



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 7

CTX 113 CRISTOLOGÍA

Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. “La ejecución de Jesús y sus interpretaciones retóricas”. En *Cristología Feminista Crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, 155-172. 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.

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 Principesco 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 desenajamos 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 profesionales 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 Seminar 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 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 fruhchristlichen 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, 1983.

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 Realenzyklopadie* 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 u/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 Motivs*, 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 él 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 apocalipticismo. 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