reino de Dios, no sólo que se alivien necesidades individuales, y si no suscitan ningún tipo de conflicto, no se equipararían a los milagros de Jesús.

ver Mt 9, 28s; Lc 17, 19; Mc 5, 36 par; Mt 8, 13; 15, 28), radicalizada y elevada a tesis en aquella otra de “todo es posible al que cree” (Mc 9, 23). ¿Qué significa aquí “fe”, que no es estrictamente hablando ni condición ni consecuencia del milagro, sino aquello que lo realiza?

Indudablemente, aquí “fe” no tiene nada que ver con aceptación de verdades doctrinales, ni siquiera con una confesión cristológica con respecto a Jesús. Fe parece tener que ver aquí con Dios y de una manera bien precisa. Es la aceptación y el hondo convencimiento de que Dios es bueno para con el débil y de que esa su bondad puede y ha de triunfar sobre el mal. Esa fe no es obvia históricamente, y por ello, su realización es conversión, cambio radical en la misma comprensión de Dios, y así, Jesús relaciona el anuncio de la venida del reino de Dios con la conversión, con la aceptación de que es posible y es buena noticia que Dios se acerque.

Esa fe tiene su propio poder. A través de ella, el mismo ser humano queda transformado y potenciado. De ahí que Jesús pueda hacer la escandalosa afirmación de que “tu fe te ha salvado” sin que, lingüísticamente al menos, lo formule como “Dios, por causa de tu fe, te ha salvado”. Quien llega a hacer el acto fundamental de fe en la bondad de Dios ha cambiado radicalmente, está poseído de un poder de índole distinta a cualquier otro poder, pero poder eficaz. “El poder de la fe es el poder del bien y la verdad, que es el poder de Dios”⁷⁵. Así, Jesús puede decir que para el que cree “todo es posible” (Mc 9, 23), hasta “mover montañas” (Mc 11, 22s). El que así cree puede ser curado externamente porque está curado internamente.

Esta fe tiene que ver con Jesús, pero no es tanto una fe en él, sino una fe a través de él: Jesús posibilita la fe. De él se dice que sale una fuerza, primeros indicios en los sinópticos de la realidad del Espíritu, que contagia, que puede hacer cambiar a los hombres. En ese sentido, es muy acertada la afirmación de E. Schillebeeckx: “la misión del Jesús terreno era suscitar una *fe incondi-*

75. A. Nolan, *op. cit.*, 56.

cional en Dios entre las personas que, de forma transitoria o permanente, entraban en contacto con él⁷⁶. Pero hay que hacer una precisión: la fe es en un Dios quien, al acercarse, hace creer en nuevas posibilidades activamente negadas en la historia a los pobres. Es fe que supera el fatalismo. Es fe en un Dios del reino en contra de los ídolos del antirreino. Por eso se dice que allí donde no había fe, Jesús no podía hacer milagros (Mt 12, 38s; 16, 1s; Mc 11, 5; Lc 11, 29s).

La fe teologal es un don de Dios, pero de un Dios que victoriosamente se impone ante la no-fe, y, entonces, el creyente, ya sanado, se convierte, él mismo, en principio de salvación para sí mismo. Y en esto está, en contra de todo paternalismo milagrero, lo específico de los milagros de Jesús y la suma delicadeza de Dios: sanar haciendo que los hombres se sanen a sí mismos⁷⁷.

4.2. La expulsión de demonios: victoria sobre el maligno

Reflexiones semejantes a las que hemos hecho sobre los milagros pudieran hacerse también a propósito de las expulsiones de los demonios. Aquí diremos sólo una breve palabra en lo que expresan, mejor que aquéllos, sobre la dimensión de lucha y de triunfo sobre el antirreino que tiene la venida del reino de Dios⁷⁸.

4.2.1. La realidad del maligno: dimensión última del antirreino

En el mundo antiguo, en el AT y en tiempo de Jesús existía la convicción de que el mundo estaba poblado por fuerzas descono-

76. *Op. cit.*, 180s.

77. En la experiencia latinoamericana hay analogías que pueden ayudar a comprender lo dicho. Monseñor Romero ayudó mucho a los pobres y a los movimientos populares e hizo muchas cosas concretas en su favor. Pero lo más importante que hizo fue posibilitarles una fe en ellos mismos: "ustedes pueden, ustedes son". Y un campesino de Aguilares puso esta experiencia en estas sencillas palabras: "antes no éramos, ahora somos". Ese cambio es el fundamental y a él apuntan los milagros de Jesús.

78. Véase J. I. González Faus, "Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia", *Estudios eclesiológicos* 52 (1977) 487-519. Mucho de lo que decimos a continuación está tomado de este artículo.

cidas que se hacían muy presentes en la vida de los seres humanos y eran dañinas para ellos. La visión del mundo estaba impregnada y aun dominada por la demonología. En concreto, en tiempo de Jesús “reinaba un terror extraordinariamente intenso a los demonios”⁷⁹. Esas fuerzas actuaban sobre todo a través de la enfermedad y especialmente de las enfermedades de tipo psíquico, de tal manera que los demonios real y totalmente poseían a sus víctimas. La enfermedad y la enfermedad psíquica no eran sólo un mal cuya eliminación era benéfica, sino una esclavitud de la cual había que liberar.

En ese mundo esclavizado por los demonios hace su aparición Jesús. Con todo, el NT comparte esta visión, que, a la vez, radicaliza y transforma. La radicaliza al unificar las diversas fuerzas maléficas plurales en el Maligno, con lo cual éste adquiere una dimensión totalizante. Si el judaísmo conoció los demonios individuales, Jesús recalca la unidad de todos ellos en Satanás. El mal actuante no es, pues, sólo un acción aislada de demonios aislados, sino que es algo que lo permea todo. Es la fuerza negativa de la creación, que la destruye y la hace capaz de destruir, la cual se expresará histórica y socialmente como antirreino. Jesús afirma también que el mal tiene gran poder y sabe que ante él los hombres se sienten indefensos e impotentes⁸⁰. Más aún, el poder del mal no ha alcanzado todavía su punto culminante: el Maligno se erigirá en dios (Mc 13, 14). Y ese punto culminante se escatolo-

79. J. Jeremias, *op. cit.*, 115.

80. En América Latina no sólo existen calamidades sin cuento, sino también el sentimiento de indefensión e impotencia. Los pobres se sienten indefensos e impotentes a veces ante el padecimiento de las enfermedades, lo cual recordaría las narraciones evangélicas, pero lo están, sobre todo, ante las calamidades históricas, que no sólo sufren, sino que se les imponen en total impotencia y desesperanza. Desde este punto de vista y para expresar esa indefensión e impotencia, hemos propuesto la siguiente definición de pobres. “Pobres son los que tienen a todos los poderes de este mundo en su contra: oligarquías, gobiernos, fuerzas armadas, partidos políticos y, a veces, iglesias, instituciones culturales”. El impacto más profundo de la teología de la liberación creemos que consiste, precisamente, en ayudar a que los pobres superen ese sentimiento de indefensión e impotencia, a que crean que es posible la liberación de las fuerzas opresoras.

giza: al final de los tiempos mostrará todo su poder, con lo cual se magnifica el paralelismo formal entre reino y antirreino.

Pero, por otra parte, Jesús transforma la visión demonológica al afirmar que esas fuerzas, superiores al hombre, no son superiores a Dios ni más fuertes que Dios, sino al contrario. La esclavitud al Maligno no es el destino último del ser humano; la liberación es posible. El mismo Jesús “viene con la autoridad de Dios no sólo para ejercitar la misericordia, sino también, y principalmente, para emprender la lucha contra el Maligno”⁸¹. La actuación de Jesús es la respuesta a la apremiante pregunta de la gente sencilla por la posibilidad de la superación del Maligno.

4.2.2. La expulsión de los demonios y las características del antirreino

Como hecho histórico no se puede dudar de que Jesús expulsó demonios. Pero así como no apareció como taumaturgo profesional, aunque hiciese milagros, así tampoco se mostró como exorcista profesional. De nuevo, el análisis de los términos puede ayudar a comprenderlo. En los evangelios no aparece la terminología común en aquel tiempo para designar los exorcismos: *exorkidso* en griego y *gadasar* en hebreo, términos que aparecen en los exorcismos judíos y designan la función de magos y brujos. En su lugar, la acción de Jesús se describe como *ekballo* (mandar, expulsar), *epitimao* (conminar) a los demonios.

Lo que muestran las acciones de Jesús no es, pues, en directo, la aparición de un gran exorcista, sino algo mucho más radical. Con Jesús ha comenzado la aniquilación del Maligno (Mc 1, 24) y, precisamente por eso, el fin de las tribulaciones está cerca. En palabras de Jesús, “si expulsó demonios es que ha llegado el reino de Dios” (Mt 12, 28 par), pero ha llegado porque tiene poder para vencer al antirreino. Y lo mismo puede decirse de la importancia que Jesús concede al hecho de que hayan tenido éxito los discípulos (Lc 10, 17) enviados a expulsar demonios (Mc 3, 14s; 6, 7 par; Mt 10, 8; Lc 10, 19s).

81. J. Jeremias, *op. cit.*, 117.

La expulsión de los demonios expresa, pues, que el reino se acerca, pero con unas características específicas que aparecen con más claridad que en las narraciones de los milagros. Ante todo, el hecho mismo de que el reino se acerca en presencia de un antirreino que lo permea todo, no desde una *tabula rasa*. La llegada del reino es, por lo tanto, no sólo benéfica sino liberadora. Pero, además, expresa que reino y antirreino son realidades formalmente excluyentes y dúlicas. En la expulsión de los demonios esto aparece a nivel de los *mediadores* del reino y del antirreino, Jesús y los demonios; se subjetivizan, por lo tanto, las características de esa relación. Pero a través de lo que les ocurre a los mediadores algo se puede saber de lo que ocurre a la *mediación* (el reino y el antirreino).

Que ambos son excluyentes se expresa en la interpretación que se hace de la propia actividad de Jesús: o proviene de Dios o proviene de los demonios. Jesús la interpreta desde Dios, pues en su nombre expulsa los demonios. Para sus adversarios, sin embargo, Jesús lo hace en nombre del demonio, él mismo está endemoniado (Mt 12, 24; Jn 7, 20) y loco, y Marcos y Juan agrupan ambas acusaciones (Mc 3, 21s; Jn 10, 20). Hay que elegir, pues, entre Jesús y los demonios, lo cual significa que hay que elegir entre Dios y el Maligno y, también entre lo que ambos generan: entre reino y antirreino.

La dimensión dúlica, lo que uno hace contra el otro, aparece descrita con crudo primitivismo en las narraciones de expulsión de los demonios. Los demonios se resisten y luchan, porque no quieren ser aniquilados, es decir, hacen contra Jesús. En esas narraciones, Jesús aparece vencéndolos majestuosamente durante la primera etapa de su vida. Pero si de las narraciones de la expulsión de los demonios se pasa a otras narraciones más existenciales, como la de las tentaciones, entonces, se muestra claramente la lucha de Jesús contra el Maligno, y, al final de su vida, el aparente triunfo del Maligno sobre él.

Lo que la expulsión de los demonios esclarece, entonces, es que la venida del reino es todo menos pacífica e ingenua. Acaece contra el antirreino y, por ello, su advenimiento es victoria. Y

esclarece también de manera muy importante, aunque todavía estilizada, que la práctica de Jesús es lucha. Eso aparecerá con mayor claridad en la confrontación de Jesús con sus adversarios históricos, pero aquí, esa lucha se eleva a principio trascendente: construir el reino implica, por necesidad, luchar activamente contra el antirreino. Y si éste no reacciona, es que en verdad no se ha construido aquél (recordatorio siempre necesario para diseñar y comprender la misión de la Iglesia).

4.3. La acogida a los pecadores: liberación de sí mismo y de la marginación

En los evangelios, Jesús aparece con frecuencia relacionándose con pecadores o con personas tenidas por tales en la sociedad religiosa de su tiempo, y se narran también dos escenas en las cuales Jesús aparece otorgando el perdón de los pecados. Para nuestro propósito, lo importante es analizar qué significa todo ello para comprender el reino de Dios.

4.3.1. ¿Acogida a los pecadores o perdón de los pecados?

En muchas narraciones, Jesús aparece junto con pecadores. Come con publicanos (Mc 2, 15-17par), habla con una mujer pública y hasta se deja tocar por ella en la casa de un fariseo (Lc 7, 36-50), se hospeda en casa del publicano Zaqueo (Lc 19, 1-10), habla con la samaritana que había tenido cinco maridos (Jn 4, 7-42). Sea cual fuere la historicidad de esos relatos según los casos, queda clara la actitud de Jesús de acoger a los pecadores y no de mostrarse como juez severo o destruirlos. Y esa fundamental actitud de acogida queda magnificada en las parábolas. Al pecador hay que salirlo a buscar para salvarlo (Lc 15, 4-10; Mt 18, 12-14), y en la inigualable parábola del hijo pródigo, Jesús enseña cómo siente Dios hacia los pecadores (Lc 15, 11-32). Jesús también los defiende de quienes se creen justos y los desprecian (Lc 18, 9-14), y explicita su misión como la de quien no ha venido a curar a los sanos, sino a los enfermos (Mt 9, 12; Lc 5, 31). Por último, hace la escandalosa afirmación de que los publicanos y las prostitutas entrarán en el reino de Dios antes que sus piadosos oyentes en el

templo (Mt 21, 31).

En la casi totalidad de estos pasajes no se menciona que Jesús perdona pecados, sino que muestran directamente su tierna y cariñosa "acogida" a los pecadores. En dos pasajes, sin embargo, sí se dice que Jesús otorga "perdón" al paralítico (Mc 2, 10) y a la mujer pública (Lc 7, 48), pero ambos pasajes no son históricos, sino redaccionales⁸², y por ello, desde un punto de vista histórico, más bien debe hablarse de acogida a los pecadores que de perdón de los pecados. Y esto tiene importancia para comprender a Jesús. Así como no aparece como taumaturgo o exorcista, así tampoco aparece en directo como "confesor absolvente" de pecados. Lo que hace con el pecador es mucho más que eso, acogerlo. Y de esa forma anuncia la venida del reino de Dios⁸³.

La acogida de Jesús a los pecadores debe ser, pues y ante todo, comprendida como un signo de la venida del reino y no, en directo, como otra forma de mostrar el poder (divino) de Jesús. Como Juan bautista, Jesús reconoce la pecaminosidad de los seres humanos y exige la conversión de todos, pero a diferencia del Bautista, recalca que la venida del reino es gracia antes que juicio. Por ello, también para el pecador, la venida del reino es buena noticia. Y el hecho de que los pecadores dejen de sentir miedo ante la venida de Dios es un signo del advenimiento del reino.

Para comprender bien esto, es necesario hacer una mínima tipificación de quién es pecador para Jesús, aunque esta tipificación no se deduzca de su terminología, sino, pensamos, de la globalidad de su actuación. Por una parte, aparece el tipo de pecador que, en lenguaje actual, podemos denominar el "opresor".

-
82. Marcos 2, 10 trataría de esclarecer que el Cristo, confesado también como Hijo del hombre, puede perdonar pecados, atribución que no estaba presente en las tradiciones del Hijo del hombre. Lucas 7, 48 no haría más que escenificar el contenido de la parábola del justo y del pecador que entran al templo a orar (Lc 18, 9-14).
83. En la terminología que hemos usado, digamos que el perdón es bueno para el pecador, por supuesto, pero existencialmente no expresa la totalidad y riqueza de la acogida. Esta expresa mucho mejor la iniciativa y la gratuidad de Dios; incluye la absolución, pero la sobrepasa.

Su pecado fundamental consiste en oprimir, poner cargas intolerables, practicar la injusticia... Por otra parte, aparece el pecador que puede ser llamado "por debilidad" o como el "tenido legalmente por pecador", de acuerdo a la religiosidad vigente.

La actitud de Jesús ante ambos tipos de pecadores es muy diferente. A todos ofrece salvación y para todos tiene exigencias, pero de diferente manera. De los primeros exige en directo una radical conversión, como un activo dejar de oprimir. Para éstos, la venida del reino es ante todo exigencia radical para dejar de ser opresores, aunque también a ellos Jesús les ofrece la posibilidad de la salvación⁸⁴. De los segundos, Jesús exige otro tipo de conversión: la aceptación de que Dios no es como se lo han introyectado sus opresores y la religiosidad imperante, sino que es verdadero amor, que no viene a condenar sino a salvar, y por ello, los pecadores no deben tener miedo, sino gozo, en su venida.

Esto último es lo que muestra, en hechos, la acogida de Jesús a los pecadores y lo que dice con fuerza impresionante en sus parábolas. El Dios que se acerca es un Dios amoroso, con más ternura que una madre, que quiere acoger a todos aquellos que piensan que no pueden acercarse a él por su pecado. Es un Dios que sale al encuentro del pecador, lo abraza y organiza una fiesta. La venida del reino es en verdad una buena noticia.

Y no es que Jesús minimice la pecaminosidad humana, aunque ilustra en qué consiste su esencia más profunda y la jerarquiza, pero afirma que con la venida del reino, el trágico descubrimiento de la pecaminosidad va simultáneamente acompañado de la acogida y del perdón. Por ello también, la motivación de Jesús a la conversión no es, como en Juan, la inminencia del juicio y el miedo al castigo, sino la increíble bondad de Dios.

84. Cuánto éxito tuviera Jesús en esta tarea no se sabe, pero no es pregunta ociosa para la misión actual de la Iglesia. De hecho, los evangelios hablan muy poco de ello. Mencionan sucintamente la conversión de Leví y ejemplifican en qué consiste la conversión de los opresores en el relato de Zaqueo.

4.3.2. La acogida como liberación

El reconocimiento del propio pecado no lleva ya a la angustia ni a la desesperación, ni cierra futuro; y es, por ello, algo liberador. Si los milagros y la expulsión de los demonios expresan la liberación del mal físico y del poder del mal, la acogida expresa la liberación del pecador de su propio principio interior de esclavitud. Y lo hace, precisamente, porque es “gracia” más que “obras”. Si el perdón-absolución pudiera ser comprendido como lo que se concede al pecador por lo que, en parte al menos, hace éste, el perdón-acogida recalca la gracia, el incondicional amor de Dios. Y ese amor es el que logra lo que no logran puras exigencias morales, ni amenazas, ni desprecios sociales. Y eso es lo que libera internamente al pecador de sí mismo.

La acogida es liberadora también porque devuelve la dignidad a los despreciados y marginados por la sociedad. J. Jeremias, comentando el relato de Zaqueo, dice bellamente: “el hecho de que Jesús quiera albergarse en su casa, en casa de este hombre despreciado y a quien todos evitaban, es para él inconcebible. Jesús le devuelve el honor perdido, hospedándose en su casa y partiendo el pan con él. Jesús le concede comunión”⁹⁵. El gesto de amistad de Jesús, el signo primigeniamente humano de “acercarse” es lo que libera, porque en sí mismo supera la separación y la oposición. Este “acercarse” o “dejar que otros se acerquen” es distintivo de Jesús: aparece cercano a los grupos despreciados de su tiempo, a los niños, a las mujeres, a los leprosos. Así les devuelve la dignidad.

4.3.3. La reacción del antirreino

Como los milagros y la expulsión de los demonios, también la acogida de Jesús a los pecadores causa escándalo. Sus adversarios se indignan de que coma con pecadores y publicanos (Mc 2, 16par). Redaccionalmente, la formulación del escándalo aparece de la forma más radical cuando aquéllos se escandalizan de que Jesús “perdona” pecados: “está blasfemando. ¿Quién puede per-

95. *Op. cit.*, 187.

donar pecados sino sólo Dios?" (Mc 2, 7). Pero la raíz del escándalo es mucho más honda. Jesús, como el Bautista, ofrece la acogida, el perdón, independientemente de toda prescripción cultiva. El perdón de Dios no viene mediado por lo institucional religioso, no hay que ir al templo a ofrecer ningún sacrificio. Y, sobre todo, la acogida al pecador acaece en contra de los criterios sancionados religiosamente. Dios se ofrece en gracia a aquellos que eran tenidos por pecadores. De esa forma reaparece la parcialidad de Dios: Jesús no ha venido a buscar a los justos (más exactamente, a los que se tenían por tales), sino a los pecadores (más exactamente, a los que eran tenidos por tales). Esa nueva imagen de Dios es lo que causa escándalo porque con ella se derrumba lo más sagrado: el cumplimiento de la ley como aquello a lo que Dios reacciona en justicia. Jesús rompe y termina con esa visión de Dios y termina, por ello, con la ley de la pureza, con el significado del culto.

Jesús desenmascara también lo que está detrás del injustificado escándalo: quién es el verdadero pecador y quién no lo es. La aceptada terminología de "justos" y "pecadores" encubre la realidad, más aún, la trastrueca. Así lo proclama al narrar la parábola de los dos hombres que fueron al templo a orar (Lc 18, 9-14) ante "algunos que se tenían por justos y despreciaban a los demás" (v. 9). El aparentemente justo no salió justificado y el aparentemente pecador salió justificado. No se dice en sentido estricto que el publicano no tuviese sus propios pecados, pero se jerarquiza el pecado y se declara el pecado fundamental: la autosuficiencia ante Dios, que no acepta ser acogido por Dios, y el desprecio a los demás. Y pudiera interpretarse también que el pecador, llamémosle por debilidad, está mejor preparado connaturalmente a dejarse acoger por Dios. Y eso mismo, aunque de otra forma, aparece en la parábola del hijo pródigo que, en propiedad, es una parábola de dos tipos de hombres. El hermano mayor, aunque descriptivamente es el justo, no ha conocido a Dios; el hermano menor, el pecador, se ha dejado acoger por Dios, y en ello, lo ha conocido.

La parcialidad y la gratuidad de Dios es lo que causa escándalo, porque conmociona la sociedad religiosa oficial, pero ésa es

también la forma que tiene Jesús de decir que el reino de Dios se acerca como buena noticia. Allá donde los pecadores se dejan acoger por Jesús, allá se hacen presentes signos de la venida del reino.

4.3.4. La delicadeza de Dios: “tu fe te ha salvado”

Hay que subrayar, por último, que en Lucas 7, 50, vuelve a aparecer la expresión que ya analizamos al hablar de los milagros. En el relato, Jesús dice a la mujer pecadora: “tu fe te ha salvado. Vete en paz”. De nuevo, la acogida-perdón de Jesús no permanece como algo extrínseco a la persona. Dios salva desde dentro. El poder con que se acerca el reino es un poder re-creador, no mágico. Aparece la suma delicadeza de Dios, quien quiere transformar todo, el cuerpo y el corazón, dando la fuerza para que los mismos seres humanos se transformen. Se trata de una transformación verdadera, intrínseca al ser humano, que no vuelve a generar dependencia. Los acogidos y curados deberán agradecer el don —y Jesús se queja cuando no lo hacen—, pero no quedan, por así decirlo, esclavizados al donante. Eso es lo que expresa la suma delicadeza del “tu fe te ha salvado”.

4.4. Las parábolas del reino de Dios

La práctica de los milagros, de la expulsión de los demonios y de la acogida a los pecadores representan lo que el Vaticano II llama los “hechos” de Jesús. A esto hay que añadir los “dichos”, su práctica de la palabra. Lo fundamental de ésta es el mismo anuncio de la venida del reino, lo que Jesús acompañó con muchas otras palabras: enseñanzas, exigencias, oraciones, discursos apocalípticos... Ahora nos concentramos en sus parábolas, porque con ellas esclarece elementos importantes del reino de Dios.

4.4.1. Las parábolas: relatos interpelantes y polémicos acerca del reino

Las parábolas de Jesús tienen un indudable núcleo histórico, aunque en su forma actual aparezcan ya transformadas por las

Aquí, sin embargo, nos concentramos en el análisis de la estructura teologal-idolátrica de la realidad, no por ello menos histórica y efectiva. En la historia existe el verdadero Dios (de vida), su mediación (el reino) y su mediador (Jesús), y existen los ídolos (de muerte), su mediación (el antirreino) y sus mediadores (los opresores). Las realidades de ambos tipos no son sólo distintas, sino que aparecen formalmente en una disyuntiva duélica. Son, por lo tanto, excluyentes, no complementarias, y una hace contra la otra.

Esta estructura de la realidad es lo que explica la praxis profética de Jesús y la dimensión estrictamente teologal de su praxis. Esa praxis es necesaria, porque el anuncio positivo del reino hay que hacerlo en presencia del antirreino. Tiene como finalidad la superación, destruyéndolo, del antirreino y la defensa del verdadero Dios. Se lleva a cabo en medio del conflicto, y por eso, implica lucha. Y si en esa lucha el mediador aparece vencido, entonces, la estructura misma de la realidad es lo que se convierte en la pregunta por el sentido de la historia. ¿Por qué el antirreino rechaza al reino y los opresores al mediador Jesús? En otras palabras, surge la pregunta por qué el pecado tiene poder, con lo cual la tragedia de la historia incluye muy centralmente que se pueda dar muerte al mediador, pero lo rebasa. El antirreino configura toda la sociedad y da muerte a muchos seres humanos.

2. Las controversias de Jesús: Dios es controvertible

En muchos pasajes de los evangelios, Jesús aparece discutiendo con sus adversarios y tiene que defenderse, personalmente, de sus insidias y acusaciones. Pero hay pasajes en que la discusión versa en directo sobre la visión que Jesús tiene de la realidad social y religiosa. A esto llamamos las controversias.

2.1. Las controversias directas en los sinópticos

Al comienzo de su evangelio³, Marcos ha reunido cinco con-

3. También al final de su vida, después de su entrada en Jerusalén, aparecen cinco controversias: la expulsión de los vendedores del templo (Mt 21, 12-17; Mc 11, 11.15-17; Lc 19, 45-46), la controversia sobre la autoridad de Jesús

troversias (2, 1-3, 6), que aparecen también en Lucas (5, 17-6, 11) y, divididas en dos secciones, en Mateo (9, 1-17 y 12, 1-21). Analicémoslas tal como aparecen en Marcos⁴.

Las cinco controversias son: (a) la curación y el perdón de un parálítico (2, 1-12); (b) la comida con los pecadores (2, 15-17); (c) la cuestión sobre el ayuno (2, 18-22); (d) las espigas arrancadas en sábado (2, 23-28) y (e) la curación del hombre de la mano seca (3, 1-6). En su última redacción, todos estos relatos tienen la misma estructura de controversia, pero conviene dividirlos en dos grupos para que se aprecie mejor en qué consiste, precisamente, la controversia y cuál es su alcance, si puramente casuístico o verdaderamente teológico.

Las controversias (b), (c) y (d) tienen varios rasgos comunes. Se presentan unos hechos que, por su naturaleza y en la sociedad del tiempo de Jesús, llevaban en sí mismos la controversia: comer con pecadores, no ayunar mientras los otros lo hacen, apropiarse de lo ajeno. Este es el núcleo central controvertido. Se trata aquí de que Jesús y sus discípulos rompen con normas sociales admitidas y exigidas, como eran las de separarse de los publicanos, ayunar y respetar la propiedad privada. Por esa razón, esos hechos son, en sí mismos, controvertibles, y por ello, Jesús y sus discípulos son cuestionados.

Las controversias (a) y (d) presentan, en su núcleo, dos milagros, actividad que de por sí no tenía por qué desencadenar una controversia. En la redacción final, sin embargo, los hechos se tornan controvertibles por las circunstancias añadidas. En el primer relato, Jesús se declara no sólo con poder para sanar, sino para perdonar los pecados. En el quinto relato, Jesús efectúa la curación en sábado. En estos relatos, la controversia no tiene como base un hecho social no admitido, sino el entroncarlo en una di-

(Mt 21, 23-27; Mc 11, 27-33; Lc 20, 1-8), el tributo al César (Mt 22, 15-22; Mc 12, 13-17; Lc 20, 20-26), la resurrección de los muertos (Mt 22, 23-33; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40) y el mandamiento principal (Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-31. Lucas lo desplaza a otro lugar: 10, 25-28). Sobre el mandamiento principal hablaremos también en este capítulo.

4. M. E. Boismard, *op. cit.*, 96-110.

mención religiosa. También la cuarta controversia cambia de significado cuando al hecho primario de apoderarse de las espigas de un campo ajeno se añade que acaeció en sábado.

¿Qué es lo que propiamente es controvertible en estos relatos? Aparentemente, la discusión versa sobre normas sociales y religiosas, pero digamos desde el principio que lo realmente controvertible es una visión de la realidad de Dios. Puesto en forma de controversia, lo que se debate es en nombre de qué Dios se sustentan unas u otras prácticas, sean sociales o religiosas. Dicho sistemáticamente, lo que Jesús afirma, y con lo que defiende su conducta, es que su Dios es un Dios de vida y que desde ahí hay que juzgar de la bondad o maldad de las prácticas y normas religiosas y sociales. Veámoslo, ejemplarmente, en la controversia de las espigas arrancadas en sábado.

En su última redacción, el hecho de que los discípulos arrancan espigas ocurre en sábado y la intención teológica última es la de mostrar a Jesús como señor del sábado y la supremacía del hombre sobre cualquier prescripción puramente religiosa. Pero en el fondo de esta controversia hay algo más fundamental que el correcto uso de lo religioso. Según Boismard, en la redacción más primitiva, la controversia no versa sobre el sábado, pues, cuando Jesús se defiende argumentando con lo que hizo David al tomar y comer los panes de la proposición (v. 25ss), para nada se menciona el problema del sábado. Por ello, lo que los fariseos estarían cuestionando no es tanto que las espigas fueran arrancadas en sábado, sino que fueran arrancadas de un campo ajeno. Se trata, entonces, de un problema estrictamente humano y no en directo religioso, y de un problema humano primario: el hambre de los discípulos y tomar espigas para saciarla. Lo que Jesús afirma, al defenderlos, es que “en caso de necesidad (aquí, el hambre de los discípulos) toda ley debe ceder el paso a una necesidad vital”⁵.

A través de esta problemática radicalmente humana, sin embargo, Jesús ofrece su visión de Dios en contra de la visión del Dios de sus adversarios. En nombre de Dios no se puede justificar

5. *Ibid.*, 107.

que los hombres pasen hambre, pudiendo ésta ser satisfecha. Una ley o costumbre que impida satisfacer esa necesidad vital no es voluntad de Dios. Y de esta forma, convergen las dos dimensiones de la controversia: la humana y la religiosa.

Lo controvertible es, pues, Dios. Los adversarios están en contra de que se arranquen espigas de un campo ajeno, y como última justificación para ello invocan la voluntad de Dios, el sábado. Ciertamente que Dios quiere la vida de los hombres y que no pasen hambre, estarían diciendo, pero lo que no puede hacerse, concluirían triunfantes, es violar el mandato de Dios. Este radical planteamiento de la cuestión es lo que da pie a Jesús para una respuesta radical: el Dios en quien él cree no quiere tener derechos sobre el hombre, cuando éstos son los que lo hacen vivir.

En los pasajes de las cinco controversias, y en pasajes paralelos, los sinópticos muestran a Jesús argumentando de diversas formas para justificar ante sus adversarios su radical y obvio mensaje del Dios de vida. Así, apela a la misericordia y al buen sentido último de sus adversarios, aunque la reacción de éstos sea contumaz e hipócrita: “¿es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?” (Mc 3, 4; Lc 14, 2s). ¿Cómo va a estar mal, parece decir Jesús, curar a una enferma en sábado, “hija de Abraham, sometida durante dieciocho años por Satanás? ¿No estaría bien desatarla de esta cadena en día sábado?” (Lc 13, 16). A veces Jesús argumenta *ad hominem* y acusa a sus adversarios de hipocresía. “¿A quién de ustedes se le cae un hijo o un buey a un pozo en sábado y no los saca al momento?” (Lc 14, 5; 13, 15; Mt 12, 11). A veces argumenta “bíblicamente”, aduciendo el AT, en el caso de David y los panes del templo (1S 21, 2-7; Mc 2, 25s).

Su argumentación fundamental, sin embargo, es de principio: Dios no quiere que la observancia del culto impida la observancia de lo humano, sino exactamente lo contrario. Por ello, en la versión de las cinco controversias en Mateo aparece dos veces la lapidaria frase de Oseas 6, 6: “justicia quiero y no sacrificios” (Mt 9, 13: comida con publicanos; Mt 12, 7: las espigas arrancadas en sábado). Hacer la voluntad de Dios es practicar la justicia hacia

los seres humanos, no la práctica del culto, criticada también por Mateo 5, 23: “si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo que reprocharte, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a re-conciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda”.

Esta argumentación teologal es la que ha quedado inmortalizada en la lapidaria sentencia de Jesús: “el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2, 27). En los sinópticos, la justificación es cristológica: “el Hijo del hombre es también Señor del sábado” (Mc 2, 28par), pero la argumentación más honda es teologal: cualquier supuesta manifestación de la voluntad de Dios que vaya en contra de la vida real de los hombres es negación automática de la más profunda realidad de Dios.

Para comprender mejor la radicalidad de la afirmación de Jesús sobre el sábado, recordemos lo que significaba su cumplimiento en aquella época, en palabras de H. Braun. “Según la concepción judía, Dios mismo celebra el sábado en el mundo celeste con todos los ángeles; el pueblo elegido, Israel, debe participar en esta celebración; el mandamiento del sábado es una orden de que el pueblo de Israel honre a Dios en grado prominente”⁶. Según esto, la observancia del sábado no es sólo un mandato —arbitrario— de Dios, sino la posibilitación de la correcta relación con Dios, a lo cual el hombre debe corresponder celebrándolo con agradecimiento y como verdadero privilegio⁷. El hombre es para el sábado significa, entonces, que el hombre es para Dios. En este contexto, las palabras de Jesús debieron sonar aterradoras, pues “este horizonte (del sábado) está sorprendentemente desplazado en la sentencia de

6. H. Braun, *op. cit.*, 161.

7. Dicho con todas las analogías del caso, esta comprensión del sábado, como celebración del mismo Dios en la que permite participar a sus creaturas, puede estar también presente en la comprensión eficaz de la liturgia y de la eucaristía cristianas. Es como si Dios nos hubiera regalado una liturgia en la que poder participar y en esa participación se daría la máxima realización cristiana. Que haya que celebrar el don de Dios, es evidente, necesario, humanizador y divinizador. Que se piense que se nos ha dado, en la liturgia, la mejor, si no la única forma, de celebrar a Dios nos parece peligroso y distante de la actuación de Jesús.

Jesús”⁸.

Esto es lo que está en el fondo de las controversias: la realidad de Dios en relación con los seres humanos y la de los seres humanos en relación con Dios. Lo que Jesús pretende es simplemente afirmar en qué consiste la verdad de esa relación. En palabras de hoy, Jesús pretende llevar a cabo un proceso de “ilustración” de la imagen de Dios. Por lógica que pareciese a los fariseos su propia imagen de Dios, Dios no es así, dice Jesús. Y en lo que hay que insistir, porque el problema sigue siendo real, es que la imagen de Dios de los fariseos es al menos razonable, y por eso, no hay que suavizar la novedad de la visión de Jesús como si éste arremetiese contra los fariseos porque eran monstruos de la casuística y de la hipocresía, tal como se los ha pintado. El problema es más hondo y se dirige a todo ser humano en su condición religiosa o en su equivalente condición secular: cómo se relacionan los seres humanos con lo que tienen por “último”, sea esto Dios, la patria, la Iglesia, el partido y, ciertamente, la riqueza y el poder. La conclusión es que, para Jesús, “el recto servicio de Dios no meramente *puede ser*, sino que *es necesario* que sea servicio al hombre”⁹. Esta “ilustración” de Dios es la otra cara de la moneda del mensaje positivo del Dios-del-reino y del Dios-Padre. Lo que hace la controversia es esclarecerlo por oposición, por el rechazo de lo que se niega. Y es que de esta forma, afirmando y negando, los seres humanos vamos conociendo lo que afirmamos en positivo.

Y recalquemos que Jesús ilustra sobre la verdad de Dios de forma provocadora. En la quinta controversia, Jesús cura innecesaria, y por ello, provocadoramente en sábado, aun pudiendo haber esperado al día siguiente, digámoslo así, para solucionar un problema humano no urgente. Y la pregunta que dirige a sus adversarios es una máxima provocación objetiva: “¿es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal?”. No es de extrañar que la escena termine con la confabulación de los fariseos y los herodianos para eliminarlo¹⁰.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. X. Alegre, “La Iglesia que Jesús quería”, *Diakonia* 51 (1989) 243.

2.2. La controversia sobre el mandamiento principal

Los pasajes sobre cuál es el mandamiento principal no tienen, formalmente, la misma estructura controversial que los pasajes analizados, aunque en Mateo aparece en una secuencia en que los fariseos se acercan a Jesús en su última semana en Jerusalén para tentarlo (Mt 22, 34), o tras haber visto a Jesús discutiendo con los saduceos (Mc 12, 28).

Al contestar a la pregunta por el mandamiento principal, Jesús no formula una absoluta novedad, pues la respuesta ya aparecía en el judaísmo helenista. La respuesta, sin embargo, no era ociosa, pues se discutía arduamente¹¹ y Jesús insiste en la importancia misma de jerarquizar los mandamientos en un tiempo en que “no faltan declaraciones que prohíben explícitamente hacer una distinción entre lo que es importante y lo que es secundario”¹², ya que toda la ley proviene de Dios. E insiste, sobre todo, en lo radical: la equiparación del amor a Dios y al prójimo.

La última redacción de los sinópticos, cada una a su manera, refleja la sorpresa que debió causar la respuesta de Jesús, sorpresa provocada por él mismo¹³. En Marcos, se le acerca un escriba con la pregunta controvertida: “cuál es el primero de los mandamientos”, a lo que Jesús responde citando Deuteronomio 6, 4s: “amarás a Dios con todas tus fuerzas”. La sorpresa aparece cuando, sin que se lo hayan preguntado, Jesús añade lo que en Marcos es llamado el segundo mandamiento: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, citado en Levítico 19, 18. En Mateo, Jesús responde de la misma forma, pero en la redacción se añade: “y el segundo es semejante al primero”. Lucas pone la formulación correcta del mandamiento principal en boca de un legista, pero a continuación Jesús narra la parábola del buen samaritano para que no quede duda de quién ama al prójimo, y para desenmascarar a aquellos que eran supuestamente profesionales del primer mandamiento, los sacerdotes y los levitas (10, 31s), pero no cumplen con el manda-

11. I. Ellacuría, “Fe y justicia”, *Christus* octubre (1977) 23ss.

12. G. Bornkamm, *op. cit.*, 105.

13. M. E. Boismard, *op. cit.*, 328-331.

miento del amor al prójimo, mientras que el samaritano lo cumple, aunque no pareciera cumplir el primero.

La equiparación del amor a Dios y al prójimo es ya escandalosa, pero más lo es constatar que, muy probablemente, en la versión original de Marcos no se menciona siquiera el amor a Dios como el principal mandamiento. Según la reconstrucción que ha hecho Boismard¹⁴, el texto primitivo diría lo siguiente: “y uno de los escribas le dijo: ‘bien, Maestro’; y le preguntó: ‘¿cuál es [el] mandamiento mayor de todos?’”. Respondió Jesús: “[] Es: amarás a tu prójimo como a ti mismo; no hay otro mandamiento mayor (que éste)”. Y nadie se atrevía ya a preguntarle”.

De esta reconstrucción del texto original puede decirse que, al menos, es coherente con otros pasajes de los sinópticos. Por lo que toca al análisis textual, es sorprendente que la expresión “amar a Dios” sólo aparece en los textos citados y en Lucas 11, 42, donde se dice “¡ay de ustedes, los fariseos que pagan el diezmo de la menta, de la ruda y de toda legumbre, y dejan de un lado la justicia y el amor de Dios”. La parquedad de textos ya da que pensar, y más si se observa que el citado texto de Lucas es una versión posterior al paralelo de Mateo donde no se menciona el amor de Dios (Mt 23, 23).

Llama también la atención que, en la escena en que el joven rico se acerca a Jesús para preguntar lo que ha de hacer para ganar la vida eterna (Mc 10, 17-22par), Jesús responde citando aquellos mandamientos que se refieren a las obligaciones para con el prójimo y silencia los tres primeros mandamientos. Sorprende también que en Mateo 5, 21-48; 6 y 7, que son catequesis sobre el radical modo de proceder cristianamente, aparezcan muy abundantemente las prescripciones sobre el modo de proceder con el prójimo y sean mínimas las indicaciones sobre los deberes de tipo religioso. También Pablo procede de la misma manera. “Toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Ga 5, 14), “el que ama al prójimo ha cumplido la ley” (Rm 13, 8). Y la teología de Juan lo declara el mandamiento nuevo

14. *Ibid.*, 329.

(1Jn 2, 8; 4, 11; Jn 13, 34; 15, 12.17).

Estas constataciones no dejan de ser sorprendentes, y por eso, Braun afirma que la yuxtaposición de amor a Dios y al prójimo es sólo “una *yuxtaposición* aparente”¹⁵, pues Marcos estaría hablando del amor al prójimo. Pero, ¿cómo hacer concordar todo esto con la experiencia de Jesús, antes analizada, que vive de Dios y para Dios, que confía en Dios como la suma bondad y se goza en ello? Indudablemente, la respuesta no puede consistir en ignorar a Dios, sino en cambiar la noción de Dios, de tal manera que en el amor al prójimo se esté honrando y amándole a él, se esté respondiendo realmente a Dios.

Lo que Jesús parece presuponer en lo que dice y hace es lo que después explicitará la Primera carta de Juan, cuya argumentación es realmente sorprendente. Dios es amor, dice. Eso lo sabemos porque Dios nos ha amado primero, y ese amor se ha mostrado en la entrega del Hijo. Y de ahí, en lugar de concluir que debemos amar a Dios, saca la sorprendente conclusión: “si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros” (1Jn 4, 11). Y lo mismo dice en otro lenguaje al hablar de ser *en* Dios y de permanecer en Dios; ello sólo puede acaecer *en* el amor a los hermanos (1Jn 4, 16). De nuevo, simplemente así es Dios.

En lenguaje sistemático, pudiéramos decir que Jesús exige realmente a los seres humanos que respondan con total y absoluta seriedad a Dios, “amar a Dios con todas sus fuerzas”, como dice el Deuteronomio. Pero, a la vez, afirma que ese responder a Dios es un corresponder a la realidad de Dios, hacer con otros lo que Dios hace con ellos y con nosotros. Dios nos creó creadores, en palabras de Bergson. El amor de Dios nos hace amorosos para los otros, en la lógica del NT. Eso es lo último que hay que ser y hacer, porque así es Dios y así hace Dios. Dios es ex-céntrico, quiere el bien, la vida y la fraternidad de los hombres. Eso es lo que quiere y no quiere nada más que eso. Y cuando eso se realiza, él está en los hombres y los hombres en él.

En esto consiste la fundamental “ilustración” de Dios que lleva

15. *Op. cit.*, 163.

a cabo Jesús en sus controversias. Se formulen éstas como controversias sociales o religiosas, lo que está en el fondo de ellas es la correcta relación con Dios —y en ello, Dios es controvertible—, que consiste en la correcta relación con el prójimo. Y esta ilustración no la hace Jesús por razones puramente teóricas, sino por sus consecuencias prácticas: según se acepte a un determinado Dios, así se comportan los seres humanos, y así configuran la sociedad en forma de reino o de antirreino.

3. Los desenmascaramientos de Jesús: Dios es manipulable

Jesús constata que los hombres no sólo tienen visiones de Dios distintas, y aun contrarias, de ahí la necesidad de “ilustración” sobre el verdadero Dios, sino que, además, usan esa visión para defender sus propios intereses y de ahí la necesidad de “desenmascarar” las falsas visiones de Dios. Más en concreto, Jesús constata que los hombres oprimen unos a otros y que eso lo justifican en nombre de Dios; que la tragedia de los seres humanos no consiste sólo en un error puramente noético acerca de Dios, culpable o inculpable, sino en que son capaces de producir falsas imágenes de Dios, que son opresoras, y en hacerlas pasar por el verdadero Dios. Que los seres humanos seamos capaces de hacer el mal, es ya cosa trágica, pero ¿cómo es posible que cometamos aberraciones *en nombre de Dios*? La Escritura es bien consciente de ello y de sus consecuencias, hasta llegar a repetir que “por causa de ustedes el nombre de Dios (y de Cristo) es blasfemado entre las naciones” (Rm 2, 24; 2P 2, 2; St 2, 7; Ez 36, 20-22).

3.1. La ignorancia y la mentira

La razón de esta posibilidad está en la condición humana que siempre tiende a encubrir —*cover up*, como lo han popularizado los escándalos de Watergate e Irangate— el mal que cometemos y siempre tiende, además, a justificarlo. Escándalo y encubrimiento son, pues, correlativos. Y para el hombre religioso, la máxima oportunidad de hacer ambas cosas es invocar el nombre de Dios. Que el pecado tienda a ocultarse, es comprensible, y en ello, consiste parte de su malicia intrínseca. Que, además, tienda a hacerse