



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 11

CTX 126 TEOLOGÍAS Y HERMENÉUTICAS CONTEXTUALES

Balasundaram, Franklyn J. “La teología de Ahn Byung-Mu”. En *Teología cristiana asiática contemporánea*, 91-120. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999.

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.

La teología de Ahn Byung-Mu¹

Ahn Byung-Mu es un estudioso coreano del Nuevo Testamento. En sus reflexiones no ofrece un sistema de pensamiento teológico sistemático; más bien trata de ver y oír las

¹ Ahn nació el 23 de junio, hijo de un doctor confucionista, en Pyungnam (en la actualidad Corea del Norte). Después de sus estudios en Mandschurei, inició su educación universitaria en la Universidad de Taisho, en Tokio, y comenzó a estudiar filosofía. Pero debido a la Segunda Guerra Mundial tuvo que interrumpir sus estudios. Después de la guerra, vivió en Seúl y enseñó inglés. Desde 1946 hasta 1950 estudió sociología en la Universidad Nacional de Seúl. En Seúl, junto a otros, fundó el Seminario Chungeng, que desde sus comienzos dio gran importancia a la formación de seglares. En 1950 se convirtió en profesor adjunto en dicho seminario y llegó a ser catedrático en 1953.

Durante la guerra de Corea, Ahn publicó un artículo titulado «Voz en el Desierto». Al publicar este artículo, él mismo estaba como Juan el Bautista: fuera de la Iglesia oficial. Como seglar, predicó en iglesias de diferentes confesiones. Durante sus estudios de sociología fue presidente de la Federación de Estudiantes Cristianos de Corea, y fundó una Hermandad Cristiana siguiendo el modelo de la primera Iglesia con la intención de crear estructuras comunitarias, en vez de posibilitar que pastores e Iglesias se fortalecieran. Esta experiencia produjo tensiones. A pesar de ello, Ahn sigue siendo seglar todavía hoy.

Profundamente influenciado por Kierkegaard, a Ahn le resultó interesante la interpretación existencialista de la teología de Rudolf Bultmann. Este interés le condujo a un estudio posterior sobre el Jesús histórico en Heidelberg bajo la dirección de Günther Bornkamm; con ello obtuvo el doctorado en teología. Su tesis versó sobre el tema: «La comprensión del amor en Kung-tsé (Confucio) y en Jesús» (Heidelberg 1965). De vuelta en

enseñanzas de Jesús de Nazaret en la lucha de la Iglesia coreana, aun cuando eso signifique situarse en los márgenes de la sociedad y sufrir.

Las reflexiones teológicas de Ahn tienen tres objetivos. En primer lugar, la restauración de la democracia en Corea del Sur y la reunificación de Corea del Sur con Corea del Norte. Ahn entiende el término «minjung» no en un sentido étnico, sino más bien en el de los políticamente oprimidos, los económicamente pobres y socialmente marginales. Como otros teólogos *minjung*, cree que el *minjung* es el elegido de Dios

Corea, Ahn llegó a ser catedrático en el Seminario Teológico de Chungeng, en Seúl. Fue rector de este seminario hasta 1971. Después de eso se convirtió en profesor del Seminario Teológico de Hanshin, de la Iglesia Presbiteriana. Su deseo de fundar una comunidad cristiana se cumplió en 1980 con la fundación en Mokpo de la Hermandad ecuménica femenina «Dia-konía». A partir de 1969, Ahn publicó una revista llamada *Estar allí (Dasein)*. Esta revista dejó de salir en 1981 debido a las «medidas de limpieza» adoptadas por el régimen coreano. Entre sus obras exegéticas en coreano se encuentran *Historia y testimonio* (Seúl 1967), *Existencia bíblica* (Seúl 1973) e *Historia e interpretación* (Seúl 1976). Con ayuda de la misión alemana para el este de Asia, Ahn fundó en 1970 el Instituto de Estudios Teológicos Coreano, del que continúa siendo director hasta ahora. El objetivo de este Instituto, aparte de traducir al coreano importantes obras extranjeras de exégesis y teología sistemática, es la creación de una teología indígena coreana en el contexto de la contemporánea lucha ideológica, económica y política en Corea del Sur. En su Instituto de estudios, Ahn publicó una revista científica de teología llamada *Theological Thinking*. Se dice que en esta revista nació la teología *minjung*. Desde 1985 dejó de salir debido a la censura. Las reflexiones teológicas de Ahn contienen aspectos políticos. Cuando en 1971 la Constitución Coreana fue vulnerada por el presidente Park, escribió un artículo titulado «Destruye este Templo». Cuando Park fue reelegido mediante un proceso electoral manipulado, Ahn escribió otro artículo titulado «Bienaventurados vosotros, los pobres».

En 1973, Ahn firmó la Declaración teológica de los cristianos coreanos contra la injusticia y la opresión política, y exigió justicia, libertad de conciencia y la introducción de la democracia. En junio de 1975, junto con otros profesores y teólogos, fue echado de su trabajo debido a la presión del gobierno. Esta situación lo llevó, a él y a otros, a confesar su fe como la de la Iglesia Confesante en Alemania. Así, fundó la «Iglesia Galilea» con otros que fueron expulsados de su Iglesia. En 1976 fue detenido y condenado a una larga pena de cárcel. Su experiencia en la prisión profundizó sus intuiciones y le hizo seguir el camino de la cruz.

que se traslada al nuevo mundo. Un comunismo antidemocrático, como el de Corea del Norte o el del antiguo bloque del Este, es inaceptable para él. Su segundo objetivo es la superación de las fronteras entre cristianos y no cristianos. Cuando ambos sufren, ¿dónde está la frontera? Además, para él, «si Jesús fue crucificado sólo para los cristianos, no es un mesías para el mundo». En tercer lugar, la realización del Reino de Dios en la historia; eso significa para él librarse de la competencia productiva y poner en práctica un nuevo estilo de vida. A Ahn, junto con Suh Nam-dong, se le puede considerar fundador del movimiento de teología *minjung*². El proceso de industrialización que ensancha la brecha entre ricos y pobres; las tensiones entre diferentes religiones dentro de las naciones y entre bandos dentro de la Iglesia; la negación de los derechos humanos y de las convenciones democráticas; y la tortura incesante de gente, los encarcelamientos sin juicio, los asesinatos de los regímenes dictatoriales: todas esas cosas son las que pesan grandemente en sus reflexiones³.

² Cf. Andreas Hoffmann-Richter, «Biographische Hinweise und Erläuterungen zu den Texten», Ahn Byung-Mu (ed.), *Draussen vor dem Tor: Kirche und Minjung in Korea-Theologische Beiträge und Reflexionen*, Theologie der Okumene, vol. 20, Vandenhoech und Ruprecht, Gotinga 1986, pp. 151-155. Véase también: «Information», Korea Theological Study Institute, 740-741, Yong-Dong Dongdaemo Ku, Seúl (República de Corea), pp. 1-6. KTSI recibe ayuda del EMW (Hamburgo) y del BMW (Berlín). Cf. Ahn, «Information» Brief nº 15, Corea, fechada en marzo de 1982, pp. 1-6. Es en este Instituto donde mantuvieron consultas teólogos *minjung* y miembros de la Asociación Coreana de Mujeres Teólogas (KAWT). Así, la teología feminista y la teología *minjung* de Corea se han acercado entre sí, influyéndose mutuamente. Cf. *In God's Image*, diciembre de 1984, p. 23; Ahn, «Herausforderung an die europäische Theologie», un *Referat* presentado (no personalmente) en la conferencia de Pastores de Baden, mimeografiado, pp. 1-9/p. 1, fechado en septiembre de 1986 (recibido de Theologiereferent, EMW, Hamburgo y traducido por Park Jong-Wha y Wolfgang Kroger). Véase también *Draussen vor dem Tor*, pp. 155-156 y pp. 26-39.

³ «Leidendes und bekennendes Christsein», *o. c.*, pp. 26ss. Véase también, «Herausforderung an die europäische Theologie», *o. c.*, pp. 6-7; Ahn, «Nation, Volk, Minjung und Kirche», *Draussen vor...*, pp. 79-84; «Jesus und die Menschenrechte», *Ibid.*, pp. 66-71.

Crítica a la teología europea

Para Ahn, la teología europea, en particular la alemana, es una teología que da satisfacción al intelecto. Está muy apartada de la realidad de la vida. Es especulativa y no guarda relación con la praxis⁴. Además, es una «teología del kerygma», porque está hecha sin el «acontecimiento Jesús». La tradición teológica europea está enraizada en la teología de la Edad Media. Ésta pasó por alto el evangelio y, por tanto, el acontecimiento Jesús. La Reforma liberó la Biblia de las manos de la jerarquía. Pero en realidad esto no sirvió de nada, porque Lutero hizo de la predicación apostólica el criterio de la interpretación bíblica. Así, la predicación ocupó el lugar del Papa. La predicación, a su vez, buscaba el significado de la cruz. La concentración en la «cruz», y en la «fe» como condición, se convirtió en clave para la interpretación de la Biblia. De esta forma, el evangelio fue pasado por alto, lo mismo que el acontecimiento Jesús y la imitación de Cristo.

Después vino la época del método histórico-crítico. Fue un período revolucionario para la hermenéutica bíblica. Este método destacó el conocimiento bíblico y arrojó luz sobre muchas cosas. El método histórico-crítico explicó la transmisión de la historia de las tradiciones bíblicas; pero, al mismo tiempo, destruyó la unidad de los textos bíblicos. Con ese método, la «realidad Jesús» casi quedó destruida y eliminada. El kerygma reemplazó a Jesús. Por tanto, la eliminación del Jesús histórico se mantiene inalterada desde la Edad Media hasta la fecha⁵. El Jesús histórico se convirtió en el Jesús del kerygma. Bultmann y otros opinan que entre Jesús y Cristo sólo existió una continuidad externa, no una continuidad real. De ahí que hayan abandonado la cuestión del Jesús histórico. La interpretación «Cristo contra Jesús» es sólo un juicio ligado a una tradición. El acontecimiento Jesús existió antes que el

⁴ «Herausforderung an die», *o. c.*, p. 1. Los textos en alemán son traducidos libremente por el autor. Para ser exacto, los textos necesarios se citan en alemán tal como se encuentran en el texto.

⁵ *Ibid.*, p. 2.

kerygma⁶. Ahn cuestiona no sólo a su maestro –Bornkamm–, sino también al maestro de su maestro –Bultmann–.

En segundo lugar, la teología europea occidental es una teología del «logos». Es una teología de la palabra de Dios. Esto explica la orientación estrictamente kerygmática de la hermenéutica. La predicación asume preeminencia y el conocimiento comprensivo se expresa como predicación. Los católicos creen que en el sacramento se logra una experiencia de Dios. Los protestantes, por otro lado, hacen hincapié en que sólo en la predicación y en la escucha de la palabra se puede experimentar tal presencia de Dios⁷. La teología de la palabra ve, pues, a Jesús como proclamador, sólo toma en serio el contenido de su proclamación y ve a Jesús únicamente como el Cristo del kerygma. Para la teología occidental, la fe en el kerygma es un deber que Jesús proclamó, no es Jesús mismo. Si esto es así, está íntimamente relacionada con la creencia budista. Buda, en su lecho de muerte, pidió a sus discípulos que no creyeran en él, sino en lo que él proclamó como verdad.

En la teología occidental, se considera importante el evangelio de Juan en comparación con los demás evangelios. Bultmann elaboró su teología debido principalmente a las diferencias del evangelio de Juan. En el prólogo de este evangelio se habla del «logos». Comienza: «En el principio era el logos». Lutero traduce este «logos» por «palabra». La teología de la palabra se apoya sobre la base de este versículo. Pero para Ahn, Jn 1,13 es muy importante: «La palabra se hizo carne y habitó entre nosotros»⁸. Bultmann piensa que este versículo es el meollo del evangelio de Juan. Que ese «logos» se hiciera carne

⁶ *Ibid.*, p. 3. Ahn dice: «Nichts stellt an uns höhere Anforderungen als das Jesus Ereignis. Vor dem Kerygma gab es/das Ereignis Jesu... warum gab man so schnell auf, das wirkliche Leben Jesu in der Geschichte konkret aufzuspüren, und warum sollte man sich stolz darauf beschränken, seine-geistlich-kerygmatisch zu interpretieren?».

⁷ *Ibid.*, p. 3. Cf. «Wenn ich richtig verstanden habe, ist der gegenwärtige Charakter der deutschen Kirche nicht von ungefähr».

⁸ *Ibid.*, cf. «In unseren Augen ist Joh. 1,13 speziell wichtig: "Logos wurde sarx und wohnte unter uns"» (Jn 1,14 se cita erróneamente como Jn 1,13 en el texto original).

es un acontecimiento, y en cada acontecimiento se hace histórico ese logos. Bultmann aparta dicho acontecimiento del campo de nuestra experiencia y muestra que el conocimiento (*gnosis*), sobre todo, está relacionado con la encarnación. Pero se contradice a sí mismo. Lo que se hizo carne existe realmente y es histórico⁹. Eso le permite ser reconocido históricamente. Pero Bultmann lo privó de condición histórica y lo opuso a la fe. El acontecimiento Jesús ocurrió en la historia, y, por tanto, «el acontecimiento» se «hace carne».

«Si es un acontecimiento de Dios, debe ocurrir en la historia, para que podamos reconocerlo»¹⁰.

Kim Chi Ha, poeta coreano que influyó mucho en Suh Nam-dong, dice: «El pan es cielo». Esto se relaciona muy íntimamente con el evangelio de Juan, donde el logos se hizo carne. De forma irónica y contraria a esa postura, la teología occidental se basa en el logos y se aferra a la superestructura de la revelación —que está sólo en el cielo—. Pero, para Ahn, el acontecimiento de la encarnación es fundamental. «En el principio no era la palabra, sino el acontecimiento»¹¹. Este acontecimiento Jesús ocurrió, por tanto, no de una vez para siempre hace dos mil años; se hizo nuestro pan para siempre. Jesús, la palabra hecha carne, existe en lo más bajo. Fue un trabajador inculto y pobre. Por tanto, fue débil. Se enfrentó a los poderes de Jerusalén —a los ricos y mandatarios—, y por eso los poderosos le dieron muerte. Éste es un acontecimiento de auto-trascendencia de la carne. Dicho acontecimiento también se produce ahora en los acontecimientos *minjung*, y se repite¹².

En tercer lugar, la teología occidental no guarda relación con la praxis vital. El *Sitz im Leben* de esa teología no es la sociedad, ni la Iglesia, sino que se circunscribe sólo a los círcu-

⁹ *Ibid.*, p. 4. Cf. «Was Fleisch geworden ist, existiert wirklich und historisch».

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, cf. «Am Anfang war nicht das Wort, sondern das Ereignis».

¹² *Ibid.*, cf. «Dies führt uns zu der Überzeugung, daß das Christus Ereignis in den sich Selbst-transzendierenden Lebensereignissen immer wieder geschieht».

los académicos. A través de ella, no hay manera de tener experiencia del movimiento por la paz ni de la situación económico-política de Alemania, por ejemplo. En otras palabras, la teología alemana se encuentra prisionera de su propia actividad teológica y vive con autosuficiencia.

«Nosotros interpretamos la Biblia en el contexto de la vida, y esa interpretación relacionada con la vida nos abre el camino hacia la Biblia»¹³.

Las cuestiones que planteamos no son simplemente especulativas o ascéticas, ni pretenden defender los intereses de la Iglesia. Las cuestiones que brotan del contexto de la vida son nuestra realidad histórica. En esa realidad es donde se sale al encuentro de los *minjung* en su vida de sufrimiento y donde se reflexiona sobre el acontecimiento Jesús.

«En el sufrimiento de los *minjung* experimentamos el sufrimiento de Jesús. Dicho de otro modo: en la presencia sufriente de los *minjung* se puede percibir el sufrimiento de Jesús. Sólo en este sentido es el acontecimiento Jesús mucho más significativo que el kerygma»¹⁴.

La teología europea es un monólogo orientado al otro mundo. Ha habido excepciones, naturalmente. Durante la Guerra Mundial, y después de ella, la teología dialéctica de Karl Barth sostenía la Biblia en una mano y el periódico en la otra. Pero en Barth, el periódico algunas veces desaparecía, y el conocimiento bíblico se hacía dogmático. En su teología, la Iglesia seguía siendo el centro. Tal Iglesia es un concepto teológico más que una asamblea. Cuando la teología y la Iglesia no contestan a las preguntas de la realidad, permanecen cautivas de un monólogo orientado al otro mundo.

En cuarto lugar, la teología occidental tiene tendencias dicotómicas innatas. El dualismo del pensamiento analítico en la teología occidental es inaceptable para Ahn. La separación dualista de la Iglesia y la sociedad, el cuerpo y el alma, la his-

¹³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴ *Ibid.*, cf. «Im Leiden des Minjung erfahren wir die Leiden Jesu. Umgekehrt: die leidende Gegenwart des Minjung wird im Leiden Jesu sichtbar. In diesem Sinne ist das Jesus-Ereignis viel wichtiger als das Kerygma».

toría humana y la historia de la salvación, es expresión del pensamiento griego y resulta extraña a la mentalidad hebrea bíblica. Este dualismo habla de los intereses a los que intenta servir, esto es, de los intereses de las hegemonías. Por ejemplo, esto se expresa claramente en la doctrina de los dos reinos. El sujeto y el objeto, la Iglesia y el Estado, quedan separados. La enseñanza del luteranismo sobre los dos reinos en realidad trata de evitar la corrupción de la Iglesia (de los poderosos) y juzga a la Iglesia por su codicia mundana. Pero, al mismo tiempo, dicha enseñanza pone de manifiesto el arreglo político que Lutero alcanzó con los nobles, pues éstos apoyaron la Reforma. La doctrina de los dos reinos es prácticamente imposible e inaceptable, particularmente en los países del Tercer Mundo, donde hay dictadores totalitarios. Los dictadores también separan el alma del cuerpo, y el Estado de la Iglesia. Sin embargo, la Biblia rechaza el dualismo. La enseñanza de Jesús, «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», es exegéticamente intolerable. A menudo, la teología occidental, especialmente la alemana, hace hincapié en Rom 13 para expresar su comprensión de la pertenencia al Estado. «Pero nosotros hacemos hincapié en que todas las autoridades están sometidas a Dios»¹⁵.

Ninguna autoridad humana, individual o colectiva, debe ser privatizada ni mal utilizada. Cuando esto ocurre, se ofende a la autoridad de Dios. Las estructuras gobiernan a los hombres, y así se cometen las vulneraciones de los derechos humanos. A ese mal estructural lo denominamos Satanás; de él habló Jesús. Nuestra lucha, por tanto, situada en el horizonte escatológico, es una lucha por el Reino junto a Jesús¹⁶.

A este respecto, el esquema sujeto-objeto de la tradición occidental también merece atención. El «yo» se sitúa siempre

¹⁵ *Ibid.*, pp. 6-7/p. 7. Aquí Ahn hace referencia al hecho de que la República Federal de Alemania acepta el emplazamiento de armas atómicas en su territorio, y por tanto crea nuevos miedos en el conjunto de Europa. «Ihre Regierung ist auch keine Ausnahme, wenn es darum geht, in Kooperation mit den Multis die Dritte Welt-Massenvernichtungsmittel zu verkaufen. So wird der Weltfrieden zerstört».

¹⁶ *Ibid.*, p. 7.

como sujeto opuesto a los objetos. En mi calidad de sujeto, puedo tomar el objeto, anularlo, aceptarlo y analizarlo. Las concepciones yo-ello o yo-tú resultan extrañas a las tradiciones asiáticas. Por ejemplo, en Alemania dicen «Yo te amo»; el sujeto y el objeto se separan. En Corea, en cambio, decimos: «Amando». De la misma manera, Dios y Cristo no se entienden como individuos, sino que se deben entender colectivamente. En el acontecimiento Jesús, Dios y hombre se encuentran. Dicho acontecimiento sólo se hace claramente comprensible en el encuentro de Jesús y el *minjung*¹⁷.

El Dios sufriente de la Biblia

Para Ahn, Dios es creador y señor de la historia. Creer eso es creer en su condición todopoderosa. La omnipotencia de Dios no se debe medir en función de sus prodigios exteriores; por ejemplo, Dios dividió el mar Rojo, hizo detenerse al sol, etc. Tales formas mecánicas de concebir la omnipotencia de Dios son triunfalistas. Dios no puede ser pensado sin poder. La fe en el Dios de la Biblia se basa en su poder como juez. No confesamos a un Dios sin poder –*deus ex machina*–. De otro modo, ¿cómo cabría contestar a la pregunta «¿dónde está Dios?», planteada por alguien en una situación de extrema necesidad, particularmente cuando Dios parece legitimar el mal y la injusticia?¹⁸

El Dios del Antiguo Testamento es antropomórfico: reprende y ama. A los asiáticos orientales, esta imagen de Dios les parece insostenible cuando se compara con sus tradiciones religiosas y filosóficas. Es inimaginable que Dios se deje mover por el sufrimiento y la alegría, la victoria y la derrota, la confianza y la traición. Por eso el ser trascendente no tiene ni len-

¹⁷ *Ibid.*, pp. 8-9. Ahn destaca lo mismo en su respuesta a algunas preguntas realizadas por Evangelisches Missionswerk (EMW, Hamburgo). Cf. Ahn, «Antwort zur Anfrage der theologischen Kommission des EMW zur minjung-Theologie», fechada en junio de 1986, pp. 1-14/pp. 1-3 (documento confidencial recibido de los Theologiereferen), p. 3. «Der Dualismus ist künstlich. Wir sehen vor allem die Einheitlichkeit, nicht die Differenz».

¹⁸ *Ibid.*

guaje ni nombres. Es un ser misterioso. Yahveh es un Dios inferior, si se compara con Tao. Pero el Dios del Antiguo Testamento ¡sale de su trascendencia para estar en medio de la vida humana! Eso es algo concreto.

En el Antiguo Testamento, Dios sale al encuentro del hombre en su sufrimiento. Así, odia el pecado de los hombres, acepta la guerra de los hombres y se sitúa del lado del justo. Haciendo esto, es parcial. Es como una madre en su relación con su hijo. Para el Dios del Antiguo Testamento, la trascendencia es distante. Sin embargo, la idea de que él como creador eligió a Israel después del éxodo habla en contra de concebir a Dios como un principio general. No obstante, expresa el hecho de que Dios está en la situación concreta del hombre. Más aún: hace que la distancia entre él y el hombre desaparezca. No es un Dios de individuos: Abraham, Isaac y Jacob. ¿Acaso Dios es Dios de un individuo? No, es el Dios de Israel, que primero amó a Abraham, a Isaac y a Jacob. Esta forma de concebir a Dios en la Biblia contradice la noción de Dios como principio abstracto. La situación de sufrimiento y la expectativa de ayuda procedente de Dios contribuyeron a concebir a Dios como todopoderoso. Dios, en cuanto concepción de Israel orientada al poder, produjo consecuencias necesarias. Impidió a Israel cultivar otras dimensiones de la realidad. Es esa concepción la que condujo a Elías al desierto. Esperaba la manifestación de Dios. Dios no se reveló en el poder exterior de la tormenta, el terremoto ni el fuego. Pero estuvo cerca de Elías en sus dudas y temores. Dios, por tanto, está en medio de la necesidad y el sufrimiento¹⁹.

Los transmisores del acontecimiento Jesús

Ahn discrepa de la crítica de las formas. Ésta concluye que la portadora de las tradiciones sinópticas fue la comunidad cristiana. Ahn suscita dudas acerca de esta conclusión, y llega a la conclusión de que el verdadero portador de las tradiciones

¹⁹ *Ibid.*, pp. 14-16.

históricas relativas al acontecimiento Jesús no fue la Iglesia institucionalizada, sino otro grupo. Según él, la Iglesia institucionalizada como grupo, en su precaria situación sociopolítica, no testimonió abiertamente el acontecimiento Jesús.

Ahn acepta la tesis de G. Theissen, un crítico de las formas, y afirma que hubo un transmisor específico de los dichos radicales de Jesús: los «carismáticos itinerantes»; con ello corrige la suposición anterior de que la comunidad cristiana como un todo fue la portadora de las tradiciones de Jesús. No obstante, según Ahn, el mismo Theissen pasa por alto otro problema, el de la relación entre los carismáticos itinerantes y la Iglesia. ¿Permanecieron los carismáticos itinerantes dentro o fuera de la Iglesia? ¿Cuál fue su posición en la Iglesia? Sin plantear estas preguntas, Theissen concluye que algunos apóstoles, entre ellos Pedro, pertenecieron al grupo de los carismáticos peregrinos. Ahn no acepta esta tesis cómoda. Dice:

«...contra Theissen, debemos reconocer el hecho de que Pedro y los demás apóstoles ocupaban puestos importantes en la Iglesia... Por lo que sabemos, la mayoría de los miembros de la primera Iglesia no estaban dispuestos a abandonar sus familias, posesiones y lugares de origen».

Así, fueron los carismáticos itinerantes, sostiene Ahn, quienes transmitieron los dichos radicales de Jesús²⁰.

Críticos de las formas como Bultmann y C. H. Dodd afirman que al principio existía el kerygma. Se presupone que los «evangelios sinópticos son el kerygma ampliado, y que indagar más allá del kerygma es inútil»²¹. Con este presupuesto, la crí-

²⁰ Ahn, «The Transmitters of the Jesus-Event», *CCA-CTC Bulletin*, vol. 5, nº 3 - vol. 6, nº 1 (diciembre de 1984 - abril de 1985), pp. 26-39/pp. 26-27/p. 27 (el mismo trabajo en: Ahn, *Draussen vor dem Tor*, o. c., pp. 99-119; Ahn, «The body of Jesus-Event Tradition», *East Asia Journal of Theology*, vol. 3, nº 2 [octubre de 1985], pp. 293-309). Cf. G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübinga 1983, pp. 79-105.

²¹ *Ibid.*, p. 27. Cf. Bultmann, «Die Erforschung der synoptischen Evangelien», *Glauben und Verstehen IV*, Tübinga 1965, p. 38; *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1961, p. 7; C. H. Dodd. *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres 1956, p. 36.

tica de las formas ha eliminado la búsqueda del Jesús histórico desde su mismo comienzo. Ahn critica el planteamiento de la crítica de las formas porque su intención es sencillamente «unificar los contenidos del mensaje del Nuevo Testamento y hacer caso omiso de la variedad de sus transmisores»²². Ahn lo sostiene diciendo:

«Al principio era el acontecimiento, no el kerygma. Ese acontecimiento es, naturalmente, el acontecimiento Jesús. El kerygma se concentra en el Kerygma, que contenía el sufrimiento y la resurrección real de Jesús»²³.

Por eso Ahn anhela avanzar en su metodología partiendo del acontecimiento mismo. Su conclusión se basa en el hecho del Nuevo Testamento. Después de todo, el Nuevo Testamento no consiste sólo en el kerygma, sino también en los relatos acerca del acontecimiento Jesús. ¿Cómo distinguir entre estos relatos y el kerygma? Ahn quiere probar su tesis comparando la tradición kerygmática con la tradición narrativa del acontecimiento Jesús. Empieza su análisis con la fórmula kerygmática más antigua de la Iglesia primitiva: 1 Cor 15,3-8.

1 Cor 15,3-8 es el kerygma de la muerte y resurrección de Jesucristo. Analizando esta fórmula kerygmática, Ahn llega a las siguientes conclusiones. En primer lugar, «la muerte de Jesús fue un hecho histórico». Pero esta fórmula quita historicidad al acontecimiento Jesús. Aparta la preocupación por cuándo, dónde, por qué y por quién fue causada su muerte. Expresiones generalizadas como «según las Escrituras» y «por nuestros pecados» no tienen ese efecto. Ahn opina que de hecho describen el acontecimiento histórico real. En segundo lugar, ese kerygma intenta establecer la autoridad de la Iglesia, en vez de desvelar los hechos históricos reales. Por ejemplo, en este texto se dice que Cefas, esto es, Pedro, es el primer testigo ocular; y Santiago, el hermano de Jesús, se añade a la lista de los testigos oculares de la resurrección. El hecho es que en ningún sitio se cuenta que Jesús resucitado se apareciera primero

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

a Cefas²⁴. Además, no hay ningún otro pasaje bíblico que cuente cuándo y cómo se le apareció Cristo resucitado, ni cuándo llegó a ser cristiano. Por el contrario, la tradición acerca del comportamiento infiel de los hermanos de Jesús se transmite en el evangelio. Y «los doce» se mencionan en este texto no como cifra aritmética, sino como símbolo en favor de la autoridad de la Iglesia²⁵. En tercer lugar, el kerygma es una afirmación oficial que no tiene en cuenta la situación histórica de los cristianos *minjung*, ni su punto de vista. «Jesús fue ejecutado por el Imperio romano con la ayuda de las autoridades judías como un rebelde político». Y tampoco habla de la resurrección como acreditación del Jesús crucificado, ni como juicio sobre los poderes que crucificaron a Jesús. Lo que ocurrió fue que los jefes de la comunidad cristiana formularon el kerygma «de manera que se evitara el conflicto con esos poderes y se preservara a la Iglesia institucionalizada»²⁶.

El segundo pasaje kerygmático es Flp 2,6-11. Es un cántico y tiene forma poética. Este poema muestra una separación tranquila respecto al acontecimiento Jesús histórico. Aunque se menciona al Cristo encarnado, la historicidad del acontecimiento Jesús no está, sin embargo, clara en el texto. La encarnación aparece en él como un mero punto de transición entre la preexistencia y la exaltación de Cristo, y no describe en términos concretos la vida encarnada de Jesús, ni la escena de la pasión. De todas formas, la frase «muerte de cruz» pone por sí misma de manifiesto la índole espantosa de la muerte de Jesús. Sin afirmar por qué fue ejecutado Jesús, ni por quién, este kerygma sólo indica la absoluta obediencia de Jesús a Dios. Es como otra frase «según las Escrituras» de 1 Cor 15,3²⁷.

En tercer lugar, los pasajes que contienen el kerygma en Hechos de los Apóstoles son: 2,22ss; 3,13ss; 10,37ss;

²⁴ *Ibid.*, p. 28. En opinión de Ahn, Lc 24,34, que considera a Pedro testigo ocular de la resurrección, debe de pertenecer al trabajo de un redactor posterior.

²⁵ Cf. Mt 28,10ss.

²⁶ Ahn, «The transmitters of the Jesus-Event», *o. c.*, p. 28.

²⁷ *Ibid.*, p. 29. Ahn pone también los himnos de 1 Tim 3,16 y Heb 12,2 dentro de esta categoría.

13,23ss.²⁸ Ante todo, no hay duda alguna de que en dichos pasajes se hacen referencias a la vida de Jesús; por ejemplo: «Jesús realizó obras poderosas, prodigios y signos» (2,22), «Jesús recorrió toda Galilea haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo» (10,37ss); 13,23ss da una descripción concreta de la vida de Jesús. En segundo lugar, el kerygma de Hechos afirma claramente quién fue el responsable de la crucifixión de Jesús. Se defiende a Pilato, y la responsabilidad de la muerte de Jesús se traspa a los jefes judíos: «los judíos crucificaron a Jesús» (2,24; 3,14; 4,10; 10,29). «Pilato trató de soltar a Jesús, pero los judíos rehusaron» (3,13). En tercer lugar, el kerygma en Hechos sustituye el título cristológico «Hijo de David» por el título «Hijo de Dios». Estas referencias a la vida histórica de Jesús en el kerygma de Hechos, opina Ahn, no se deben a la situación escatológica de aquel tiempo. Lucas las añade al kerygma porque él sabía de la vida histórica de Jesús a través del evangelio de Marcos y de otras fuentes. En cualquier caso, hay poca o ninguna inquietud por los verdaderos hechos históricos del acontecimiento Jesús. Pablo suele hablar a menudo de la cruz de Cristo y de su muerte. Pero lo hace de manera abstracta. Sólo en una ocasión mencionó al Jesús histórico (Gál 4,4). Declara que ya no conoce a Cristo según la carne (2 Cor 5,16). «Esto se debe entender como el dinamismo fundamental del kerygma»²⁹. Bien, pero ¿cuáles fueron, entonces, los hechos? ¿Cómo hemos de entender, entonces, el kerygma en Hechos? Ahn contesta resumiendo sus conclusiones.

El acontecimiento histórico de Jesús se transformó en el kerygma, principalmente interesado en el significado y no en la descripción del acontecimiento Jesús. Las razones de ello, según Ahn, son las siguientes. 1) Los jefes de la comunidad cristiana querían evitar el conflicto con el Imperio romano. Así, convirtieron en abstractos los hechos reales de la muerte de Jesús. 2) Los jefes de la comunidad cristiana querían evitar ser identificados con los celotas, que emprendieron una resis-

²⁸ Dodd añade además 4,10ss.

²⁹ «The transmitters of...», pp. 29-30/p. 30.

tencia armada contra el Imperio romano. 3) También es posible que los dirigentes quisieran mitigar la hostilidad de los *minjung* hacia los ejecutores de Jesús, y que por eso dieran a la muerte de Jesús una interpretación religiosa. El kerygma no considera a nadie responsable de la muerte de Jesús, y hace hincapié en la voluntad de Dios: el judaísmo era reconocido oficialmente por los romanos como religión lícita; no así el cristianismo. Quizás los dirigentes de la comunidad cristiana querían que ésta fuera reconocida como parte del judaísmo, y por eso interpretaran el acontecimiento Jesús dentro del marco de la religión judía³⁰.

El kerygma no dice mucho acerca del acontecimiento Jesús. Para descubrir a los autores del acontecimiento Jesús, hay que buscar indicios en algún otro lugar de la Biblia. En este punto, Ahn centra su atención en los evangelios, particularmente en el de Marcos. La tradición del acontecimiento Jesús adopta en el evangelio forma de relato. Por tanto, antes de entrar en los contextos de los relatos del acontecimiento Jesús, es necesario entender el lenguaje de la forma narrativa como tal. ¿Cómo entender el lenguaje de los relatos? Para explicarlo, Ahn utiliza tanto el método sociológico como su experiencia coreana.

«Jesús fue una víctima de la violencia política». De ahí que el relato sobre Jesús tuviera que ser transmitido de forma secreta por quienes lo conocieron íntimamente. Sociológicamente, este tipo de tradición se denomina rumor. Y el rumor, según Ahn, tiene las siguientes características³¹: 1) El rumor se origina en una situación de opresión y conflictividad sociopolítica. Es una forma de resistencia por parte de los perseguidos. 2) Un rumor tiene sus orígenes en el esfuerzo de un grupo por revelar la auténtica verdad. Aunque no es objetivo, el rumor contiene un núcleo histórico fidedigno; el rumor originado por las víctimas ciertamente contiene alguna verdad. 3) Por lo general, un rumor no se pone en circulación abiertamente, sino en secreto. 4) Un rumor lo ponen en cir-

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Ibid.*, pp. 30-31. Ahn cita a Lee Sang-hee, «The ecology of the rumour», Won Woo-hyeun (ed.), *On Rumour*, Seúl 1982, pp. 216-217.

culación los miembros de un grupo *minjung* que sufre o gente oprimida. 5) Un rumor encuentra su vitalidad cuando un suceso pasado se conecta con la situación existencial de un grupo determinado, por ejemplo la revolución campesina *donghak*³².

Con este concepto de rumor, Ahn analiza la tradición del acontecimiento Jesús en el evangelio y llega a las siguientes conclusiones:

1) Jesús fue crucificado como rebelde político por el Imperio romano. Así, los testigos oculares del acontecimiento Jesús estuvieron también bajo presión política. Esto es: la transmisión del acontecimiento Jesús suponía persecución política. Como señala M. Dibelius, al menos durante algunas décadas después del acontecimiento Jesús, la tradición sobre Jesús no pudo adoptar una forma fija. Un rumor nacido en circunstancias de persecución política raramente se forja desde una perspectiva de categorías de fe. Más bien se concentra en describir el acontecimiento como tal. Comparado con los evangelios de Mateo y Lucas, el de Marcos consiste, en su mayor parte, en relatos acerca de los acontecimientos de la vida de Jesús, y sólo da importancia secundaria a los dichos de Jesús.

2) Al parecer, en aquellos días el acontecimiento Jesús fue pasado por alto o se vio distorsionado. Ninguna obra escrita profana, ni romana ni judía, da indicios del acontecimiento Jesús, siendo así que muchos documentos hablan de los logros de Pilatos y de otros movimientos mesiánicos. ¿Por qué no hay referencias al acontecimiento Jesús? En Marcos se recogen algunos comentarios malévolos acerca de Jesús. Por ejemplo, se le difamó como loco (Mc 3,21), como destructor del templo de Jerusalén (Mc 15,30), como ambicioso que quería ser rey (Mc 15,2.9) o como amigo de pecadores (Mc 2,16). Su cuerpo lo robaron sus discípulos. Esto demuestra que los adversarios de Jesús pusieron en circulación estas cosas. En una situación así, los testigos oculares revelaban la verdad en forma de rumor. No había otra manera de hacerlo.

³² *Ibid.*, p. 31.

3) Los *minjung* de Jesús no tenían la libertad de proclamar abiertamente el acontecimiento Jesús. Pese a ello, tenían que revelar a sus preocupados correligionarios cristianos los hechos auténticos. Esta forma de testimoniar una verdad era diferente de la predicación que proclamaba que Jesús era el Cristo. Como muestra el evangelio de Marcos, los discípulos de Jesús no sólo eran ignorantes e infieles, sino que también llegaron incluso a traicionar a Jesús y a abandonarlo en el último momento (Mc 6,49-52; 8,16-21; 9,32; 4,40ss; 14,43-46; 14,66-72; 16,50-52). Basándonos en esto, podríamos decir que las fuentes de Marcos, esto es, los rumores relativos al acontecimiento Jesús, ponían en tela de juicio la autoridad de los apóstoles³³.

4) Cuando la comunidad cristiana se organizó en forma de institución, se tuvo que dotar de autoridad a los apóstoles. La autoridad que se les confirió fue la de ser testigos de la resurrección de Cristo. Pero ellos no fueron verdaderos testigos. Es la tradición sinóptica sobre Jesús la que aporta los hechos sobre el acontecimiento Jesús. Así, los autores de la tradición sinóptica sobre Jesús son los *minjung* de Jesús. Son ellos quienes pusieron en circulación los rumores sobre Jesús³⁴.

Con esta interpretación en la mano, Ahn examina la tradición sinóptica sobre Jesús. Empieza su examen comparando el relato de la pasión en los sinópticos y en el kerygma.

Contradiendo el presupuesto de Bultmann, para quien los llamados anuncios de la pasión (Mc 8,31; 9,32; 10,33ss) precedieron al relato de la pasión, y el relato de la pasión se compuso con relatos independientes sobre el sufrimiento de Jesús, Ahn dice:

«No estoy convencido de que los *minjung* transmitieran partes independientes del relato de la pasión. Es más probable que los *minjung*, que habían experimentado la tragedia inesperada de Jesús, abordaran este suceso estremecedor como un todo, no de forma parcial».

³³ *Ibid.*, pp. 31-32. Cf. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, J. C. B. Mohr, Tubinga 1961, p. 1.

³⁴ *Ibid.*, pp. 32-33.

Da por sentado que desde el principio hubo una tradición unificada acerca del sufrimiento de Jesús, que abarcaba todo el proceso desde su entrada en Jerusalén hasta su crucifixión. Las presuposiciones no tienen peso. Se deben probar. Ahn trata de demostrar su tesis estableciendo una comparación entre el relato de la pasión en los evangelios y la descripción abstracta que de dicho relato se hace en el kerygma, es decir, una comparación entre los anuncios de la pasión y el relato de la pasión. Mientras los anuncios de la pasión dicen que Jesús debe sufrir y ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas (Mc 8,31; 10,33ss), el relato de la pasión, sin embargo, sostiene que Jesús fue rechazado primero por sus propios discípulos (entre ellos Judas) y por los jefes judíos de Jerusalén (el sanedrín), y que finalmente el tribunal de Pilato lo condenó a ser crucificado. Esta descripción del relato de la pasión en ningún momento supone que Jesús fue resucitado de entre los muertos a los tres días. De otro modo, ¿cómo cabría explicar la traición de los discípulos y el desesperado grito final de Jesús en la cruz? Jesús fue rechazado, no sólo por los judíos y los romanos, sino incluso por Dios. Esto es lo que la agonía de Jesús explica. En tercer lugar, el kerygma dice que los apóstoles fueron testigos de la pasión y de la resurrección de Jesús. Si esto es así, ¿cómo es que los sinópticos llegan a presentarlos como aquellos que no supieron entender el sufrimiento de Jesús? Por ejemplo, Pedro fue reprendido en relación con esto como Satanás; los discípulos esperaban el Reino de Dios sin la pasión (sufrimiento); y se disputaban entre sí los mejores puestos en el Reino durante su viaje a Jerusalén. Hay algunos indicios más que demuestran que los discípulos no fueron testigos oculares. En Getsemaní estaban dormidos; no estuvieron presentes en el lugar de la crucifixión, pues ya habían huido³⁵. En cambio, las mujeres contemplaron hasta el final la crucifixión y la muerte de Jesús; fueron ellas quienes visitaron la tumba de Jesús y quienes primero se encontraron con Jesús resucitado. En cuarto lugar, si los hechos son así, en el kerygma de 1 Cor 15 no se hace referencia a las mujeres

³⁵ *Ibid.*, p. 33.

como testigos oculares de la resurrección de Cristo, y Pedro, del que en el kerygma se dice que es testigo ocular, no es mencionado en ningún lugar de los sinópticos como primer testigo ocular. Marcos sostiene que fueron las mujeres quienes primero vieron la tumba vacía. La aparición de Jesús resucitado se omite en el evangelio de Marcos. Originariamente, dicho evangelio terminaba en 16,8. Marcos da a entender que Jesús resucitado se aparecerá a sus seguidores en Galilea, lo cual no excluye a las mujeres (Mt 28,9ss también ve esta posibilidad)³⁶. En quinto lugar, el relato de la pasión no es un acontecimiento de transición entre la encarnación y la resurrección (así aparece en el kerygma), sino que en los sinópticos describe plenamente el sufrimiento y desesperación de la pasión; fue realmente una escena de completa oscuridad, donde hasta Dios estuvo ausente y donde no se pudo contar con ayuda sobrenatural alguna.

Resumiendo su argumento, Ahn dice: los *minjung* fueron los transmisores de la tradición sobre Jesús, y sólo en los sinópticos se atestigua claramente la verdad acerca del Jesús histórico. El relato sinóptico de la pasión, particularmente en Marcos, es una

«descripción enérgica de la lucha solitaria de un hombre desamparado y desesperado que no encontró el modo de resistir a los grupos de poder políticos. El relato de la pasión expresó su completo fracaso en medio de una gran crueldad»³⁷.

Ahn lleva su argumento más lejos. Pone en duda la presuposición de que los relatos de milagros tengan como condición principal un llamamiento a la fe en Cristo. Según él, el milagro se centra en el hecho de que Jesús libera al enfermo, al hambriento, al desquiciado y al necesitado en apuros. Para demostrar esta idea, Ahn subraya las siguientes conclusiones. 1) Los milagros de Jesús se transmitieron en forma narrativa. Al principio, y hasta el siglo III d.C., circularon entre la gente

³⁶ *Ibid.*, pp. 33-34. Ahn considera Lc 24 una excepción y piensa que Lc 24,34 pudo ser una adición posterior.

³⁷ *Ibid.*, p. 34.

corriente³⁸. 2) Los relatos de milagros reflejaban no sólo las circunstancias socioeconómicas de los pobres y alienados, sino también sus deseos políticos. Se ocupaban principalmente de las penas y esperanzas de los *minjung* en medio de sus tristes circunstancias. Incluso los milagros que relatan una liberación de la posesión diabólica estaban íntimamente relacionados con la situación política de aquellos días³⁹. 3) Los relatos sinópticos de milagros, a diferencia de los del evangelio de Juan, no se interesan por la cuestión de quién era Jesús. En vez de eso, se concentran en lo que Jesús hizo por los *minjung*⁴⁰.

Así mismo, Ahn pone en duda también la aseveración de que las palabras de Jesús son importantes, y los actos de Jesús, secundarios. Critica a los críticos de las formas por no tener interés en examinar la situación de los apotegmas, los paradigmas o las palabras de Jesús. Para Ahn, los actos de Jesús proporcionan el marco a sus palabras, como en Mc 2,23-28. Esa sentencia, «el sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado», se pronunció en el contexto de la situación de unas personas hambrientas. «Por eso este relato habla del comportamiento de Jesús que afronta la realidad de los *minjung*»⁴¹. La disputa acerca de la purificación también destaca la misma idea (Mc 7,1-19). Ahn dice que la ley de la purificación sólo la podían cumplir los ricos, no los pobres que tenían que vivir precariamente. «En este relato, Jesús libera a los *minjung* de la atadura de la ley de la purificación»⁴². De la misma forma, Ahn concluye que los demás apotegmas también describen los actos de Jesús como aquel que se relaciona con los enfermos, los desvalidos, las mujeres y los niños, esto es, con la gente que no tiene verdadero interés en los problemas de la institución ni en los problemas de cristología. Es importante recordar que «la relación de Jesús con los *minjung* es lo esencial de su com-

³⁸ *Ibid.*, pp. 34-35. Ahn cita a Theissen y a Orígenes.

³⁹ *Ibid.*, p. 35. Cf. estas palabras de Ahn: «Se dice que la persecución política por parte de una nación extranjera es semillero de personas desquiciadas». Cita a Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlín 1961, p. 252.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

portamiento»⁴³. A este respecto, también es importante recordar que Jesús trabajó en Galilea y que sus primeros seguidores procedían todos de allí.

«Galilea es más que un mero lugar geográfico. Los evangelios, no el kerygma, nos hablan de Galilea como el lugar de los ‘am ha’arets»⁴⁴.

Ahn también pone en duda la aseveración de que el motivo de las parábolas fuera conservar la fe de la Iglesia o establecer el orden en la Iglesia. Hay muchas parábolas opuestas a tales preocupaciones o que no se interesan por esos asuntos, por ejemplo las parábolas de la gran cena (Lc 14,14-24), la moneda perdida (Lc 15,17ss), la semilla de mostaza (Mc 4,30ss). Éstas no se pueden interpretar meramente desde un punto de vista escatológico.

«En particular, la parábola de la gran cena, en la cual los pobres, los lisiados, los cojos y los ciegos se convierten en los sujetos del Reino de Dios, refleja simplemente la esperanza de los *minjung* de aquellos días»⁴⁵.

Así, Ahn llega a la conclusión de que los transmisores de la tradición del acontecimiento Jesús fueron, muy probablemente, los *minjung*, y de que fue Marcos el primero que asumió esa tradición de los *minjung*⁴⁶.

Jesús y los *minjung* en el evangelio de Marcos

Según Ahn, los estudiosos del Nuevo Testamento no han prestado mucha atención a la condición social de los oyentes de Jesús. Al plantear preguntas como éstas: ¿a quién se dirigía Jesús?, ¿cuál era la naturaleza de lo que decía?, Ahn intenta clarificar el carácter histórico de las palabras de Jesús. Esto lo hace

⁴³ *Ibid.* Véase también: «Aus dem Tempeltor heraus», en *Draussen vor dem Tor*, pp. 40-42.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 36-37.

⁴⁶ *Ibid.*

investigando el perfil económico, político y cultural de la gente, tal como aparece en el evangelio de Marcos⁴⁷.

Ahn, que adopta una postura opuesta a los críticos de las formas y a los críticos de la redacción, los critica por haber insistido simplemente en «la gente». Pero la pregunta es: ¿qué gente? «La multitud» (Mc 1,22), «la gente», «todos», son introducidos por Marcos al comienzo mismo (Mc 1,22.30.32.33.37.44.45; 2,2). Y después se introduce la palabra «muchacha gente» (*polloi*). Esto equivale a *ochlos* (Mc 2,4). Aparece treinta y seis veces en el evangelio de Marcos. En los Setenta, el término *laos* (gente, pueblo) aparece dos mil veces. Pero este término «laos» no se encuentra en Marcos más que dos veces, y en ambos casos dentro de una cita del Antiguo Testamento (Mc 7,6; 14,2).

Marcos es el primer escritor que introduce el término *ochlos*. El evangelio de Marcos se escribió en el 70 d.C., cuando Jerusalén ya había sido tomada y los judíos estaban siendo expulsados en masa de la tierra de Judea. Marcos, a diferencia de Pablo, se preocupa de presentar al Jesús histórico anterior a la resurrección, porque el *Sitz im Leben* de Marcos estaba caracterizado por la opresión política, social, doctrinal y cultural, y por las crisis culturales. Es en ese contexto donde el término *ochlos* merece un examen más minucioso y donde Jesús llegó a Galilea (Mc 1,14b)⁴⁸.

Dondequiera que iba Jesús, siempre había gente que se congregaba en torno a él (Mc 2,4.13; 3,9.20.32; 4,1; 5,21.24.31; 8,1; 10,1). Se les denominaba *ochlos*. Esas gentes eran los llamados pecadores, objeto de condena en su sociedad (Mc 2,13-17). Pero Jesús nunca reprendió al *ochlos*⁴⁹. Dicho *ochlos* adoptó una postura contraria a Jerusalén, y estaba claramente del lado de Jesús (2,4-6; 3,2-21; 4,1; 11,18.27.32). Éstos que estaban del lado de Jesús, no lo olvidemos, eran los

⁴⁷ Ahn, «Jesus and the minjung in the gospel of Mark», en *Minjung Theology*, pp. 136-151/p. 136. Lo mismo en Moltmann (ed.), *Minjung, o. c.*, «Jesus und das Minjung im Markus Evangelium», pp. 110-132; «Das Subjekt der Geschichte im Markus Evangelium», pp. 134-169.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 140-141.

minjung de Galilea. Los gobernantes tenían miedo del *ochlos*, y por eso trataban de sobornarlo (11,18.32; 12,12; 16,8.15)⁵⁰.

¿Cuál fue la actitud de Jesús hacia el *ochlos*? Tuvo compasión de él, porque estaban como ovejas sin pastor (Mc 6,34)⁵¹. Lo consideró como su madre y sus hermanos (Mc 3,34)⁵². Y le enseñó, pues el *ochlos* estaba fascinado por sus enseñanzas (Mc 10,1; 2,13; 4,11-12; 7,4; 11,18; 13,18b)⁵³.

Pero el término «ochlos» sigue sin estar claro, y lo mismo pasa con la actitud de Jesús, pues Marcos aplica el término «ochlos» de forma habitual a los recaudadores de impuestos y a los pecadores. De ahí que Ahn clarifique el concepto de pecadores y el perfil social de los recaudadores de impuestos.

Citando a J. Jeremias, Ahn dice que en la sociedad judía se distinguían dos categorías de pecadores: 1) el criminal públicamente reconocido (transgresor de la ley); y 2) la persona que tenía una ocupación inaceptable. Los barqueros, pastores, prostitutas, curtidores, caldereros y carniceros entraban dentro de la segunda categoría, debido a que no podían descansar durante el sábado. Esas ocupaciones violaban la ley, y por eso quienes las practicaban eran considerados «pecadores». Era la violación de la ley, y no la ocupación, lo que añadía ese significado. Pero hasta las personas que no podían cumplir los requerimientos de la ley por enfermedad o pobreza eran también denominados pecadores. Jeremias pasó por alto este importante grupo⁵⁴.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 138-139. Por otra parte, Jesús critica a sus propios discípulos: 4,13; 7,18; 4,35-41; 6,51ss; 9,32; 10,32. Véase también «Das Subjekt der Geschichte im Markus Evangelium», *o. c.*, pp. 134-169. Cf. p. 155: «Dieser Kreuzbetrachtung der politischen und wirtschaftlichen Lage im Galilee macht deutlich, daß Galilee einen geographisch-symbolischen Ort für politische, kulturelle und vor allem wirtschaftliche Unterdrückung und Ausbeutung darstellte».

⁵¹ *Ibid.*, p. 139. Para más información detallada sobre el *Sitz im Leben* del sujeto de Marcos, cf. «Das Subjekt der Geschichte im Markus Evangelium», en Moltmann, *o. c.*, pp. 134-169/pp. 145-155.

⁵² *Ibid.* Compárese esta expresión con Ez 34,5; Nm 27,17.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 143-144.

Los enfermos también eran considerados pecadores. Pero esta idea está generalizada en el judaísmo⁵⁵. En cualquier caso, la etiqueta de «pecador» era de amplia aplicación en el pensamiento farisaico. Esto provocaba la marginación social de los de ocupación humilde, los pobres y los enfermos. Se les consideraba pecadores porque violaban la ley o no podían adaptarse al sistema de la ley. Así, era el sistema religioso el que los consideraba pecadores y los marginaba. «Desde este punto de vista, pecado religioso y marginación social eran en realidad dos caras de la misma moneda», concluye Ahn⁵⁶.

Los recaudadores de impuestos son otro grupo que, según Marcos, pertenecía al *ochlos*. Pero, ¿por qué incluye a los recaudadores de impuestos? ¿Acaso no eran representantes del Imperio romano? Si era así, ¿podían ser pobres? ¿No fue Leví recaudador de impuestos? En la tradición rabínica, eran además condenados como asesinos y ladrones⁵⁷. Bien, pero ¿por qué Marcos los incluye en la categoría de *ochlos*? Debido a la tradición de que Jesús se relacionaba con ellos (Mt 11,9). Según dicha tradición, Jesús aceptó incondicionalmente a la clase marginada y despreciada de la sociedad. Y los recaudadores de impuestos eran excluidos, no sólo por los nacionalistas, sino también por la clase religiosa gobernante, los terratenientes y los comerciantes⁵⁸. Así, el término «pecadores» posee un significado muy amplio e incluye no sólo a rebeldes como los celotas, sino también a los enfermos, los recaudadores de impuestos, etc.

Volvamos sobre la actitud de Jesús respecto al *ochlos*. Se expresa en «no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,17b). Las palabras utilizadas no son: «no sólo... sino también», sino *no* y *sino*. «Jesús nunca mostró lo que se podría llamar un amor universal. Amó a la gente con parcialidad. Siempre estuvo del lado del oprimido, del afligido y del débil». Marcos ve a los pecadores como *ochlos* y dice claramente que Jesús vino al mundo para el *ochlos*. Pero Jesús no entendía

⁵⁵ *Ibid.*, p. 142. Cf. pp. 144-145.

⁵⁶ *Ibid.* (a la luz de Sal 73; Job; Jn 9,1ss, etc.).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 136-138.

«pecador» tal como lo definía la sociedad. Jesús trató a aquellos a los que la ideología al uso de los gobernantes colgaba la etiqueta de «pecadores» como víctimas robadas y oprimidas. Por eso concluye Ahn que al término «pecador» se le debe añadir delante «presunto»⁵⁹. Además, al decir Jesús «nada hay exterior al hombre que entrando en él lo haga impuro; sino que son las cosas que salen del hombre las que lo hacen impuro» (Mc 7,15), se oponía «al dominio absoluto del culto sobre la vida». El judaísmo era una religión de varones adultos, y por consiguiente se trataba con desprecio a los niños y las mujeres. Mc 9,37 y 10,13-15 muestran claramente la actitud de Jesús hacia los niños y las mujeres, la minoría. Los «pequeños», «los pobres en el espíritu» designan la posición social. Se entienden en relación con los pobres, los que lloran y los hambrientos, y como partícipes del Reino de Dios. Así, la actitud de Jesús respecto a los niños es semejante a esta actitud suya ante la multitud, el *ochlos*⁶⁰.

Ahn resume sus conclusiones como sigue:

1. Marcos utiliza deliberadamente el término «ochlos». Es diferente del pueblo de Dios, que son aquellos situados dentro del marco nacional y religioso definido por los fariseos. *Ochlos* se utiliza para designar a los *minjung*. Y los *minjung* no pertenecen a ningún grupo, ni son la multitud bautizada. Pertenecen a la clase marginada y abandonada de la sociedad.

2. En Marcos, el término «ochlos» no se utiliza como un concepto consolidado, sino que se define de manera racional y, así, es una noción fluida: por ejemplo, los pobres son *ochlos* en relación con los ricos y con los gobernantes. Así también, el recaudador de impuestos es *minjung* sólo en relación con las fuerzas nacionalistas judías. De ese modo, no se atribuye al *ochlos* ni a los *minjung* ningún determinado valor o embellecimiento.

3. El *ochlos* era temido por los injustos y los poderosos. Pero no estaba organizado en forma de grupo de poder. Por tanto, no

⁵⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 146-147. Para el significado lingüístico de *laos* y *ochlos*, cf. pp. 147-149.

se podía considerar un bloque de poder político. Los componentes del *ochlos* son *minjung*, no porque tengan un destino común, sino simplemente porque están marginados, desposeídos e impotentes. Ansían algo. El *ochlos* sigue a Jesús.

4. Jesús se pone del lado del *ochlos* y lo acepta como es, sin poner condiciones. Nunca lo reprende. Sólo reprende a quienes critican y atacan al *ochlos*.

5. La intención de Jesús no fue organizar al *ochlos* convirtiéndolo en una fuerza. No proporciona programa alguno al movimiento del *ochlos*, ni hace de éste el objeto del movimiento iniciado por él. No pide ser su dirigente o jefe. Está «pasivamente» con ellos. La relación del *ochlos* con Jesús no es fija: lo siguen; lo acogen bien; también lo traicionan.

6. Jesús informó a los *minjung* del «advenimiento del Reino de Dios» (Mc 1,15). Es una declaración que anuncia la creación de un mundo nuevo al tiempo que el mundo viejo termina. Esta declaración dio al *ochlos* un nuevo camino y una nueva esperanza. Jesús luchó junto con los sufrientes *minjung* en la primera línea de ese advenimiento. Así, con los sufrientes *minjung*, él es el mesías según Marcos.

7. Jesús proclama la llegada del Reino de Dios. Está con los *minjung* y les promete el futuro de Dios. El Dios que Jesús presenta está del lado de los *minjung* plena e incondicionalmente. Es un Dios de amor preferencial⁶¹.

La Iglesia coreana y Jesús

Para Ahn, el modo en que la Iglesia coreana entiende a Jesús tomó forma bajo la influencia de la doctrina del catecismo que le transmitieron los misioneros, y no tanto desde la Biblia. Las doctrinas transmitidas a los coreanos fueron fundamentalistas hasta el extremo y se obstinaban en la doctrina de la inspiración verbal. Así, los cristianos coreanos se convir-

⁶¹ *Ibid.*, pp. 149-151. Véase también *Draussen vor dem Tor...*, pp. 28-32, 52-59.

tieron en los lectores más entusiastas de la Biblia y, al mismo tiempo, en sus lectores más ciegos. Simplemente corroboraban las principales nociones generales de las doctrinas catequéticas y memorizaban los versículos recitándolos una y otra vez. Así, la forma en que la Iglesia coreana entiende a Jesús está anclada en la concepción que de él ofrecen las doctrinas. El intento de entender a Jesús desde la propia Biblia es un fenómeno que ha empezado a aparecer muy recientemente.

En el modo en que la Iglesia coreana entiende a Jesús se pueden distinguir dos corrientes principales: 1) el entendimiento de Jesús orientado doctrinalmente; 2) el entendimiento de Jesús «desadoctrinado». Al primer grupo pertenecen la mayoría de las Iglesias, mientras que el segundo es propio de una pequeña minoría. El primer grupo es partidario del conservadurismo y no tiene ninguna inquietud especial respecto a la situación en un momento determinado ni respecto al proceso de cambio; por el contrario, el segundo grupo es sensible a la situación del momento particular, y consciente del proceso de cambio; este grupo necesita el enfoque histórico⁶².

Según Ahn, los conservadores, como se acaba de decir, están interesados únicamente en la autoridad absoluta de la doctrina transmitida. Discuten acerca de la doctrina de la cristología y hacen referencia no sólo a las cualidades de Cristo como «hombre-Dios», sino también a sus funciones como profeta, sacerdote y rey. Se mantienen firmes en el marco metafísico de Jesús como hombre-Dios y pasan por alto la función de Jesús como profeta que luchó contra la injusticia del mundo. Ni siquiera como sacerdote se considera a Jesús en su existencia histórica, esto es, como alguien que vivió y sufrió debido a su inquietud por el mundo, sino sólo como un ser divino y sobrenatural que perdona los pecados de la humanidad. Así, no preguntan por qué fue crucificado Jesús ni cuál fue el auténtico significado de su muerte en la cruz. Muestran gran interés en Jesús como rey.

⁶² *Ibid.* Cf. Ahn, «The Korean Church's understanding of Jesus», *CCA-CTC Bulletin*, vol. 6, nº 2 y 3 (enero-abril de 1986), pp. 22-30. También Ahn, «Jesus in koreanische Vorstellung», *Draussen vor dem Tor*, pp. 120-145.

El motivo original de dicho interés se debe buscar en la psicología creada por el colonizador en los colonizados. Se entiende que Cristo simboliza la gloria, la victoria y el poder sobrehumano⁶³. La indiferencia ante la nueva interpretación de Jesús en su contexto histórico supone despojar de su dimensión histórica al cristianismo y a Jesús, que de ese modo «sirve de lugar de huida frente a las realidades del mundo». El puesto del Jesús histórico pasan a ocuparlo una serie de normas moralizadoras y legalistas. Si Cristo es entendido como poderosa unidad con Dios que reina sobre el mundo como rey, se debe entender, por consiguiente, como un ser que interviene en la historia. Entre la mayoría conservadora, esta forma de entender a Jesús está totalmente ausente, y esa influencia continúa⁶⁴.

Incluso la consideración de Jesús como humano, presente en la ciencia bíblica, permanece dentro de las categorías de ese dogma, y sólo se pretende «seguir a Jesús», «aprender de él» y «vivir con él». Esta forma de entender a Jesús merece atención, y se divide en dos categorías: la comprensión de Jesús privada de dimensión histórica y el entendimiento histórico de Jesús.

Históricamente, la comprensión de Jesús privada de dimensión histórica incluye en Corea la imagen de Jesús como hombre ideal y como hombre sufriente⁶⁵. Se da importancia a la personalidad de Jesús, más que a sus obras. Así, se busca a Jesús como hombre ideal, o se le trata como modelo a imitar. Lo importante para la vida pasa a ser el sufrimiento, la modestia, la soledad, la pobreza, la humildad, así como la huida de las realidades históricas⁶⁶. Por otra parte, Jesús también es

⁶³ *Ibid.*, p. 23. Ahn cita a Shinhak Chinam, el *Presbyterian Theological Quarterly*, como el principal foro teológico que dio inicio a este tipo de comprensión.

⁶⁴ *Ibid.* Ahn se refiere a los artículos que dieron inicio a este tipo de comprensión. Desde 1981, dice Ahn, esta publicación trimestral «no ha mostrado ningún cambio en absoluto en su cristología». Cf. pp. 23-24.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 26

⁶⁶ *Ibid.* Ahn hace referencia a los artículos «Jesus and Christ», del Rev. Hariun, y «Jesus in accordance with the Ideal of Man», de Phill-Kun Chai, al folleto «So He Lived» de Kyonh-ok Chung y a las opiniones de Yong-Do Lee.

entendido históricamente. Era visto en la imagen del justo «Siervo sufriente» que propone «acción» en vez de ascetismo⁶⁷. Cuando soplaban los vientos del socialismo bajo la influencia de la revolución comunista rusa de 1917, fue la juventud católica y los jóvenes de la YMCA quienes dieron respuestas muy duras al socialismo⁶⁸. Pero en realidad, según Ahn, sólo Jae-Joon Kim hizo hincapié completa y conscientemente en el carácter histórico del cristianismo y entendió a Jesús en relación con la historia. Fue él quien definió «la historia como el mundo secular que Dios reivindica como propio en Cristo» y quien interpretó a Jesús como «Siervo sufriente», preparando así el camino para la teología de la liberación en Corea⁶⁹.

En los años sesenta, cuando la teología de la secularización llegó a dominar las discusiones, apareció una forma nueva de entender a Jesús. Esta visión interpretaba a Jesús dentro de las realidades históricas, y hacía hincapié, como en el caso de Bonhoeffer, en la existencia de Jesús como una existencia para los demás. La aplicabilidad de Jesús se conectaba directamente con el pobre que sufre y con el oprimido⁷⁰.

Desde principios de los años setenta, Corea conoció otro modo de entender a Jesús: Jesús, el liberador. Con esta categoría de «liberación» era designado como liberación de la vulneración de los derechos del pueblo, del orden rígido de la ley, del poder dominador y, por último, de la maldad de la estructura política y económica⁷¹.

Recientemente ha surgido en Corea otro modo nuevo de entender a Jesús: Jesús, el amigo de los *minjung*. Ésta es la

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 26. Ahn hace referencia al artículo «To make a fresh start from Jesus», de Yong-ki Cho.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 26-27. Ahn se refiere al artículo «Socialism» de Kyong-Sang Yu, a los escritos de Dae-Wui Lee y a los del novelista Kang-See Lee.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 27-28. Ahn, a este respecto, se refiere a los escritos de Donshik Ryn, Hyun-Sol Hong y Kae-Joon Lee. Para medir la influencia de Bonhoeffer sobre Ahn, cf. *Draussen vor dem Tor*, pp. 36-37; «Barmers Declaration», *Ibid.*, pp. 146-160.

⁷¹ *Ibid.*, p. 28. Ahn cita a Jae-Joon Kim, Dong-Whan Moon y Gyongkyu Park.

única interpretación aceptable para Ahn. Según esta opinión, Jesús estuvo del lado de los pobres. Jesús, en su familiaridad con los abandonados, los marginados y los tratados como pecadores, los aceptó como hijos de Dios sin ninguna condición previa. Visto desde la perspectiva bíblica, este modo de entender a Jesús no sólo se acerca mucho al núcleo de la actividad del Jesús histórico, sino que también proporciona una clave para entender a Jesús como el Cristo vivo del presente y, además, como liberador de hoy. Esta opinión entiende a los *minjung* –los pecadores marginados y oprimidos– no como los define el sistema admitido de valores, sino desde la perspectiva de Jesús, pues él estuvo del lado de la clase rechazada⁷². Reiterando su propia postura, Ahn dice que, aun cuando sólo disponemos aún de un conocimiento fragmentario de Jesús, su camino fue una serie de sufrimientos y, de hecho, al final fue ejecutado porque parecía peligroso debido a su oposición a la clase dirigente judía y también a los romanos⁷³.

⁷² *Ibid.*, pp. 28-29. Ahn hace referencia a los escritos de Nam-Dong Suh.

⁷³ *Ibid.*, pp. 29-30.