

# RIBLA

## REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 18

SAN JOSE, COSTA RICA  
1994

Consejo Latinoamericano  
de Iglesias

CLAI

CENTRO DE DOCUMENTACION



---

# CONTENIDO

EDITORIAL .....	5
<i>Alicia Winters</i>	
LA VIOLENCIA LEGAL, VIOLENCIA INSTITUCIONALIZADA LA QUE SE COMETE CREYENDO SERVIR A DIOS .....	7
<i>Jorge Pixley</i>	
EL GOEL EN EL ANTIGUO ISRAEL .....	19
<i>Alicia Winters</i>	
REDENCIÓN DE LA TIERRA Y DEL PUEBLO .....	31
<i>Rolando López</i>	
EL USO DE G'L EN LOS PROFETAS PREEXÍLICOS .....	43
<i>Eduardo Frades Gaspar</i>	
DIOS SOLIDARIO CON SU PUEBLO. El Go'el en Deuterocisaiás .....	55
<i>Roberto A rango L.</i>	
JESÚS, EL GO'EL .....	65
<i>Florencio Mezzacasa</i>	
SOLIDARIDAD, GOELAZCO Y PARÁBOLA Las parábolas, expresión y escuela de goelazgo .....	87
<i>Gonzalo M. de la Torre Guerrero</i>	
JESÚS LIBERA A UNA MUJER .....	111
<i>Carriña Navia Velasco</i>	
JESUCRISTO "RESCATE POR MUCHOS" Visión anselmiana, religiosidad popular y perspectivas .....	117
<i>Neftalí Vélez Chaverra</i>	

REDENCIÓN Y VIOLENCIA: EL SENTIDO DE LA MUERTE DE CRISTO EN PABLO. Apuntes hacia una relectura .....	133
<i>Leif E. Vaage</i>	
Recensiones	
ELSA TAMEZ. CONTRA TODA CONDENA. <i>La justificación por la fe desde los excluidos</i> .....	157
<i>Jorge Pixley</i>	
J. LOZA. LAS PALABRAS DE YAHVE <i>Estudio del decálogo</i> .....	161
<i>Armando Noguez</i>	

---

## EDITORIAL

*Alicia Winters*

El proceso de cambio social hoy es cada vez más rápido, transformando nuestras relaciones sociales y nuestras ideas al paso que la tecnología transforma nuestras relaciones económicas y nuestro ambiente. La modernización y el neoliberalismo aumentan cada día más el desempleo, el hambre y la miseria en América Latina y el Caribe.

Frente a esta realidad, hace falta una visión dinámica de proyectos alternativos para una sociedad transformada y un nuevo ser social. Buscamos formas y estrategias para responder a la situación de los pobres, los marginados y los excluidos. ¿Cuáles serán los factores claves en la forma de una nueva sociedad basada en la igualdad y la solidaridad en todas sus instituciones?

La antigua alianza de los israelitas representaba un nuevo orden social caracterizado por su naturaleza igualitaria. Al retirarse o fugarse de la sociedad cananea, estructurada jerárquicamente, Israel desarrolló una comunidad y un estilo de vida únicos en el mundo antiguo. Los rasgos distintivos de esa sociedad surgieron en el contexto de una lucha histórica contra la centralización y la estratificación.

Uno de estos rasgos es el poco conocido personaje del *goel*. Entre las antiguas narrativas y memorias del pueblo de Israel están varias referencias al *goel*. Sin embargo, el término es traducido al castellano de muchas maneras en nuestras Biblias modernas: pariente cercano, libertador, rescatador, el que tiene derechos, el que responde por otro, vengador de sangre, y hasta marido sustituto. Por eso ha sido difícil para el lector común de la Biblia captar la esencia de la idea del *goel*.

No obstante, a lo largo de la Biblia, en momentos de reflexionar sobre la formación de una nueva sociedad, los autores bíblicos hacen uso de la imagen del *goel* para explicar su idea del compromiso solidario que hace falta en un mundo transformado por el poder del Dios que da libertad a los esclavos y vida a los muertos.

Por eso los ensayos de este número de *RIBLA* se dedican a explorar las distintas dimensiones de este concepto en el Antiguo Testamento y en el Nuevo. Comenzamos desglosando las funciones del *goel* dentro de la sociedad tribal del Israel primitivo con el fin de identificar su rol y su aporte a la sociedad igualitaria y solidaria de la era premonárquica. Luego exploramos las aplicaciones metafóricas del *goel* en los escritos de los profetas. En cuanto al Nuevo Testamento, varios de los ensayos reflejan distintas comprensiones del significado e implicaciones de la acción redentora de Jesús en la cruz, pero también consideramos las acciones y enseñanzas de Jesús que plantean el modelo del *goel* para todos los que le siguen.

Sea este modelo de redención y solidaridad un punto de partida para nuestra reflexión, mientras desarrollamos las estructuras adecuadas para una sociedad solidaria hoy, en América Latina y el Caribe.

## LA VIOLENCIA LEGAL, VIOLENCIA INSTITUCIONALIZADA, LA QUE SE COMETE CREYENDO SERVIR A DIOS

*Dedico esta reflexiones bíblicas a Franz J. Hinkelammert,  
en gratitud por su genial **La fe de Abraham y el Edipo occidental**  
y en celebración de su amistad.*

*De manera que la ley a la verdad es santa,  
y el mandamiento santo, justo y bueno.  
vino a ser muerte para mí? De ninguna manera;  
sino que el pecado, para mostrarse pecado, produjo  
en mí la muerte por medio de lo que es bueno,  
a fin de que por el mandamiento el pecado llegase  
a ser sobremanera pecaminoso. (Rm. 7,12-13)*

*Os expulsarán de las sinagogas, y aun viene la hora  
cuando cualquiera que os mate, pensará  
que rinde culto (latreia) a Dios. (Jn. 16,2)*

*Este ensayo es una reflexión sobre la tensión entre la fe y la ley,  
tal como se revela en el sacrificio de Isaac (Gn. 22) y en el de  
Jesús, que fue tematizado sistemáticamente por el apóstol Pablo.  
Abraham, el padre de la fe, no sacrificó a su hijo. Esto lo hizo  
una figura inútil como fundador de una nación e hizo necesaria  
la relectura de la historia para hacerla una prueba de obe-  
diencia. La ejecución legal de Jesús se convirtió en la historia*

*fundante de la iglesia que, según Pablo, no acepta la imposición de leyes que exigen sacrificios. Esto no llega a ser anarquismo por la acción del Espíritu en la comunidad.*

*This essay is a reflection on the tension between faith and law, as revealed especially in the sacrifice of Isaac (Gn. 22) and in that of Jesus, which was systematically treated by the apostle Paul. Abraham, the father of faith, did not sacrifice his son. This made him a useless figure as a founder of a nation and required a rewriting of the story to make it a test of obedience. The legal killing of Jesus became the founding story for the church, which then, according to Paul, cannot accept the imposition of laws which require sacrifices. This does not quite become anarchism because of the action of the Spirit in the community.*

## **Introducción**

El 14 de septiembre de 1992 en el Estadio Nacional Rigoberto López Pérez, las fuerzas antimotines de la recién reorganizada Policía Nacional atacaron a garrotazos a algunos estudiantes y lisiados que pacíficamente portaban mantas con sus consignas contestatarias. Es cierto que en el ambiente de celebración de la independencia, con sus discursos y desfiles de jóvenes lindas en uniformes vistosos, las mantas, que llamaban al público a no olvidar la realidad de una nación herida por la división que se refleja en la educación como en todas las fases de la vida, eran una interrupción que deslucía de la festividad de la ocasión. Pero la violencia de la reacción pareció a quienes la observamos por televisión, fuera de proporción con la provocación.

Para mayor sorpresa, ante interrogatorios de la prensa después del evento, la Presidenta Violeta Barrios de Chamorro asumió personal y alegremente la responsabilidad por la violencia, señalando (correctamente) que no hubo muertos ni detenidos. Era evidente que con la golpiza había logrado un objetivo que le daba suma satisfacción, afirmar la autoridad de reprimir a los disidentes, cosa que hizo sin provocar mártires que pudieran crearle problemas políticos. ¡La policía cumplió cabalmente sus órdenes! ¡Se había dado a los estudiantes y a la población en general una lección de respeto a Dios y a la Patria!

El incidente da que pensar. Doña Violeta se precia de no ser represora. De ser cristiana. De gobernar en nombre de la reconciliación de toda la familia nicaragüense. Sin embargo necesita sentar la legitimidad de la violencia del Estado en la defensa de los fines que para el gobierno son sagrados, como son Dios y la bandera nacional. Habiendo realizado un trabajo arduo para dismantelar las fuerzas militares que estaban en conflicto, ahora siente la necesidad de afirmar su derecho al uso de la “violencia legítima”.

No es mi propósito dramatizar un incidente que no tiene mayor trascendencia, sino introducir con él nuestro tema, la violencia institucional. La violencia institucional no se ve, no obstante para legitimarse necesita poder usar la violencia abierta y visible para remachar ante la sociedad su autoridad.

Pablo dice que la ley es santa y buena, pero que el pecado se sirve de la ley para matar. Toda institución necesita para defenderse tener un recurso a la violencia que socialmente es vista como legítima. El padre requiere del “derecho” de pegarle a su hijo rebelde y, en la legalidad de muchas sociedades, hasta de matarlo si lo considerase necesario o conveniente. El Estado exige casi siempre el derecho de la pena de muerte, siquiera para los traidores. La abolición moderna de la pena de muerte parece siempre un logro popular frágil, pues cuando el Estado se siente amenazado lo busca revertir mediante su control de los medios de comunicación.

Que la violencia de la “autoridad” es legítima, se consigna en los mitos fundantes de muchas sociedades. Agamenón, el rey que jefeaba la excursión punitiva de los griegos contra Troya, ofreció a su propia hija Ifigenia en sacrificio a petición de la diosa Artemisa. Con ello confirmó su autoridad, logró vientos propicios para partir de Aulide a Troya, y pudo con el auxilio de los dioses derrotar a las fuerzas del enemigo. En algunas versiones del mito la misma Ifigenia se entrega voluntaria a la muerte en bien de la patria.

Layo, rey de Tebas, presionado por una plaga e incitado por los malos augurios de los agoreros, mató (así lo pensó) a su hijo Edipo para espantar los males. Su acción no se consideró condenable, sino un ejercicio legítimo de la autoridad que tenía como rey y como padre. Sin embargo cuando Edipo, rescatado por la misericordia de un pastor, volvió a Tebas y mató a su padre, sin saber que lo fuera, fue un trastorno antinatural que metió a la sociedad en una profunda crisis. No es lo mismo que el padre mate al hijo, que lo inverso. Que la autoridad mate se puede justificar en nombre del bien social; que el hijo mate al padre es una rebelión que requiere más muerte para restaurar el equilibrio social.

En nuestro tiempo, el filósofo René Girard es quien más ha explorado esta necesidad por parte la autoridad social del mito sacrificial<sup>1</sup>. Con base en muchas exploraciones antropológicas, afirma Girard que en el fondo de la unidad social en todas partes, hay un sacrificio humano. Para superar la “crisis sacrificial”, donde reina la violencia de todos contra todos, la sociedad se pone de acuerdo en sacrificar un chivo expiatorio. No obstante, agrega Girard, lo nuevo de los evangelios es que

---

<sup>1</sup> René Girard, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1983 (original francés de 1972). Existe un libro del DEI, editado por Hugo Assmann, que trata de un encuentro de teólogos de la liberación con Girard en Brasil en 1990: *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. San José, DEI, 1991.



confrontan al sacrificio del chivo expiatorio tomando la perspectiva de la víctima. En Jesús la autoridad se descalifica cuando mata a una *víctima* que los evangelios declaran como inocente. Y Pablo sistematiza esta experiencia afirmando que la “ley”, —ley judía, ley romana, ley divina o ley humana—, puede ser muy buena pero siempre el pecado se sirve de ella para matar. Porque quien mata en nombre de la ley y de la autoridad legítima cree que rinde culto a Dios, no tiene conciencia de culpa sino todo lo contrario.

### 1. Los mitos anti-violentos de la Biblia

Pablo es quien sistematiza la perspectiva anti-autoritaria y anti-violenta de la Biblia, sin embargo él mismo reconoce que construye sobre un fundamento ya puesto. Para Pablo este fundamento que revela el carácter oculto de toda ley, *incluyendo la ley santa y buena revelada por Dios*, es la cruz de Jesucristo. La ley de Dios maldijo y condenó a Jesús, no obstante Dios en el Espíritu lo absolvió al resucitarle de los muertos. Y para Pablo el prototipo bíblico de Jesús no fue Moisés, quien dio la ley, sino Abraham, quien recibió la justificación sin ley por la fe (Rm. 4). La justicia social no es, pues, fruto de una ley buena sino del Espíritu (Gál. 5) obrando por la fe, la fe de Abraham (Rm. 4), la fe de Jesús (Rm. 3, 26 y la fe de los santos.

Pablo señala como ejemplo de la fe de Abraham, su aceptación de la promesa de hijos por el vientre de Sara, su mujer anciana (Rm. 4, 18-22). Pero hay otra historia que sirve mejor para el contraste con los mitos sacrificiales, Abraham ante la exigencia/ley de Dios de sacrificar a su hijo primogénito Isaac (Gn. 22). Abraham, quien como padre tiene la autoridad para matar a su hijo, no lo hace. Bajan Abraham e Isaac del Monte Moriah como hermanos, amigos, y no como autoridad-padre y súbdito-hijo. Isaac no tiene que matar al padre, como Edipo, porque el padre no le ha matado a él. Isaac no tiene que dedicarse a vengarse de los hebreos, como Ifigenia de los griegos en Táuride, porque Abraham no le ha sacrificado.

En el relato de Gn. 22, Dios aparece en dos papeles contradictorios. Por un lado, exige como garante de la autoridad que Abraham mate a su hijo; este es el papel tradicional de los dioses en cualquier sociedad estructurada. Sin embargo, por el otro lado, avala la fe de Abraham que rehúsa matar a su hijo.

Al dejar de matar a su hijo, Abraham no puede servir como modelo para la autoridad. No se afirma la autoridad dejando de matar, sino matando sin que le tiemble el pulso en la confianza de que es lo mejor para todos. Sin que Ifigenia muera, Grecia no puede juntarse en un ejército poderoso para derrotar a Troya. Sin que Edipo muera, Tebas no puede sacudir la plaga que la arrasa. Abraham, al dejar de matar a su primogénito, no puede servir como fundador mítico de la sociedad.

Esta fe de que se puede vivir con el hijo sin pegarle, reprimirle o matarle, fue un problema cuando se impuso en Israel la ley, simbolizada en la persona de Moisés. De manera que la historia del sacrificio de Isaac se tuvo que reformular como la historia de una “prueba” que Dios le hace a Abraham<sup>2</sup>. Dios manda matar a su hijo y Abraham, aunque no lo mata, muestra su plena disposición de hacerlo y con ello “pasa” la prueba y es premiado con la promesa de una amplia descendencia y una rica bendición (vv. 15-18). ¡Sin embargo, Abraham *no* mata al niño! ¡No puede servir como ejemplo adecuado para la autoridad que reprime sin que le tiemble la mano!

El problema de la Biblia para la autoridad es mucho más serio, y no se resuelve con “drechizar” la historia de cómo Abraham no mató a su hijo, como en efecto la drechizaron los redactores. En el corazón del Antiguo Testamento está la historia de cómo Dios condujo una rebelión de esclavos contra sus amos. Y en el corazón del Nuevo Testamento está la historia de cómo Dios estaba presente en la persona del chivo expiatorio con el cual las autoridades del Templo y del Imperio quisieron conjurarla rebelión de las clases populares de Palestina. ¡Estos son huesos más difíciles de tragar!

Yavé, el Dios de Israel, se reveló como un Dios que toma partido por los esclavos en una sociedad como la egipcia (y la cananea), donde los campesinos eran esclavos que trabajaban tierras que les “cedía” el rey. Yavé al optar por los pobres se declara enemigo a muerte de Baal, el dios de los reyes de Canaán, y de Faraón, el Dios humano de Egipto. Es un Dios subversivo que incita a los pobres a sublevarse contra sus señores. ¡El éxodo es un mito fundante anti-legal! ¡Un mito fundante anti-institucional!

¡Esto no se pudo tolerar! En la corte de Salomón, y probablemente ya en la corte de David, se trabajaron las historias del éxodo para hacerlas potables para los reyes en Jerusalén. Y en la épica yavista se plasmó el resultado: Yavé sacó de Egipto a la nación Israel que estaba de forma ilegal sometida a opresión allí. (Es decir, el éxodo no dice ahora que Faraón no tuviera derecho a someter a servidumbre a los campesinos egipcios, sino solamente que se excedió cuando sometió también a los extranjeros residentes, que eran los descendientes de Jacob). Ahora puede convertirse en una base para la celebración de las fiestas patrias de Israel,

<sup>2</sup> Ver Claus Westermann, *Genesis*. Neukirchener Verlag, 1981, vol. II, págs. 434-436. Westermann señala que cuando Dios es el sujeto del verbo probar (*nissah*), el objeto, con la excepción de este texto, es siempre Israel (Ex. 15, 15; 16,4; Dt. 8, 2.16; 13,4; 33, 8; Jc. 2, 22:3, 1,4; Sal. 26,2; II Cr. 32, 31). Concluye que los redactores de Gn. 22 toman a Abraham como modelo de Israel, que debe disponerse incluso a matar en obediencia a Dios [lo cual equivale a vivir por la ley, añadimos nosotros]. O sea, que la redacción que interprete el conflicto entre los dos roles de Dios como resultado de una prueba, busca reducir el potencial anti-institucional del relato.

su independencia de Egipto. Ahora ya no echa sombra sobre los escuadrones de trabajo de Adoniram, el ministro de obras de Salomón, quien los reclutaba entre las tribus de Israel. Pero no se pudo borrar de la memoria popular el sentido subversivo del éxodo, ni impedir que profetas como Oseas y Miqueas lo proclamaran en las plazas frente a los templos.

Pasa algo similar con el relato de Jesús que se preserva en los evangelios. Es una historia totalmente inservible para la autoridad. ¿Cómo se puede usar una oración que dice: “perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores”? Un cristiano no puede entonces ser banquero. Ni político. Ni comerciante. Por lo menos si se toma literalmente lo que este Salvador enseña acerca de un Dios que perdona de forma gratuita. Un Dios que es como un señor que no reprime al mayordomo que cambió las facturas para poder sobrevivir cuando él, el amo, había aceptado las calumnias que le hicieron sus enemigos [*houtos dieblethe auto*: “éste fue calumniado ante él”, Lc. 16.1, mal traducido “fue acusado” por Reina-Valera] (Lc. 16, 1-13). Y un Salvador que olímpicamente suspende la ley del sábado para que sus discípulos satisfagan su hambre (Mc. 2, 23-28), o para sanar a uno con la mano seca (Mc. 3, 1-6). Y, ¿cómo aceptar como Salvador a un reo condenado a la pena máxima por subvertir el orden con sus enseñanzas y sus demostraciones públicas en la capital?

Ya en el evangelio de Marcos comienza a asomar de manera tímida el trabajo de quienes quieren domesticar la historia de Jesús. En Mc. 8, 31 Jesús dice que “*es necesario (dei)* que el Hijo del Hombre sufra mucho y sea rechazado por los ancianos... y sea muerto”. El *dei* parece señalar hacia una voluntad divina, como si la muerte del Cristo fuera determinada por Dios y no apenas por las autoridades, y que fuera, por lo tanto, legítima no sólo legal sino moralmente. Esta línea de interpretación no se desarrolló en los escritos del Nuevo Testamento.

Mientras los seguidores de Jesús continuaron siendo un grupo marginal perseguido por las autoridades, el Salvador crucificado por ellas era un relato fundante coherente con la experiencia cristiana. Cuando en tiempos del Emperador Constantino (siglo IV) la Iglesia se convirtió en la religión oficial del imperio, esto se hizo insoportable. Ahora se desarrolla y elabora la idea de que el Hijo se sacrificó de forma voluntaria para salvar a la humanidad, una especie de Isaac que acepta gustoso que su padre le mate. La cruz deja de ser un crimen cometido por las autoridades en uso de su poder, la ejemplificación máxima de la violencia de la ley, para convertirse en un sacrificio deseado por Dios para preservar su autoridad cuestionada por la rebelión de los humanos<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Es la famosa teoría elaborada por Anselmo en el siglo XI en su *Cur deus homo*, si bien existen tentativas similares con anterioridad. Véase Jorge Pixley, ¿Se encarnó el Hijo de Dios para morir? Dialogo crítico con San Anselmo”, en *Xilotl* (CIEETS, Managua) 2 (1988), 65-74.

## 2. El evangelio excluye una civilización cristiana

Con el advenimiento del cristianismo imperial el evangelio deja de ser un relato que desenmascara la violencia oculta en la ley, para convertirse en un texto potable para autoridades que se dicen cristianas. Se convierte en la base de la “civilización occidental y cristiana”. ¡Alquimia maldita! El auténtico sentido anti-autoritario del evangelio se preserva ahora solamente en grupos cristianos disidentes como los franciscanos en la Edad Media y los anabautistas en el período de la Reforma.

De los escritores de Nuevo Testamento, Pablo es quien sistematiza la carga anti-institucional del evangelio cristiano. Para él, los cristianos tienen a Abraham como padre, haciendo paréntesis del largo período de la historia de la salvación que esta dominado por la ley de Moisés (Rm. 4). La ley es santa y buena, asegura Pablo más adelante en su Carta a los Romanos (Rm. 7). Es decir, Pablo no condena la ley. No es anarquista. No cree que la espontaneidad vital sea buena en sí, y que los humanos vivirían bien únicamente si no estuvieran impedidos por los controles de las autoridades. Esta sería una interpretación anarquista del evangelio.

Pero la ley es incapaz de conducirnos a la justicia, aun cuando es ley buena. El pecado se sirve de la ley para alcanzar su perfecta pecaminosidad. El problema no es sólo que no seamos capaces de cumplir a cabalidad la ley santa de Dios. Esto es cierto. No obstante el problema más grave de la ley (=las autoridades, las instituciones) es que permite matar sin conciencia de culpa. Agamenón mata a su hija Ifigenia creyendo adorar a la diosa Artemisa. Las autoridades de Jerusalén matan a Esteban creyendo servir al Dios de Moisés y defender la ley de Moisés (Hch. 7).

Si Pablo está en lo cierto, pareciera que los cristianos quedamos en un vacío, sin “doctrina social”. No podemos avalar la autoridad con su uso legítimo de la violencia policial, ni podemos asumir la anarquía con su celebración de la pura espontaneidad. La respuesta paulina se da en la experiencia del Espíritu, y donde Pablo más la elabora es en su Carta a los Gálatas.

Los gálatas que, siendo gentiles, se circunciden y busquen salvarse mediante la ley, están “cayendo de la gracia” (Gál. 5, 2-4). Y no es que propugne por la libertad de los instintos. La libre espontaneidad para Pablo lleva al desenfreno que él designa “carne”, cuyos frutos son

...fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría; hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, herejías, envidias, homicidios, borracheras, orgías, y cosas semejantes a éstas (Gál. 5, 20-21).

La salvación social no está pues en suprimir la autoridad. La ley es necesaria para controlar el desenfreno de la “carne”, pero es incapaz de lograr su objetivo de dar vida. Ella se cumpliría plenamente en la palabra:

“Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, que sin embargo impide que la autoridad mate sin escrúpulos al malhechor.

¿Qué solución ofrece el evangelio de la cruz? Para Pablo, la solución está en la libertad del Espíritu:

Estad, pues, firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres, y no estéis otra vez sujetos al yugo de la esclavitud (Gál. 5, 1).

Andad en el Espíritu, y no satisfagáis los deseos de la carne... Pero si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley (Gál. 5,16.18).

El Espíritu da libertad sin caer en el desenfreno de la espontaneidad. El Espíritu permite vivir en paz y amor en la comunidad, lo que no puede hacer la ley. La ley sigue siendo necesaria, no obstante no son buenas las leyes, sino el Espíritu que supera la ley y permite que haya una sociedad cristiana.

Si ésta es la interpretación correcta del evangelio de Jesús, ¿cómo hemos de entender el Reino de Dios por cuyo anuncio Jesús fue ejecutado por las autoridades que hacían cumplir la ley? Según la lectura paulina de la cruz de Cristo, jamás podrá haber autoridades cristianas. Ser seguidor de Jesús es vivir por el Espíritu, y el que vive por el Espíritu no puede ser siempre sumiso a la ley, y mucho menos puede ser un magistrado encargado de hacer cumplir la ley. Para el que vive por el Espíritu, el amor a la vida del prójimo cancela cualquier ley. Por eso perdona las deudas que no se pueden pagar en vez de cobrarlas. ¡No puede ser banquero! Pero entonces parece absurdo hablar de un Reino de Dios, que como todo reino, supone una sociedad regida por leyes.

### **3. ¿Qué podemos aportar los cristianos a la sociedad, a la luz de esta crítica de la ley?**

El problema es muy serio: el ordenamiento social necesita de leyes, y las autoridades necesitan poder recurrir al uso legítimo de la violencia contra sus transgresores. El evangelio se apoya, por el contrario, en el rechazo de la ejecución legal de Jesús, y, además, propone a Cristo crucificado como meta de la historia, “aspira a reunir en Cristo todas las cosas” (Ef. 1, 10). La reunión de todas las cosas se propone en solidaridad con la víctima, pues Dios estaba haciendo la paz en Cristo, quien derribó la pared que dividía a las naciones, uniendo *en su sangre* a los que estaban lejos y a los que estaban cerca (Ef. 2, 13-15). El evangelio de la cruz es que la salvación se da desde abajo, desde la unión de los crucificados, judíos y gentiles, hombres y mujeres, esclavos y libres (Gál. 3, 28). ¡Pero esto no puede ser un reino, ni siquiera de Dios! Todo reino descansa sobre leyes que se imponen, con violencia cuando ésta sea necesaria, por las autoridades

desde arriba. ¡Que Dios sea esa autoridad no altera la lógica de la ley, que es contraria a la vida y a la libertad!

Propongo, entonces, que el Reino de Dios debe entenderse, no como una sociedad real del futuro, sino como una utopía, una idea de la perfección social que no tiene posibilidad de realizarse. No sé si Jesús lo entendió así, sin embargo no veo otra manera de concebirlo. Si el Reino de Dios se hiciera realidad, se impondría la lógica maldita de la ley que sirve de medio para que el pecado haga su obra de muerte. El propósito de la utopía no es dar un plan de salvación social, sino servir de regla con que se miden los atentados del orden vigente contra la vida, y de acicate para la formulación de sociedades más humanas (¡pero nunca perfectas!).

Volvamos ahora a la realidad concreta de América Latina en 1994. Las autoridades buscan imponer las leyes del mercado. La violencia que ejercen estas leyes no reside tanto en la represión policial que exigen contra los obreros que se toman las fábricas, sino en las muertes silenciosas por desempleo; el desempleo que exigen esas leyes para que la producción se torne “eficiente”.

El Mercado Total se va imponiendo por la presión de la Deuda Externa. El buen crédito exige que se siga pagando la deuda, y para pagarla tiene que haber un tío rico que ayude con nuevos préstamos. No obstante, para que vengan los donativos y los préstamos los gobiernos necesitan “sanear” su administración. Lo cual significa reducir los gastos sociales de servicios de salud y educación que le son improductivos al mercado, aunque vitales para la población. De modo que la ley de la Deuda Externa mata sin conciencia de culpa mediante la destrucción del aparato de apoyo social para la salud. Son, dicen, los sacrificios necesarios para que funcione eficientemente el mercado. Abraham mata a Isaac, para que puedan un día vivir en una sociedad ordenada los descendientes de Abraham, es decir, en una sociedad donde la autoridad tenga la potestad de reprimir cuando lo crea necesario o conveniente.

Pero, ¿existen alternativas a la sociedad dominada por las leyes del mercado? Los economistas neoliberales dicen que no. Y hemos reconocido que el Reino de Dios no es una alternativa histórica; es más bien la utopía que guía la confección de proyectos históricos y que inspira a realizarlos en pro de la vida de las mayorías pobres.

Sin embargo, el evangelio exige que haya alternativas viables que defiendan la vida. El proyecto alternativo de las mayorías se llama, desde que existe el capitalismo, socialismo. Este nombre honroso se ve hoy empañado por la experiencia lamentable del socialismo autoritario que se implantó en la antigua URSS. El Estado, controlado por un partido, el Partido Comunista, exigió obediencia a las mayorías en cuyo nombre pretendía interpretar las “leyes de la historia”. ¡En vez de la democracia económica y política que soñaron los socialistas del siglo XIX, el esfuerzo del partido que dijo ser el único partido socialista en el poder en el siglo XX manifestó ser aún menos democrático que las “democracias burguesas”!

El socialismo no-científico, el socialismo democrático, de Marx en su lado no-determinista, y de los otros próceres de la lucha obrera, busca hoy echar de sí la imagen negativa del Partido Comunista de la URSS. Hoy más que nunca necesitamos un socialismo que busque estructuras plenamente democráticas, no sólo en la selección de los administradores de la economía, que también lo hacen las democracias burguesas, sino en la práctica de la dirección de la economía. Aprendamos de los fracasos autoritarios del siglo XX a construir un socialismo democrático para el siglo XXI.

Pero la implementación del socialismo no podrá escapar a la maldición de la ley. Requerirá, como cualquier sociedad, de leyes. Y el pecado se servirá de estas leyes para matar. Si se sirvió de la ley del Dios del éxodo, igualmente se servirá de las leyes socialistas. Los cristianos solidarios con los movimientos populares tenemos que ser socialistas sin ilusiones.

El movimiento popular tiene que luchar por una sociedad transparente. Tiene que luchar por estructuras sociales y económicas que pongan la vida de las mayorías por encima del funcionamiento “eficiente” de los negocios. Los cristianos participaremos sabiendo que no estamos literalmente construyendo, como a veces decimos, el Reino de Dios. Sabemos que en la sociedad sin clases donde la vida de las mayorías sea la máxima prioridad, también la autoridad ejercerá violencia.

El mismo Carlos Marx, en ciertos momentos, reconoció un elemento de imposición en el socialismo:

La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente su proceso de reproducción no depende, pues, de la duración del trabajo sobrante, sino de su productividad y de las condiciones más o menos abundantes de producción en que se realice. *En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material.* Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, *bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción* (incluyendo entonces el socialismo)<sup>4</sup>.

Para Marx (y para nosotros), nunca, bajo ningún sistema social, dejará de haber coacción. En el mundo del trabajo se impone por necesidad

<sup>4</sup> Carlos Marx, *El capital*, libro III, capítulo 48: “La fórmula trinitaria” (en la traducción de Wenceslao Roces, edición del Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1946, tomo III, pág. 759).

la coacción, y lo que Marx llama el Reino de la Libertad, se limita al tiempo disponible fuera de la producción. ¡Aun en la sociedad socialista por la que luchan los proletarios!

Tampoco el socialismo moderno puede rebasar los límites que para Pablo reveló la cruz de Cristo. La ley, por más buena y santa que fuere, la ley de una sociedad revolucionaria y popular, la ley de la sociedad democrática y socialista, la ley del Reino de Dios, *toda ley*, mata. La violencia es connatural a la ley y a la organización social.

Y ya que la cruz de Cristo desenmascara el potencial anti-vida de toda ley, pues fue por la ley que fue muerto nuestro Salvador, no podemos en buena fe cristiana pensar en crear una “civilización cristiana” ni una sociedad que sea el Reino de Dios.

Esto quiere decir que no puede haber un Estado cristiano. Hay unos gobiernos mejores y otros peores. Hay sistemas sociales mortíferos, y ninguno más que el Mercado Total. Los cristianos, que somos hijos de Abraham, debemos rechazarlos. Y hay sistemas más humanos. Los cristianos hemos de solidarizarnos con quienes buscan establecerlos.

### **Conclusión**

Abraham es el padre de la fe, el modelo de la autoridad que cree poder ser hermano de sus súbditos. Jesús encarnó el compromiso con la fe de Abraham en una sociedad que, como las nuestras, creía rendir culto a Dios cuando mataba a los rebeldes. Nuestra vocación como cristianos en una sociedad dominada por la ley mortífera del Mercado Total, es solidarizarnos con el movimiento popular que busca crear estructuras que defiendan la vida de las mayorías.

Jorge Pixley  
Seminario Teológico Bautista  
Apartado 2555  
Managua,  
Nicaragua





## EL GOEL EN EL ANTIGUO ISRAEL

La función del goel fue uno de los elementos claves de la estructura igualitaria tribal, que caracterizaba la sociedad nueva establecida por los antiguos israelitas en las montañas de Canaán.

The function of the goel was one of the key elements in the egalitarian tribal structure that characterized the new society established by the ancient israelites in the mountains of Canaan.

Los últimos años han visto en los estudios bíblicos un interés cada vez mayor en el aspecto tribal del primitivo Israel. Se trata de un factor clave para determinar la naturaleza de su autocomprensión como el pueblo escogido de Yahvé, y también para apreciar el significado de los orígenes de Israel en las sucesivas generaciones, que comprenden su propia identidad en continuidad con los primeros israelitas que habitaron las montañas de Canaán.

### 1. La revolución social de Israel

El surgimiento del antiguo Israel se entiende cada vez más como un movimiento combinado, social y religioso, con su base principal en el campesinado de Canaán<sup>1</sup>. Pertenecía a la esfera de la resistencia rural a la dominación política.

---

<sup>1</sup> Gottwald, N. K., *Las tribus de Yahvé*. Maryknoll, 1979 (traducción castellana, 1986).

El tribalismo israelita fue una opción asumida conscientemente por un pueblo, que rechazaba la centralización del poder en las ciudades-Estado, que controlaban Canaán. Israel buscó crear una sociedad alternativa de agricultores independientes, pastores de ovejas y cabras, artesanos e intelectuales sacerdotales, libres de la dominación e interferencia de los centros urbanos jerárquicos, de los cuales emergió y contra los cuales luchó, defendiendo su propio sistema descentralizado contra los ataques de la sociedad cananea, que procuraba aplastar el movimiento.

Varias características del Israel premonárquico señalan su ruptura radical con las ciudades-Estado de Canaán y Mesopotamia, entre ellas el carácter intencionadamente igualitario asumido por la sociedad israelita, en contraste con la estratificación tradicional de la época. Se trata de un experimento social, serio y objetivo, que era novedoso en el mundo antiguo.

La creación de esta nueva sociedad no dependía de la voluntad o buenas intenciones de sus miembros. Israel dio pasos concretos y deliberados para efectuar cambios específicos en la sociedad tradicional, mediante mecanismos y presiones estructurales diseñados para nivelar las desigualdades y permitir acceso igual por medio de familias extendidas a los recursos básicos o medios de producción.

Estos mecanismos no eliminaron ni previnieron todas las desigualdades. Israel nunca estuvo sin luchas internas a través de toda su historia, pero sus estructuras institucionales ejercían presiones hacia la igualdad. Entre estas estructuras se destacan las leyes respecto a la tenencia de la tierra, la prohibición de préstamos con interés, limitaciones sobre el poder sacerdotal y nuevas disposiciones en torno al sexo y la muerte, además de otras prácticas. De todas estas estipulaciones, una de las más significativas fue la provisión por ayuda mutua por medio del *goel*. Para entender esta institución social dentro de la sociedad agraria del antiguo Israel, es necesario conocer primero las redes de interrelación solidaria que unían la población de la zona montañosa de Canaán a principios de la Edad de Hierro, unos 1.200 años antes de la era común.

## **2. El tribalismo en la sociedad agraria israelita**

El antiguo Israel era un pueblo agropecuario organizado socialmente en tribus, lo cual significaba en esencia un sistema de redes entre pequeñas aldeas y caseríos. La red suministraba al pueblo los servicios de ley, orden y defensa que el rey prometía en el sistema centralizado. No hubo monarquía, y tampoco se ve ningún otro tipo de gobierno central en las fuentes. Ningún cuerpo central exigía tributo o prestaba “servicios”. Antes, las tribus forjaron un sistema de solidaridad, conformando un ejército ciudadano y atendiendo a las necesidades de los que se encontraban amenazados por hambre y otros problemas de la vida social.

No era un idilio. La dura realidad de la vida pastoril y agrícola en la montaña incluía trabajo sin fin, y el constante peligro del desastre: sequía, insectos, bandidos, pérdida de cosechas, hambre, enfermedad y muerte prematura. Pero el campesino estaba libre del cobrador de impuestos, del acreedor y el prestamista, y los vínculos sociales que mantenía con otras personas que vivían fuera del terreno inmediato, representaban un seguro contra el fracaso de sus esfuerzos por la subsistencia al nivel de la familia y de la comunidad.

Estudios antropológicos recientes sobre las sociedades rurales, destacan la importancia de la familia como el elemento funcional básico. Hoy la familia es la unidad de actividad económica y el lugar de la toma de decisiones respecto a la producción, consumo e intercambio en las sociedades campesinas de los Andes. En efecto, la economía tribal ha sido llamada “el modo de producción familiar”<sup>2</sup>. Las decisiones acerca de la producción se toman enfocando las necesidades domésticas, y la producción responde a los requerimientos de la familia como usuario de los recursos. En la mayoría de las economías tradicionales la familia es la unidad significativa, tanto de producción como de consumo.

En la sociedad agraria del Israel premonárquico, la unidad básica era la familia extensa, denominada por lo general *bet-'ab* (plural *bet-'abot*) o casa paterna, aunque a veces aparece también el término *bet-'im*, casa materna. Este grupo normalmente se basaba en relaciones de sangre, y consistía en dos o más familias nucleares que incluían varias generaciones de parientes. El *bet-'ab* pudo abarcar hasta cincuenta o cien personas en total, si bien los problemas de enfermedad, guerra, hambre y esterilidad, significaban que muchas familias contaban con números más reducidos y luchaban por sobrevivir. La arqueología de la época muestra agrupaciones de casas en torno a un patio común, tal como sugiere la unión de familias nucleares como una familia extensa.<sup>3</sup>

Para Israel el acceso a la tierra, medio básico de subsistencia, estaba alojado en primera instancia en el *bet-'ab*, como unidad económica autoabastecedora, capaz de sostenerse con un mínimo de ayuda de afuera. A lo largo del mundo antiguo, los centros urbanos imponían un sistema de control tributario sobre las prácticas locales, a fin de expropiar todo lo posible de la producción agrícola, y obligar al servicio militar y en las grandes obras de construcción estatales. La liberación de Israel se manifestó en la autodeterminación de cada familia, el derecho de decidir qué iba a producir y cómo lo haría, como también la forma en que aprovecharía los resultados de su labor.

Sin embargo, la autonomía del *bet-'ab* nunca era completa. Factores demográficos y vicisitudes históricas limitaban la autonomía de las familias

<sup>2</sup> Sahlins, M. D., *Tribesmen*. Englewood Cliffs, 1968, pág. 75.

<sup>3</sup> Hopkins, D. C., *The Highlands of Canaan*. Decatur, 1985, pág. 252.

y las impulsaban a asociaciones mayores. El tamaño de la familia era inestable debido a las sequías, enfermedades y guerras, lo que causaba escasez de mano de obra, sobre todo en las épocas de máxima demanda para la labor, cuando las frágiles familias no podían abastecer toda su necesidad. La construcción de terrazas, pozos, eras y obras de defensa, el uso comunitario de animales, la integración de elementos agrícolas y pastoriles de la comunidad, requerían planeación y dirección y una inversión colectiva de recursos y energía, más allá del dominio de cualquier familia particular<sup>4</sup>.

Por lo tanto, varias familias se unían para formar una *mispajah* (plural *mispajot*), a menudo traducido “clan”<sup>5</sup> o “asociación protectora”. Aunque la unidad de la *mispajah* se expresaba en términos de parentesco, la *mispajah* y su lugar de habitación muchas veces coincidían; parece que en numerosos casos era equivalente al caserío, aldea, o barrio. Hay que entender este grupo, lo mismo que la tribu, como unidades primordialmente sociológicas. Los niveles básicos de la sociedad israelita se componían de grupos de parentesco, y la metáfora del parentesco se proyectaba a niveles superiores, aun cuando estas unidades sociales mayores no se basaban en el parentesco sino en otros factores.

La *mispajah* era el contexto social de la vida agrícola del *bet-'ab*, diseñada para asegurar la supervivencia y el bienestar de cada *bet-'ab* miembro, y protegerlo de amenazas militares. Los préstamos sin intereses mandados en la ley serían un importante medio de ayuda, que fortalecieron otros intercambios menos formales en el diario vivir de las familias de la *mispajah*: las dotes matrimoniales, el sacrificio de animales, el trabajo mancomunado, y la celebración de fiestas.

La autonomía de la *mispajah* tampoco podía ser completa, dadas las constantes incertidumbres del clima y el ambiente. Resultaba casi indispensable que una comunidad o *mispajah* buscara a otra para pedir ayuda en una crisis, y los vínculos sociales de la tribu respondían a esta necesidad. La tribu israelita era básicamente una alianza regional de varias *mispajot* independientes. Estas retenían el verdadero poder social y político, sin embargo formaban redes de intercambio a fin de aprovechar las épocas variables de las cosechas compartiendo mano de obra.

El aislamiento no era una posibilidad para ninguna familia ni aldea; sólo mediante círculos cada vez mayores se lograba alguna seguridad para la subsistencia. La alianza o confederación intertribal israelita representaba una revitalización y extensión de instituciones de la vida agrícola rural, incluyendo lazos reales y convencionales de parentesco, de residencia

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> La palabra “clan” tiene implicaciones antropológicas en términos de control de tierras y matrimonios, que no se encuentran en la *mispajah* israelita. Por eso el término “asociación protectora” es preferible; al emplear “clan” se debe reconocer la palabra como una aproximación y no un término técnico.

local y regional, y de ayuda mutua comunitaria. Por medio de esta alianza, Israel logró un autogobierno político, desarrollo económico, defensa militar, así como una identidad cultural que dio lugar prominente a su religión como la base ideológica del sistema y la fuente de su legitimidad y eficacia. El tribalismo igualitario de Israel funcionó como una alternativa viable al Estado centralizado y jerárquico.

### 3. El *goel* y la lucha por la tierra

Hemos visto que las familias extensas eran las unidades básicas de producción y consumo. Las unidades sociales más amplias, clanes, tribus y la propia confederación, aseguraban la autonomía de las unidades familiares. La seguridad que brindaban las unidades mayores tenía dos dimensiones: frente a las amenazas externas, la milicia ciudadana rechazaba los intentos de los centros de poder estatal de sujetar a Israel otra vez bajo su control. Frente a los peligros internos, las redes de relaciones sociales respondían al reto de suministrar las necesidades de cada familia para la subsistencia agrícola.

La ayuda mutua brindada a través de la *mispajah* tenía una estructura definida. Además de los intercambios informales de recursos entre familias, incluyendo préstamos sin intereses, hubo una provisión específica para la intervención por parte de un representante de la *mispajah* cuando alguna de las familias entraba en una crisis que ponía en peligro la supervivencia del *bet-'ab* como entidad. El *goel* (plural *goelim*) fue el canal por medio del cual esta ayuda se hacía eficaz.

La voz hebrea *goel*, un participio activo de la raíz g'l, no puede ser traducida al español. Pertenece a una serie de términos hebreos que se refieren a estructuras sociales, características del antiguo Israel, pero sin paralelo en el mundo moderno. Por eso, la mejor manera de tratar estas palabras no es buscar sinónimos inexistentes en castellano, sino precisar el concepto representado por la palabra. El verbo *ga'al* muchas veces traduce el sentido general de “rescatar” o “restaurar” la propiedad, persona u honor de alguien. También se puede emplear la expresión “redimir” en el sentido lexicográfico de “volver a comprar lo que antes se vendió o empeñó”, tomando en cuenta que la dimensión teológica y moral de este concepto se adquirió posteriormente, con el uso profético del término como metáfora para la acción de Dios<sup>6</sup>.

La acción delimitada por la voz *goel* representa una ayuda solidaria a una persona que tiene necesidad. No se refiere a todo intento bien intencionado de ayudar, ni a la ayuda brindada a cualquier víctima de

<sup>6</sup> Los restantes artículos en este número de *RJBLA*, se dedican a explorar el desarrollo del contenido del término en su aplicación profética a la acción de Dios en favor de su pueblo, y, posteriormente, su aplicación a la obra de Jesucristo como “redentor”.

circunstancias adversas; se trata de una institución dentro de la *mispajah*, la cual se activaba bajo condiciones específicas en favor de alguien que tenía derechos sociales que merecían la intervención del *goel*.

Tampoco se autorizaba la intervención de cualquier miembro de la *mispajah* como *goel*. Lv. 25,25 prescribe las personas que han de actuar como *goel* en favor de un necesitado en un caso específico: uno de sus hermanos puede rescatarlo, o su tío, o el hijo de su tío u otro miembro de su *mispajah*. No se preservaron los detalles de cómo esta lista fue establecida, ni cómo se resolvía el derecho u obligación de actuar si los primeros tres nombrados se encontraban inhabilitados por cualquier razón. Tampoco fueron preservadas listas similares para otros casos de la intervención de un *goel*. No sabemos si bajo algunas circunstancias una mujer podía actuar como *goel*. Sin embargo, de la existencia de la lista se desprende que un *goel* no estaba autorizado a actuar en esa capacidad, hasta no establecer la renuncia o inhabilidad de los *goelim* anteriores en la lista.

Esta inferencia es reafirmada en el libro de Rut, que tiene el propósito de exaltar la ley de Israel enfocando las instituciones que expresaban la responsabilidad colectiva de la *mispajah*. Este libro pretende ilustrar en forma popular el rol del *goel*, tal como funcionaba en la familia y el clan mayor. El orden de actuación de los *goelim* es un factor clave en el desarrollo de la narrativa: Noemí se regocija al enterarse de la relación de Rut con Booz, porque éste es “uno de nuestros *goelim*”, no obstante Booz le informa a Rut que no puede responder a su solicitud de ayuda porque hay otro *goel* con derecho antes que él. El libro implica pues que se conocía generalmente quién podía actuar en favor de un miembro de la *mispajah*, y quién le seguía en la lista<sup>7</sup>.

¿Qué hacía el *goel* precisamente? Se han identificado cuatro funciones específicas del *goel* en el antiguo Israel, en referencias sueltas esparcidas entre las antiguas leyes que se encuentran conservadas en forma fragmentaria en el Pentateuco, sobre todo en el estrato sacerdotal<sup>8</sup>.

- a) Cuando una persona reducida a la pobreza se veía obligada a vender parte de su tierra, el *goel* la compraba (o la volvía a comprar) (Lv. 25, 25).
- b) Cuando una persona tenía que venderse en servidumbre por deudas, el *goel* compraba la liberación del compañero o pagaba su deuda para que no cayera en la esclavitud (Lv. 25,47-49).

<sup>7</sup> En Jr. 32 un pariente pide que el profeta compre su terreno. No se especifican las circunstancias del pariente. Tampoco se indica si había solicitado ayuda a otros posibles *goelim* antes de acudir a Jeremías, o si le quedaba otro recurso de haberle resultado imposible al profeta actuar. Jeremías se aprovecha de la oportunidad para ilustrar su fe en el futuro del pueblo de Israel, y por tanto describe con detalles la compra y la transferencia del título, pero no suministra mayor información sobre la función del *goel*.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, Gottwald, *op. cit.*, pág. 263.

- c) Cuando ocurría un homicidio, el *goel* vengaba la sangre de la víctima administrando justicia al culpable (Nm. 35, 19-21).
- d) Cuando el jefe de una familia moría sin dejar herederos varones, el *goel* se casaba con la viuda a fin de procrear un hijo para el difunto (Dt. 25, 5-10).

Existen otras referencias al *goel* en el Pentateuco, sólo que con pocos detalles. Sin embargo, estas cuatro son suficientes para darnos una idea de las implicaciones de la intervención del *goel*. ¿Qué tienen en común las cuatro situaciones señaladas? En cada uno de los casos el *bet-'ab* se encuentra en peligro, y la intervención del *goel* tiene el efecto de preservar las condiciones mínimas de su existencia e integridad.

La vulnerabilidad de la familia es evidente cuando tiene que vender su propiedad o cuando uno de sus miembros se vende en esclavitud por deudas, como también en el caso de un homicidio. Pero, ¿cuál podría ser el peligro que obligaba a un hombre a casarse con su cuñada, incluso contra su propia voluntad? La referencia en el Deuteronomio, única ley que sobrevive respecto a la tradición del matrimonio por levirato, parece ser apenas un vestigio de una regla que fue con anterioridad más general. La costumbre es la base del relato en Gn. 38, lo mismo que el motivo del matrimonio entre Rut y Booz (en Rut figura igualmente de modo secundario el rescate de una propiedad vendida).

Se trata de un *bet-'ab* que ha quedado sin heredero varón, para continuar el linaje hasta la próxima generación. Dada la mortandad de los hombres en la guerra, junto con el problema de la esterilidad por desnutrición y enfermedad, esta situación sin duda se presentaba con perturbadora frecuencia, dejando a la familia a punto de extinguirse como entidad social dentro de la *mispajah*<sup>9</sup>.

La solidaridad evidenciada en la acción del *goel* en estas cuatro situaciones no era apenas una respuesta sentimental o una expresión de buena voluntad, sino una manifestación de los valores que unificaban y motivaban al pueblo de Israel en su lucha por asegurar para cada familia el control y acceso a sus propios recursos, sobre todo la tierra. Los israelitas eran básicamente campesinos, agricultores dedicados al cultivo de pequeñas parcelas y a la cría de ganado para la subsistencia familiar. La ardua lucha por asegurar una comunidad viable, se resumía en la necesidad de hijos y tierra productiva. Como campesinos deprimidos y marginados en Canaán,

<sup>9</sup> Por otra parte, las hijas podían heredar en Israel, tal como quedó establecido en el caso de las hijas de Selofjad (Nm. 27, 1-11). No se explica de qué modo ellas podían extender el linaje de su padre en forma permanente. De todos modos hubo, según parece, problemas con la disposición de la propiedad después de la muerte de las hijas, sobre todo si ellas se habían casado fuera del grupo social de su padre. Esta parece ser la razón detrás de las restricciones en Nm. 36, 1-12 acerca del matrimonio de las herederas. Véase la discusión de Gottwald, *op. cit.*, págs. 264-267.



habían sido reclutados como trabajadores forzados en grandes latifundios o habían cultivado la tierra como arrendatarios. Anhelaban el pleno derecho a la tierra como fuente de vida.

Así como el tribalismo igualitario respondía a una necesidad sociopolítica, y a la vez representaba un rechazo del sistema estatal cananeo, de la misma manera la tradición de retener la tierra en la familia fue la respuesta israelita a una necesidad económica, al tiempo que un rechazo deliberado de la concentración de recursos implicada en el latifundismo cananeo. Tanto las redes sociales del Israel premonárquico como la tenencia de la tierra basada en la familia, eran adaptaciones que respondían a dos objetivos fundamentales: escapar del imperialismo externo de los centros urbanos, y evitar la dominación desde adentro impidiendo la concentración de la tierra y otros recursos en pocas manos.

El peligro de la concentración de la tierra y el poder, está detrás de cada una de las acciones solidarias del *goel* en defensa de una de las familias de su *mispajah*:

- 1) Cuando se vende una parcela, ésta sale del control del grupo social. La acción del *goel* al comprarla, efectivamente retiene la propiedad dentro de la *mispajah* y posiblemente, cuando el *bet-'ab* se recupere, dentro de la misma familia.
- 2) La esclavitud por deudas y el trabajo forzado eran características de la sociedad estatal cananea, donde campesinos endeudados, privados de medios independientes de subsistencia, eran reclutados como labradores y trabajadores forzados. La acción de rescate efectuada por el *goel* es un golpe contra el modo tributario de producción en favor del modo de producción comunitario.
- 3) El *goel*, como vengador de sangre, ejercía una función policíaca cuyo fin era desanimar el asesinato del jefe de familia para quedarse con sus bienes y propiedad.
- 4) Si el linaje de una familia terminaba definitivamente, su tierra pasaba a otras manos, en el mejor de los casos las de la *mispajah*. Pero aun así, la distribución de recursos se veía perturbada. Una de las restantes familias de la *mispajah* podía beneficiarse por encima de las demás. Además, las viudas del *bet-'ab* extinguido quedaban desamparadas, ya que no había provisión para su incorporación formal en otra familia. (Por eso los repetidos mandatos de atender a las viudas a lo largo de la Biblia hebrea).

#### 4. El goel y la solidaridad yahvista

El aspecto religioso de la acción del *goel* no ha de buscarse en metáforas tardías de la acción de Dios en la historia, sino en la tradición de

solidaridad que caracterizaba la vida del Israel primitivo. El concepto israelita de ser un solo pueblo, con origen y destino bajo Yahvé, proviene de su experiencia social y religiosa; no se pueden separar los elementos sociales de los religiosos, porque ninguno se entiende sin el otro.

Los indicios en la Biblia hebrea del funcionamiento de la *mispajah* como comunidad cúllica, refuerzan el cuadro de un colectivo formado por varias familias extensas que cooperaban en tareas agrícolas y compartían sus recursos en momentos de necesidad. Las fiestas seguían el ciclo agrícola como marco de referencia, proporcionando oportunidades para negociar arreglos de trabajo e intercambios informales. Las celebraciones afirmaban la continuidad de la familia, su generación, su bienestar, y las solidaridades y complementariedades grupales que respaldaban el sistema de reciprocidad como expresiones de la presencia y cuidado de Yahvé.

Dt. 15 plantea lo que muchos han visto como una contradicción: por un lado, el v. 4 promete que “no habrá pobre en medio de ti” por la abundante bendición de Yahvé en la tierra. La palabra “debería” que aparece en la traducción de la *Biblia de Jerusalén*, no se encuentra en el hebreo original; al parecer expresa el desconcierto de los traductores frente a la idea expresada, sobre todo porque el v. 11 advierte de forma escueta que “no faltarán pobres en medio de la tierra”.

Sin embargo, los primeros israelitas entendían que la bendición de Yahvé en la tierra era justamente el sistema de solidaridad, incluyendo la acción estructurada del *goel*. Las desgracias ocurrían siempre: las cosechas perdidas, las enfermedades, las guerras, etc. En este sentido, siempre había pobres: viudas, huérfanos y otros, que sufrían necesidad. No obstante, cuando el sistema funcionaba bien estos necesitados encontraban abrigo y sostén entre los compañeros de sus grupos sociales, sin convertirse en una clase pobre dentro de la sociedad.

En esto consistía la bendición de Yahvé: en la formación de un pueblo solidario que abrigaba y restauraba a los necesitados proporcionando los elementos necesarios para mantener su integridad y subsistencia. Ser israelita significaba pertenecer a ese pueblo solidario, y comprometerse con Yahvé significaba comprometerse con las estructuras solidarias que El había establecido —hasta el punto de actuar como *goel* si fuera el caso.

El texto de Dt. 15 insiste repetidamente en la importancia de hacer eficaz la dimensión solidaria del pueblo, sin duda porque ya en las épocas posteriores del Israel monárquico, las condiciones sociales de la vida solidaria que caracterizaban el Israel más primitivo, ya no eran las condiciones sociales dominantes. La realidad dinámica de la liberación y tribalización del sistema social desapareció, e Israel ya no era Israel en el sentido original. Lo que había sido un aspecto integral de la vida social se convirtió en un elemento incongruente, incompatible con los contextos sociales posteriores. Si el deuteronomista sintió la necesidad de repetir con tanta insistencia el mandato de “abrirás tu mano a tu hermano, al pobre y al menesteroso en tu tierra”, era porque ya no se abría la mano como antes.

Un *goel* que dejaba de actuar en favor de una familia que tenía derecho a su ayuda era culpable, pero las sanciones aplicadas a un *goel* reacio a hacer su deber, eran más religiosas y sociales que físicas. Dt. 15,9 adviene que un pariente necesitado que no recibe la ayuda solicitada, “podrá clamar contra ti a Yahvé, y se te contará por pecado”. En el caso del hermano que se niega a casarse con su cuñada, la sanción es la humillación pública: la mujer rechazada se acerca al *goel* recalcitrante y le quita el calzado, escupiéndole en el rostro y denunciando su renuencia de forma pública: así será hecho al varón que no quiere edificar la casa de su hermano (Dt. 25, 9). En la época de esta ley se suponía que la vergüenza sería una sanción lo bastante fuerte como para presionarlo a cumplir con su deber. Para la época, posterior, del autor del libro de Rut, el aspecto de la afrenta había quedado en el olvido, y la tradición de quitar el zapato se explica como una curiosa costumbre heredada del pasado “como testimonio”.

## 5. El *goel* y América Latina

En el actual contexto latinoamericano, dinamizado por una ideología modernizante, se han sacrificado muchas regiones desfavorecidas con respecto a los centros urbanos y a las capitales provinciales. El cambio social hoy tiende a imponerse por medio de las decisiones y los mecanismos puestos en marcha desde la ciudad. La tecnología moderna está enraizada en un modo de producción capitalista con muchos elementos en común con el tributario. Pero la sabiduría y creatividad del ejemplo israelita, nos motivan para responder a las nuevas circunstancias de la sociedad industrializada con nuevas formas sociales, igualitarias y solidarias, que superen las actuales divisiones de clase, raza y nacionalidad, con su constante supresión de la vida.

Desde luego, no es posible hacer una reconstrucción romántica del sistema tribal de Israel en América Latina hoy. De hecho, el experimento social igualitario de Israel duró apenas doscientos años; no tuvo éxito a largo plazo dado que sociedades elitistas lo rodeaban, y tendencias elitistas lo penetraban desde adentro. Quizá el aporte más grande del tribalismo israelita fue su descubrimiento, mediante la lucha social, de que las condiciones concretas de la existencia humana pueden ser cambiadas. Hacen falta análisis, praxis e ideología adaptados a nuestra propia situación.

Aquí hay .que reconocer un gran recurso hasta ahora desaprovechado: el tribalismo de los pueblos originarios de América Latina que han sobrevivido ya más de quinientos años en resistencia al imperialismo de la sociedad capitalista dominante. Estos pueblos son, en su mayoría, campesinos. Sus reivindicaciones, luchas y movilizaciones frente a otros grupos en la sociedad, son los de todos los campesinos que luchan por la

tierra. Sin embargo, cultural y étnicamente afirman las solidaridades y complementariedades grupales y comunitarias de la sociedad tribal<sup>10</sup>.

¿Existen estructuras comparables al *goel* en algunas sociedades de América Latina? ¿Cómo expresan la lucha del pueblo? Sin caer en paralelismos simplistas, y sin desconocer las diferencias en circunstancias históricas después de tres mil años, es probable que la lectura bíblica desde el tribalismo étnico latinoamericano nos ayude a captar elementos del tribalismo israelita que hasta ahora han pasado desapercibidos. A la vez, la reflexión teológica de los pueblos originarios hará un aporte inestimable a la lucha por la liberación de todo el pueblo pobre, marginado y excluido de América Latina, si evita el error de separar la religión de la realidad social, buscando de manera consciente la relación entre creencias religiosas abstractas y la estructura y dinámica social que viven los creyentes.

En efecto, cada religión funciona en relación con una realidad social. El poder del simbolismo religioso del primitivo Israel fue precisamente su integración en la lucha social de las clases bajas de Canaán, iluminando la alternativa de una vida comunal liberada. El poder del simbolismo religioso de los pueblos originarios de América Latina podrá iluminar las estructuras sociales que estos símbolos autentican y legitiman, así como los elementos de lucha y resistencia: la tierra, la afirmación de valores culturales, y los lazos comunitarios en el marco de la autonomía y la solidaridad.

Alicia Winters  
Apartado Aéreo 6078  
Barranquilla  
Colombia

---

<sup>10</sup> Rocha, José Antonio, *Yachay: cambio social e identidad en los valles de Cochabamba*. La Paz, 1990; Varios, *Cultura andina y teología: memoria del II encuentro*. La Paz, 1992.



## REDENCIÓN DE LA TIERRA Y DEL PUEBLO

En el presente artículo, el autor estudia la raíz hebrea *g'l* en el Pentateuco, teniendo en cuenta el contexto socio-histórico y literario. Esto permite ir más allá del típico estudio “aséptico” del vocabulario, para descubrir el sentido profundamente liberador que encierran las palabras que conforman el campo semántico de «redención”/ «rescate”.

The author studies in this article, the Hebrew root *g'l* as employed in the Pentateuch, keeping in mind the social -historic and literary contexts. This approximation will permit more than a «sterile” study of vocabulary, unearthing the profound and deeply liberating meaning that are configured in the semantic field of “redemption” / “rescue”.

Las ciento dieciocho ocurrencias de la raíz *g'l* en la Biblia Hebrea están repartidas de modo proporcional. Aunque con un mayor número en la Tora (44 veces), su presencia en los Profetas y en los Escritos es también significativa (36 y 38 veces, respectivamente)<sup>1</sup>. Tres son los libros del Antiguo Testamento en los que destaca la presencia de esta raíz: Levítico (31 veces), Deutero-Isaías (24 veces), y Rut (23 veces). Sendos

---

<sup>1</sup> No se tiene en cuenta en el cómputo, el nombre propio *Yig'al*, donde también aparece la raíz *g'l*. Cf. Nm. 13,7; 2 Sm. 23, 36; 1 Cr. 3, 22.

artículos se ocuparán de cada uno de estos libros en el presente número de *RIBLA*. El nuestro, centrará la atención en el Pentateuco.

En el Pentateuco, la raíz *g'l* aparece en las formas verbales *ga'al* [*gal* = “rescatar”]<sup>2</sup>, y *nig'al* [*niphal* = “ser rescatado”]; también en el participio sustantivado *go'el* = “rescatador”; y en el sustantivo *ge'ulla* = “rescate”.

Propiamente, estas formas sólo aparecen en el Levítico (31 veces en total)<sup>3</sup>. En el Génesis y en el Éxodo, la raíz *g'l* apenas aparece en la forma verbal *gal* (dos primeras ocurrencias)<sup>4</sup>. En Números y en el Deuteronomio, únicamente ocurre el participio sustantivado *go'el* (una vez en Números), casi siempre en la expresión *go'el haddam* = “el vengador de la sangre” (7 veces en Números y 2 veces en Deuteronomio)<sup>5</sup>.

## 1. Tierra libre para un pueblo libre

### [Génesis y Éxodo: *ga'al* = “rescatar”/“liberar”]

1.1. El primer texto del Pentateuco en el que aparece el verbo *ga'al* — Gn. 48, 16— forma parte del relato sobre la adopción y bendición de Jacob a los hijos de José. Estos versículos no comunican una definición abstracta de Dios, sino una experiencia concreta de su revelación en la historia: “El Ángel que me rescata [*ha ggo'el*] de todo mal”<sup>6</sup>. La expresión, que introduce la primera bendición (la segunda en Gn. 48, 20), está en paralelismo con las dos anteriores: “el Dios en cuya presencia anduvieron mis padres Abraham e Isaac”; “el Dios que ha sido mi pastor desde que existo hasta el día de hoy” (Gn. 48, 15). La adopción —“sean llamados con mi nombre (Jacob/Israel) y con el nombre de mis padres Abraham e Isaac”— y la bendición —“multiplíquense y crezcan en medio de la tierra”— están orientadas a legitimar a las tribus de Efraín y de Manasés, y a concederles los mismos derechos de los que gozan las otras tribus de Israel “en orden a la herencia” (Gn. 48, 6), es decir, a la posesión de la tierra.

<sup>2</sup> “La acción se basa en el sentido de solidaridad; por tratarse de derecho y obligación, puede incluir el aspecto de responsabilidad. Al no existir entre nosotros la institución, ningún verbo castellano corresponde a la pluralidad de aspectos del verbo hebreo; habrá que escoger según los casos el aspecto que convenga resaltar: rescatar, redimir (del latín *re-emo*, comprar de nuevo), recobrar, recuperar, reclamar, responder de/por, salir por. Hay que flotar en castellano la presencia reiterada del morfema *re-*, que responde a un serma (o rasgo significativo) del original, e indica que se restablece una situación jurídica perturbada”. *Ga al*, en Alonso Schökel, L. *Materiales para un diccionario bíblico hebreo + español. 1. Parte Lexicográfica*. Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1985.

<sup>3</sup> *Ga'al*: Lv. 25,25.33.48.49.49; 27, 13.13.15.19.19.20.31.31. *Nig al*: Lv. 25,30.49.54; 27, 20.27.28.33. *Go el*: Lv. 25, 25.26. *Ge ulla*: Lv. 25, 24.26.29.29.31.32.48.51.52.

<sup>4</sup> *Ga al*: Gn. 48, 16; Ex. 6, 6; 15, 13. *Go el*: Nm. 5, 8.

<sup>5</sup> *Go el haddam*: Nm. 35, 12 (con *Biblia hebraica Stuttgartensia*); 35, 19.21.24.25.27.27; Dt. 19, 6.12.

<sup>6</sup> Aquí, y en Sal. 103,4, el participio *go el* no aparece sustantivado.

No voy a entrar a discutir la yuxtaposición de las diversas fuentes (J, E, P) en Gn. 48<sup>7</sup>. Teniendo en cuenta la redacción final, haré, por ahora, dos observaciones que iluminan nuestro tema. La primera es sobre la inclusión que se da en este capítulo, y que constituye el “marco” en el que hay que situar nuestro texto. En Gn. 48,4 El-Sadday promete a Jacob:

...yo haré que seas fecundo y que te multipliques; haré de ti una asamblea de pueblos, y daré esta *tierra*<sup>8</sup> a tu posteridad en propiedad eterna.

En Gn 48, 21, el patriarca Israel transmite la promesa a José: “Yo muero; pero Dios estará con ustedes y los devolverá a la *tierra* de sus padres”. La promesa de la descendencia, objeto de la bendición en Gn. 48, 16, es indesligable de la promesa de la tierra (Gn. 48, 4.21). La segunda observación es acerca de la oposición entre Gn. 48 y Gn. 47. La intención del autor en el capítulo 47 es la de presentar el éxito de la política agraria de José en Egipto. Sin embargo, más allá de la intención aparente, el texto proporciona una información muy importante: el empobrecimiento de los campesinos como base de un sistema económico absolutista. Los campesinos pauperizados se ven obligados a vender sus tierras para poder subsistir. Y vender sus tierras significa someterse a esclavitud. Se crea así la gran concentración latifundista por parte del Estado imperialista egipcio:

...Aprópiate de nosotros y de nuestras *tierras* a cambio de pan, y nosotros con nuestras *tierras* pasaremos a ser esclavos de Faraón... (Gn. 47, 19).

La promesa de la posesión de la tierra a Israel, entraña un proyecto cualitativamente diferente: tierra libre para un pueblo libre; o más bien, tierra liberada del cautiverio para un pueblo liberado de la opresión. Así pues, descendencia, tierra y liberación forman parte de una sola y única promesa hecha por Yhwh a Israel.

1.2. En este sentido, la relación de Gn. 48, 16 con Ex. 6, 6 —el segundo texto en que aparece el verbo *ga'al*— es bastante estrecha. Se trata del relato sacerdotal sobre la revelación del nombre del Dios de Israel. El Dios de los padres, El-Sadday, se da a conocer ahora como Yhwh: “Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Sadday; pero mi nombre de Yhwh no se lo di a conocer” (Ex. 6, 3). Lo que según el texto motiva —ahora— la revelación de este nombre es el clamor del pueblo reducido a esclavitud. Desde este contexto, y solamente desde él, se debe interpretar

<sup>7</sup> Para esto puede consultarse: Von Rad, G. *El libro del Génesis*. Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 507.

<sup>8</sup> La expresión “daré esta tierra” se refiere a Canaán, no a Egipto; nos indica que la redacción es posterior a los acontecimientos narrados.



el nombre del Dios de Israel sin caer en ociosas especulaciones metafísicas acerca de la esencia divina tratando de buscar el significado de este nombre en el verbo “ser” (*hayah*)<sup>9</sup>. “Yo soy *Yhwh*” no significa otra cosa que:

Yo los libtararé de los duros trabajos de los egipcios, los libraré de su esclavitud y los *rescataré* [*wega’altti*] con brazo tenso y castigos grandes (Ex. 6, 6).

El Dios de Israel se da a conocer no por su esencia, sino por su acción liberadora en la historia. El pueblo lo reconocerá, sobre todo, como “el que liberó, libera y liberará”, y no tanto como “el que fue, es y será”. La acción de “rescatar” (*ga’al*) / “liberar” es consecuencia de la Alianza. La promesa hecha a los antepasados de otorgarles en posesión la tierra —“la *tierra* de Canaán” (Ex. 6,4)—, se actualiza en la promesa de liberación de la esclavitud de la tierra y del pueblo. Sólo un pueblo libre podrá servir a *Yhwh* en una tierra libre:

Yo los haré mi pueblo, y seré su Dios. Y sabrán que Yo soy *Yhwh*, su Dios, que los sacaré de la esclavitud de Egipto. Yo los introducirá en la *tierra* que he jurado dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y se las daré en herencia (Ex. 6, 7-8).

1.3. Finalmente, el tercer texto en que aparece el verbo *ga’al*— Ex. 15, 13— es el versículo que introduce la segunda parte del canto triunfal de Moisés después del paso del Mar Rojo. En la primera parte del canto se describe la victoria de *Yhwh* sobre los opresores; en la segunda, se interpretan estos acontecimientos en relación a Israel<sup>10</sup>: “Guiaste en tu bondad al pueblo que tú mismo *rescataste* [*ga’altta*]. Israel ha sido redimido para poder ser así el pueblo de *Yhwh*. La conducción a la tierra es parte fundamental del rescate del pueblo. Por esta razón Israel la celebra como promesa cumplida (a pesar de que en el contexto narrativo todavía queda un largo camino por recorrer hasta llegar a liberar y poseer la tierra): “tu poder los condujo hasta tu santa morada”. Una vez más la íntima relación entre “rescatar”/“liberar” al pueblo y el don de la tierra que, por ser tierra de *Yhwh* para su pueblo, es tierra santa<sup>11</sup>.

En resumen, los tres textos que hemos analizado nos sitúan en tres momentos de especial importancia: antes, durante y después de la opresión

<sup>9</sup> Croatto, J. S. “La relectura del nombre de Yavé (reflexiones hermenéuticas sobre Ex. 3, 1-15 y 6, 2-13)”, en *RIBLA* 4(1989), 7-17. Del mismo autor: “Yavé, el Dios de la presencia salvífica. Ex. 3, 14 en su contexto literario y querigmático”, en *Revista Bíblica* 43 (No. 3, 1981), 153-163.

<sup>10</sup> Childs, B. S. *Exodus. A Commentary*. Londres, SCM Press, 1974, págs. 251-252.

<sup>11</sup> “El término *neweh godseka*, “morada/estancia santa”, puede referirse tanto a la tierra de Israel (Jr. 10,25; 23,3; Sal. 79,7), como, de manera más particular, a Sión (2 Sam. 15, 25; Is. 27. 10).

en Egipto. El verbo *ga'al* tiene un claro contenido de liberación. Liberación planteada, en primer lugar, en términos genéricos: de “todo mal”. En este sentido el verbo se podría traducir también por “proteger”, acción propia del “Dios de los padres” y del “Dios pastor”. Liberación que luego se formula en términos más específicos: “de los duros trabajos” y “de la esclavitud”. A la fase negativa, sigue una positiva: el ingreso y la posesión de la tierra. No hay posibilidad de libertad ni de vida si no hay tierra.

## 2. Yahvé, “pariente cercano” de los empobrecidos

### [Números: *go'el* = “pariente”]

2.1. Aunque en ninguno de los tres textos que acabamos de ver, ni en ningún otro del Pentateuco, se usa el participio sustantivado *go'el* como título o predicado divino<sup>12</sup>, Yhwh aparece en ellos con los rasgos característicos del “rescatador/liberador”, del “pariente cercano” y “padrino” de Israel, incluso como el “vengador de sangre” (así podríamos interpretar su acción sobre los egipcios: “brazo tenso y castigos grandes”). En los tres textos mencionados, el sujeto de la acción del verbo “rescatar” es Dios/ Yhwh; el objeto, Israel (=Jacob/el pueblo). El rescate-liberación y el ingreso-posesión de la tierra, es acción exclusiva de Yhwh, es componente esencial de su mismo nombre, lo define ante su pueblo/familia y ante todos los pueblos del contorno. Israel recibe el rescate/liberación/tierra como un don gratuito. Yhwh camina con Israel, e Israel camina con Yhwh: “el Dios en cuya presencia anduvieron mis padres” (Gn. 48, 15); “yo los haré entrar en la tierra” (Ex. 6, 6); “Guiaste en tu bondad al pueblo” (Ex. 15, 13). Presencia bondadosa de Yhwh en medio de su pueblo; caminar del pueblo junto a Yhwh a lo largo de su historia, que es historia de redención y liberación.

2.2. El participio sustantivado *go'el* — sin más especificación — únicamente aparece en Nm. 5, 8 en la ley sobre la restitución (de redacción sacerdotal).

Y si el hombre no tiene *rescatador* [*go'el*] a quien se pueda restituir, la suma que en tal caso se ha de restituir a Yhwh, será para el sacerdote; aparte del carnero expiatorio con que el sacerdote expiará por él.

Aquí, el término que se puede traducir por “pariente cercano” se encuentra en una perícopa, Nm. 5, 5-10, paralela a Lv. 5, 20-28, que trata acerca de la restitución de los bienes mal adquiridos en perjuicio

<sup>12</sup> *Go el* como título divino en Is.41, 14; 43, 14; 44.6.24; 47.4; 48, 17; 49.7.26; 51.5.8; 59, 20; 60, 16; 63, 16; Jr. 50.34; Pr. 23, 11; Jb. 19.25; Sal. 19, 15; 78, 35.

del prójimo israelita. Complementando lo que se dice en ambos textos, podemos destacar dos elementos comunes.

En primer lugar, perjudicar al prójimo —mediante fraude, robo, apropiación de un objeto perdido u opresión violenta— es un pecado que se comete contra el mismo Yhwh. El último caso presentado, descubre a las víctimas del perjuicio: los pobres. Solamente ellos sufren “opresión violenta”. Yhwh está identificado de tal manera con el oprimido, que las ofensas contra éste son consideradas una prevaricación contra el mismo Yhwh, protector de los pobres y oprimidos.

En segundo lugar, por la razón señalada, quien ha adquirido un bien de manera dolosa está obligado a restituir al pobre y a Yhwh. Al primero, no sólo tendrá que devolverle íntegramente “lo robado” o “lo exigido con violencia”, sino que deberá añadir además “un quinto” del valor total (por lo tanto, en efectivo). Por otra parte, tendrá que ofrecer a Yhwh “un sacrificio de reparación”.

No obstante estos elementos comunes, Nm. 5, 8 constituye una novedad con respecto a lo que se dice en Lv. 5, 20-26<sup>13</sup>. Esta novedad no consiste apenas en la mención del *go'el* en el texto de Números. Para descubrirla tenemos que escudriñar el texto en profundidad; ir por detrás de las palabras. La mención del “rescatador” implica que la persona afectada ha perdido su independencia económica y legal —por deudas o por migración—. Se trata, por consiguiente, de un marginado que, por su misma situación, se encuentra incapacitado para recibir la restitución que estipula la ley. De ahí la necesidad de un “pariente” que “rescate” sus bienes. En caso de no tenerlo, la restitución se ha de efectuar a Yhwh. No al sacerdote. Este la recibe, no a título personal, sino en cuanto representante de Yhwh. Una vez más, aunque de manera explícita no se le da el título, Yhwh es el *go'el* de los que ni siquiera tienen “pariente cercano”, ni “rescatador”. Yhwh es el “pariente cercano” de los empobrecidos y marginados.

### 3. El “vengador de la sangre” y el restablecimiento de la justicia [Números y Deuteronomio: *go'el haddam*=“vengador de la sangre”]

En los otros textos de Números y Deuteronomio aparece la expresión *go'el haddam*: Nm. 35, 12.19.21.24.25.27.27 y Dt. 19, 6.12. En ambos libros, los versículos citados se encuentran en sendas perícopas sobre las “ciudades de asilo”: Nm. 35,9-34 (que posiblemente depende de Jos. 20) y Dt 19, 1-13 (donde no se les da el nombre técnico de “ciudades de asilo” = *'are miglat*). Con este tipo de ciudades se relaciona la antigua práctica de la venganza de sangre, regulada —en estos textos— por medio

<sup>13</sup> Cf. Noth, M. *Numbers. A Commentary*. Londres, SCM Press, 1968, págs. 46-47.

de un procedimiento legal que es muy posterior a aquella ley del desierto. Si bien se trata de una antigua institución, la redacción de ambas perícopas es —al menos— exílica<sup>14</sup>.

Lo que se dice en ambas perícopas acerca del “vengador de la sangre” y las “ciudades de asilo”, ha de leerse en estrecha relación con el contexto: la posesión/redención de la tierra, y la liberación del pueblo de todo tipo de injusticia y opresión<sup>15</sup>. La narración de Números tiene como tema central — desde el capítulo 32— el reparto de la tierra, tanto la de Transjordania como la de Canaán. El don de la tierra —a condición de que el pueblo camine por las sendas de Yhwh—, es por otra parte tema central del Deuteronomio. Esto se encuentra remarcado, además, en las introducciones de las dos perícopas sobre el “vengador de la sangre”: lo que se legisla tendrá validez cuando se haya entrado a la tierra (Nm. 35, 10: “cuando pasen el Jordán hacia *la tierra de Canaán*”), y después de haberla conquistado, esto es, rescatado de manos extrañas (Dt. 19, 1: “cuando Yhwh tu Dios haya exterminado a las naciones cuya *tierra* te va a dar Yhwh tu Dios, cuando las hayas desalojado y habites en sus ciudades y sus casas”). Después de haber pasado por la dura experiencia del exilio, se repristina el proyecto de Yhwh: una tierra no manchada por la sangre inocente de los pobres. Una tierra como la que siempre quiso Yhwh para su pueblo: una tierra donde reine la justicia y la solidaridad. La “utopía” de una tierra nueva. La esperanza de los pobres sin tierra. Únicamente desde esta perspectiva ha de escudriñarse el sentido de las instituciones de las que se trata en estos textos. Ellas pretenden ser instrumentos que garanticen la práctica perenne de la justicia y la solidaridad.

Los textos distinguen dos tipos de homicida, aunque se use el mismo término para designar a ambos. El homicida voluntario es el que “ha matado por odio” y “con intención” (Nm. 35, 20), “por enemistad” (Nm. 35, 21), sea cual sea el instrumento utilizado para matar (Nm. 35, 16-18, 20-21). El homicida involuntario es el que ha matado a otro “por inadvertencia” (Nm. 35, 11.15), o “por casualidad”, “sin enemistad” y “sin ninguna mala intención” (Nm. 35, 22); “sin que [la víctima] fuera su enemigo ni buscara su daño” (Nm. 35, 24; Dt. 19, 3-5).

Para el homicida voluntario se decreta la pena de muerte. La sentencia resuena en los textos como un estribillo: “el homicida debe morir” (Nm. 35, 16-18.21.31). Se trata, pues, de una ley inexorable: “en cualquier caso de homicidio [voluntario] se matará al homicida” (Nm. 35, 30). “No tendrá tu ojo piedad de él” (Dt. 19, 13).

<sup>14</sup> Nótese, por ejemplo, el estilo casuístico típicamente sacerdotal (Nm. 35, 10-29) y la mención del título “Sumo Sacerdote” (Nm. 35, 25.28.32), que no se usa hasta después del exilio.

<sup>15</sup> Contrariamente a lo que sostienen algunos autores, según los cuales la venganza de sangre y la posesión de la tierra son dos temas que no mantienen ninguna relación entre ellos. Por ejemplo, Noth, *op. cit.*, pág. 253.

Es en este momento en que aparece la figura del *go'el haddam*. A él se le asigna la ejecución de la sentencia: “el mismo *vengador de la sangre* dará muerte al homicida: en cuanto lo encuentre, lo matará” (Nm. 35, 19.21; Dt. 19, 12). La sangre derramada de un pariente debe ser vengada con la sangre del que la derramó. En el canto de Lámek, héroe del desierto, aparece esta ley con toda su fuerza:

Yo maté a un hombre por una herida que me hizo, y a un muchacho por un cardenal que recibí. Caín será vengado siete veces, mas Lámek lo será setenta y siete (Gn. 4, 23b-24).

Esta venganza de sangre es, muy posiblemente, la función más antigua asignada al *go'el*<sup>16</sup>. A él se le encomienda, de este modo, el restablecimiento de la justicia.

No se trata, de ninguna manera, de una venganza privada. El “vengador de la sangre” no actúa por su cuenta, sino facultado por la asamblea del pueblo o por sus representantes para ejecutar la sentencia (Nm. 35, 12). Quien decide la culpabilidad, o la inocencia, del reo es la asamblea del pueblo, no el *go'el haddam* que es parte afectada; “la comunidad juzgará entre el homicida y *el vengador de la sangre*” (Nm. 35, 24; Dt. 19, 12: “los ancianos”). Será necesario, en el juicio, la presencia de dos testigos: “un solo testigo no bastará para condenar a muerte a un hombre” (Nm. 35, 30). En caso de haber cometido un homicidio involuntario, “salvará la comunidad al homicida de la mano del *vengador de la sangre*” (Nm. 35, 25).

Precisamente para proteger al homicida involuntario de la ejecución de la sentencia por parte del “vengador de la sangre”, se legisla el establecimiento de las “ciudades de asilo”, que serán seis (Dt. 19, 2.7.9) de las cuarenta y ocho asignadas a los levitas (Nm. 35, 6); tres en Canaán y tres en Transjordania (Nm. 35, 14)<sup>17</sup>: “esas ciudades les servirán de asilo contra *el vengador de la sangre*” (Nm. 35, 12, cf. v. 11; Dt. 19, 6, cf. vv. 3-5). En ellas se podrán refugiar tanto los israelitas, como los extranjeros y los huéspedes que vivan entre ellos (Nm. 35, 15). No obstante,

<sup>16</sup> “El vínculo de la sangre, real o presunto, crea cierta solidaridad entre los miembros de la tribu. Es un sentimiento extremadamente vivo, que ha persistido aun mucho tiempo después de iniciarse la vida sedentaria... Esta solidaridad se expresa, de modo particular, en el deber que se impone al grupo de proteger a sus miembros débiles y oprimidos. A esto responde la institución del *go'el*... La obligación más grave del *go'el* israelita es la de asumir la venganza de la sangre, en lo cual se descubre una ley del desierto... En una sociedad no centralizada, la perspectiva de la deuda de sangre que será preciso pagar, es un freno que contiene a los individuos y al grupo”. De Vaux, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona, Herder, 1985 (3a. ed.), págs. 35-36.

<sup>17</sup> La enumeración en Jos. 20,7-8: “Quedez en Galilea, en la montaña de Nefthalí, Siquem en la montaña de Efraín, Quiryat Arbá, o sea Hebrón, en la montaña de Judá. En Transjordania: al oriente de Jericó, se designó Béser, de la tribu de Rubén, en el desierto, en el llano; Ramot en Galaad, de la tribu de Gad, y Golán en Basán, de la tribu de Manasés”.

...si le encuentra *el vengador de la sangre* fuera del término de su ciudad de asilo, *el vengador de la sangre* podrá matar al homicida, sin ser responsable de su sangre (Nm. 35, 27).

La ley establece, además, un límite para el tiempo de asilo: “hasta que muera el Sumo Sacerdote unguido con el óleo santo” (Nm. 35,25.28.32). El texto da a entender que en ese momento se decretaba una amnistía; o que la muerte del Sumo Sacerdote expiaba toda culpa en el pueblo. En todo caso, se trata de una proyección hacia el pasado. Recordemos que este título no se usa hasta después del destierro.

Finalmente, la ley prohíbe aceptar dinero para liberar al homicida voluntario de la pena de muerte, y al involuntario del asilo fuera de la tierra de su propiedad. En cualquiera de los casos se debe pagar la sangre derramada: o con la muerte o con el exilio (Nm. 35, 3 1-32). La ciudad de refugio no es apenas lugar de protección para el homicida involuntario; es también lugar y tiempo de expiación. De alguna manera tiene que pagar la vida que quitó. La razón que se da es religiosa: la sangre derramada hace profana la tierra en la que Yhwh tiene su morada con los israelitas (Nm. 35, 33-34; Dt. 19, 10): “la tierra no queda expiada de la sangre derramada más que con la sangre del que la derramó” (Nm. 35, 33). La sangre derramada de forma injusta profana la tierra.

Es importante notar que tanto el necesario juicio de la asamblea como la prohibición de pagar una suma de dinero para librarse de la pena, son estipulaciones que favorecen a los pobres. Un pobre que hubiese cometido homicidio involuntario, o que hubiese sido falsamente acusado de haberlo cometido, tenía como única posibilidad de salvación el veredicto de la asamblea del pueblo. Por otro lado, el rico que hubiese cometido homicidio voluntario no podía manipular el derecho de asilo a su favor en un juicio a puertas cerradas, ni podía comprar su libertad —como lo suelen hacer los ricos de todos los tiempos— con dinero. Permitir una injusticia semejante, es permitir que se profane la tierra de Yhwh y de su pueblo, como de hecho sucedió con la serie de injusticias que dieron lugar a la catástrofe del año 586. El texto se redacta después de esta experiencia. E intenta volver la mirada a los fundamentos de la fe de Israel a fin de reconstruir el país desde la práctica de la justicia y de la solidaridad.

#### 4. “Y proclamarán en la tierra liberación...”

El capítulo 25 del Levítico<sup>18</sup> pertenece a la llamada “Ley de Santidad”, editada durante el Exilio. Tiempo de desolación en el que la tierra tendrá el “descanso” que no se le dio, tiempo de purificación en el

<sup>18</sup> Para un análisis crítico de Lv. 25 cf. Cholewinski, A. *Levítico 17-26, Codice de Santità* (“ad instar manuscripti”). Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1984, especialmente págs. 154-160.

que el pueblo tendrá que tomar conciencia de las consecuencias de su vocación. “Sean santos, porque yo, el Señor su Dios, soy santo” (Lv. 19, 2), significa “no hacer lo que se hace en Egipto... ni lo que se hace en Canaán... no seguir sus costumbres” (Lv. 18, 3.30). El pueblo de Israel ha sido separado —“consagrado”— para Yhwh (Lv. 20, 19) y por lo tanto, llamado a vivir de manera diferente, según la justicia y la solidaridad.

4.1. El texto de Lv. 25, 1-22, sobre el año sabático y el año del jubileo, puede ser esclarecido si se lo compara con Ex. 23, 10-11:

Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo; harás lo mismo con tu viña y tu olivar.

Aparece, pues, el año sabático como una institución cultural cuyo sentido fundamental es la justicia y la solidaridad: los israelitas se servirán del producto de la tierra para poder vivir, no para enriquecerse mediante la acumulación de bienes en pocas manos; los principales beneficiarios de esta práctica serán los pobres del pueblo. El mismo espíritu tiene Dt. 15, 1-18, en el que se ordena hacer “remisión” de las deudas económicas al cabo de siete años, para aliviar las angustias y apremios de los pobres de Israel.

El autor de Lv. 25 recoge esta práctica presentada en el Éxodo y en Deuteronomio. Subraya el carácter cívico-religioso del año sabático —“la tierra tendrá su descanso en honor de Yhwh” (Lv. 25, 2)—, y establece un paralelismo con el sábado semanal —“el séptimo año será de descanso para la tierra, un sábado en honor de Yhwh” (Lv. 25,4)—. Sin embargo, la práctica cultural tiene profundas repercusiones en el campo económico y social. Estas aparecen reguladas en el texto sobre el año del jubileo:

Declararán santo el año cincuenta, y proclamarán en la tierra liberación para todos sus habitantes; será para ustedes un jubileo, cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia. Este año cincuenta será para ustedes un jubileo... (Lv. 25, 10-11).

Antes de Lv. 25, no hay ningún otro texto en la Biblia que demuestre la existencia del año del jubileo en Israel<sup>19</sup>. Es muy probable que recién se ha formulado de forma jurídica en tiempos del exilio, recogiendo el derecho consuetudinario sobre la propiedad familiar de la tierra, e introduciendo —como novedad— el período de cincuenta años. Importa señalar, igualmente, que tampoco hay textos posteriores que testifiquen la realización histórica del año del jubileo. Al parecer se trató

<sup>19</sup> Lv. 27, 17-24 (consagración de los campos y jubileo) y Nm. 36, 4 (herencia de la mujer casada y jubileo) dependen de Lv. 25.

de un ideal retomado a finales del exilio<sup>20</sup>. El pueblo de Israel tiene el derecho a reclamar, después de cincuenta años, la propiedad de la tierra que Yhwh prometió y dio a sus antepasados. Pero, para no perder nunca más esa tierra (Lv. 25, 18-19), el pueblo tendrá que practicar la justicia y la solidaridad con el pobre, que aquí se concreta en dos acciones complementarias: 1) el “*rescate*” de la propiedad de la tierra, perdida por deudas; y 2) el “*rescate*” de los miembros del pueblo sometidos a esclavitud, también por deudas.

4.2. En Lv. 25, 23-55 se desarrollan ambas líneas de acción. Es en esta parte donde encontramos una concentración del lexema *g’l*<sup>21</sup>. La perícopa se introduce con un enunciado general que recuerda el principio fundamental, y su aplicación:

La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía... [por lo tanto], en todo terreno de propiedad de ustedes, concederán derecho al *rescate* [*ge’ula*] de la tierra (Lv. 25, 23-24).

La expresión “si se empobrece tu hermano” [*ki-yamuk ‘ahika*: Lv. 25, 25 y 25, 35], introduce, a su vez, las dos partes principales; el rescate de la tierra (Lv. 25, 25-34) y el rescate del pueblo (Lv. 25, 35-54)<sup>22</sup>. El último versículo —Lv. 25, 55— sirve de conclusión, al mismo tiempo, a esta segunda parte y a toda la perícopa. Este versículo forma una doble inclusión. En primer lugar, inclusión de Lv. 25, 38 y Lv. 25, 55: “Yo soy Yhwh su Dios, que los saqué de la tierra de Egipto, para darles la tierra de Canaán y ser su Dios” — “[los hijos de Israel] a quienes yo he sacado del país de Egipto. Yo Yhwh, su Dios”. La segunda inclusión está formada por Lv. 25, 23 y Lv. 25, 55: “Porque mía es la tierra” [*ki-li ha’ arez*] — “Porque míos son los israelitas” [*ki-li bene-visra’ el*]. Así pues, ambas inclusiones establecen el marco teológico de la “redención” en términos de la liberación y de la Alianza. No puede haber tierra cautiva en Israel, porque es tierra de Yhwh; ningún miembro del pueblo de Israel puede permanecer en situación de servidumbre, porque Israel es el pueblo de Yhwh. Incluso antes de llegar el año de jubileo, al israelita que se ha tenido que vender por deudas “no se le impondrá trabajos de esclavo” (Lv. 25, 39); su situación jurídica será la de “jornalero” o “huésped” (Lv. 25, 40).

Es en este doble sentido que se orienta la función del *goel* y su acción “redentora”. Prevenir las situaciones extremas en las cuales un israelita se ve obligado a vender su tierra o su propia libertad. Carencia de

<sup>20</sup> Cf. North. R. “Sociology of the Biblical Jubilee”, en *AnBibl* 4 (Roma, 1954), 210.

<sup>21</sup> Cf. supra, nota 3.

<sup>22</sup> La misma expresión —“si se empobrece tu hermano”— permite dividir esta segunda parte en tres: cf. Lv. 25, 35 39-47.



tierra y servidumbre, empobrecimiento y opresión, explican las causas del destierro; no obstante, al mismo tiempo, advierten acerca de las prácticas “egipcias” y “cananeas”, que no se deben repetir nunca más dentro del “pueblo consagrado” a Yhwh.

Rolando López  
Apanado Postal 12  
Jaén (vía Chiclayo)  
Perú

## EL USO DE G'L EN LOS PROFETAS PREEXÍLICOS

Se estudia el uso que hacen de la voz g'l tres profetas preexílicos. Oseas lo utiliza en el contexto del Israel rebelde, como feto necio al que la madre al fin aborta, por buscar en el poder externo o interno la liberación que sólo viene de Dios. Miqueas se enfrenta más bien a la confianza en las riquezas, cuando son sobre todo un ídolo que chupa la sangre de los pobres, y de este modo la alternativa absoluta del Dios de vida, como señalarán más claramente Jesús y el N. T. Por otro lado, Jeremías emplea dos veces esa raíz para referirse a pequeños gestos liberadores, capaces de suscitar y promover la esperanza del pueblo en medio de una situación desesperada. Estas líneas proféticas se enmarcan en nuestro contexto latinoamericano que busca una liberación integral del pueblo; siguiendo las huellas de aquellos primeros testigos que, como el Padre Las Casas, buscaron “a los opresos indios” para liberarlos; aprendiendo de ellos a evitar los falsos caminos y potenciar todos los gestos liberadores, por modestos que sean, en nuestras dolorosas y esperanzadas situaciones históricas actuales.

A study is made of the use which is made of the word g'l by three pre-exilic prophets, Hosea uses it in the context of rebellious Israel, like a headstrong fetus which the mother finally aborts for seeking in internal and external power the liberation which comes only from God. Micah prefers to confront confidence in riches, when these are rather an idol which sucks the blood of the poor and thus is an absolute opposite to the God of life, as Jesus and the New Testament show more clearly. Jeremiah, on the other hand, uses this root two times to refer to minor liberating acts which can awake and sustain the hope of the people in the midst

of a truly desperate situation. These lines of prophecy make their mark in our Latin American situation which seeks an integral liberation of the people; following in the foot steps of those early witnesses who, like Father de las Casas, sought out “the oppressed Indians” in order to liberate them; learning from them to avoid false paths and empowering all liberating acts, however modest they might be, in our present sorrow-filled and hope-filled historical situations.

En los comienzos de la conquista y colonización de América, el dominico Bartolomé de Las Casas escribió al Consejo de Indias exhortando a sus miembros a comportarse como *redentores* de los opresos indios, al acabar con las guerras y los repartimientos o encomiendas de indios, que prácticamente los hacían esclavos. Para el remedio de los males no cabía otra salida que dejarlos volver a su *prístina libertad*. Más aún: la misma “donación pontificia” no podía tener ningún efecto sin el *libre consentimiento* de los pueblos indígenas y sus señores naturales. Todo esto puede que no fuera más que una “bella utopía”, a la que nunca habría estado dispuesta la sociedad colonial ni tampoco la corona española; pero ciertamente fue una propuesta histórica real, hecha por Las Casas y sustentada por otros<sup>1</sup>.

Hoy quizá la propuesta lascasiana nos parece obvia para su momento histórico, y criticamos justamente a los actores que la impidieron de mil modos. ¿Por qué, entonces, no nos parecen de igual modo obvias *las utopías hoy necesarias*, frente a un capitalismo neoliberal que sume cada vez más a nuestros pueblos en la miseria y la muerte, y está acabando poco a poco con las bases vitales del planeta Tierra, la “pachamama” de nuestros indígenas americanos? Si nuestra esperanza no es capaz de superar el imaginario neoliberal, que nos encierra en su realismo inexorable, ¿qué *buena noticia liberadora somos capaces de transmitir*? Tal vez la voz de los profetas nos capacite para este ensanchamiento de horizontes y apertura a liberaciones futuras.

En el A.T. se emplea el verbo *g'I* para referirse al rescate de la propiedad de la tierra o a la liberación de la esclavitud de un israelita, dentro de la “ley de santidad” del Levítico. Más arcaico es su uso para hablar del “vengador de la sangre”, quien tiene el derecho y el deber de rescatar la vida de la víctima dando muerte al asesino. Y quizá se refiere también a la ley del levirato, que obliga al pariente próximo a dar sucesión a la viuda que quedó sin hijos, como aparece en el libro de Rut. Todos estos casos tienen que ver con la vida negada o disminuida, y los caminos para recuperarla. Son medios humanos, legales y sociales para hacerlo, en el caminar histórico de Israel.

<sup>1</sup> Cfr. Las Casas, Bartolomé de, *Obras escogidas*. BAE. 110, T.V, págs. 65-47; *De Thesauris*. Madrid, 1958. págs. 376-388, etc.

Según el profesor Stamm<sup>2</sup>, el significado de base de esta raíz no se mantiene en textos como Gn. 48, 16 o los Sal. 69, 103, 106 y 107; ni tampoco en los de Os. 13, 14; Mq. 4, 10 o Jr. 31, 11. La razón fundamental que pone es el empleo de la partícula *min* y el paralelismo con el verbo *pdh*, cuyo alcance semántico trata de deslindar bien del de *g'l*. Éste significa *restablecer la situación original*; mientras que *pdh* más bien indica el rescate por medio de dinero o la liberación del poder de algún enemigo, sea político, personal o impersonal.

En el lenguaje profético, esos usos legales van a estar apenas en el trasfondo de un lenguaje nuevo, aplicado a Dios, quien es ahora el verdadero sujeto de *g'l*. Hasta llegar a ser *Go'el* uno de los nombres o títulos de Yahvé en la obra del Deuterocanónico. Pero ya antes de él, otros profetas fueron preparando ese lenguaje; de ellos nos vamos a ocupar en los párrafos siguientes. Al poner a Dios como sujeto no le quitan urgencia ética a las liberaciones sociales y políticas, sino que les dan una dimensión teológica y antropológica definitiva.

El paralelismo con *pdh* se halla en Oseas y en Jr. 31, en tanto que en Miqueas aparece como paralelo el verbo *nsl*, al que los léxicos suelen traducir por arrebatar o librar de. Es cierto que ambos están más cerca de la liberación o salvación de una situación desgraciada, que no de la restitución a la situación original; sin embargo no parece que sean precisamente muy divergentes ambas cosas, si suponemos que las *situaciones desgraciadas no son originales o normales*; y que volver a esa situación normal, en muchos casos, es una verdadera liberación de algún mal.

Sea de ello lo que fuere, para los profetas la acción de Dios expresada por *g'l* es una acción liberadora o rescatadora de alguna situación desgraciada, lleve o no a la restauración de la situación previa. Por eso, junto a los ya citados *pdh* y *nsl*, un tercer término próximo es el verbo *ys'*, cuyo sentido salvífico y liberador es patente en la Biblia. Si fueron también los profetas quienes dieron un nuevo alcance semántico al verbo, es aquí una cuestión secundaria. Analicemos los pocos pasos que tenemos en los profetas anteriores al exilio babilónico.

## 1. La impotencia del poder para liberar

El profeta *Oseas* utiliza o crea dos metáforas claves para hablar de la relación de Dios con su pueblo: la del Esposo frente a su *esposa infiel*; y la del Padre ante su *hijo rebelde*. En ambos casos las leyes prevén la pena de muerte (Dt. 22, 22; 21, 18-21). Por otro lado, el pecado de Israel podría formularlo *Oseas* con las mismas palabras que Jeremías dirá más tarde: “Doble mal ha hecho mi pueblo: me abandonaron a mí, manantial de

<sup>2</sup> J. J. Stamm, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Tomo 1, c. 562.

aguas vivas, y se hicieron cisternas agrietadas, que no retienen el agua” (Jr. 2, 13).

En el lenguaje de Oseas se hablará de “prostitución” y rebeldía, o de “no conocer a Yahvé” y de buscar remedio en las *alianzas con los poderes*, sobre todo los extranjeros (Asiria y Egipto).

Ambos temas confluyen en el pasaje que nos va a ocupar. Este se halla en la tercera sección, o tercer pleito (*rtb*) de Dios con su pueblo, que se inicia en 12, 1 con dos grupos de acusaciones, y termina con un oráculo de restauración en 14, 2-9. El contexto inmediato sería el de 13, 12-14, 1, que la *Nueva Biblia Española* intitula “pecador de nacimiento”. Ahí se presenta a Efraín a la vez como una mujer con dolores de parto y como un hijo necio que no sabe disponerse a ver la luz de la vida (13, 13). Se trata de una sección difícil, con versiones antiguas diversas; si bien en autores recientes no divergen tanto<sup>3</sup>.

Lo normal es que los comentaristas no vean problema en atribuir este texto al profeta. Y ciertamente no parece haberlo. Aquí, ante la muerte y el “sheol”, *g'l* y *pdh* son bien sinónimos: se trata de arrancar o arrebatar del poder de esa realidad aniquiladora, sea cual sea el medio empleado. Ni parece objeción mayor el tratarse de un *hapax* en Oseas, -pues son muy cortos los oráculos que de él se nos han conservado, y el paralelo *pdh* lo emplea en 7, 13.

Lo difícil es la interpretación del conjunto: ¿qué quiere decir este texto? ¿Cabe suponerlo una interpelación hecha al profeta, como sugiere Wolff?<sup>4</sup> Si es Dios quien está hablando, ¿quiere decir que no quiere o no puede librar de la muerte, o bien que, ante la muerte inevitable y próxima, no halla consuelo? Es posible esta última lectura, que sonaría como la frase de 11, 9 o la del Sal. 116, 15, pero no es la fidelidad lo que el profeta observa en Efraín; en cambio, sí que ve llegar el castigo casi inevitable. Parece pues preferible la interpretación de que Dios no quiere o no puede librar de la muerte a Israel.

Tenemos así un texto que, aun en su oscuridad, emplea el verbo *g'l* para significar la *liberación de la muerte*, en tranquilo paralelismo con *pdh* que significa también librar de. Más aún, *el sujeto sólo puede ser Dios mismo*, precisamente porque el enemigo o situación desgraciada es nada menos que la muerte, de la que únicamente él puede librar. Si aquí no puede o no quiere hacerlo, se debe a la propia situación del pueblo, que no sabe ponerse en situación de vida; y los esfuerzos de Dios como partera no logran evitar el aborto de la criatura (según la imagen del v. 11). No es un

<sup>3</sup> En los LXX y la Vulgata se entiende la pregunta retórica como afirmación enfática “Yo los librare del poder de la muerte”. Desde ahí se explica el uso paulino del Co. 15, 55. Entre las versiones castellanas recientes, la variante mayor sería la que pone la *Nueva Biblia Española*, que habla de “no hablar consuelo”, mientras que la mayor parte traduce: “no tendré compasión”.

<sup>4</sup> H. W. Wolff, *Hosea, Biblischer kommentar A. T. T. XIV*, 1, págs. 296ss.

castigo, sino un respeto a la libre postura de Israel, que *busca salvación donde no puede hallarse: en la esfera del poder, propio o extranjero.*

En Oseas no aparece *g'l* relacionado con la liberación de Egipto, pero sí con Dios. En un contexto próximo le dice a Israel que es su Dios “desde el país de Egipto” (13,4), y es sujeto del verbo *ys'*, término salvífico por antonomasia. *Sólo Dios es el que salva a su pueblo*, y no el Poder; tanto si es la propia monarquía y sus ejércitos, como si se trata de las potencias extranjeras y la alianza con ellas. Esta idolatría del Poder viene criticada por Oseas en 13, 10 y 14, 4 con gran fuerza, a la vez que subraya la unicidad de Yahvé como Salvador en 13, 4. Además se trata de una temática muy importante en el conjunto de su actuación profética (3,4; 7, 1ss; 8, 4; 9, 15).

Esta es la lección fundamental de Oseas: los poderes de este mundo no restauran, no liberan, no salvan a Israel; y menos frente a las situaciones extremas, las de vida o muerte. Solamente Yahvé libera y salva: primero, *de la idolatría del poder; y tal vez hasta de la muerte*, aunque sea pasando a través de ella. No es que Oseas esté pensando en la resurrección (por más que Pablo use este texto para afirmarla, basándose en la versión de los LXX), pero sí en *la sobrevivencia del pueblo*; y reserva a Dios el poder sobre la vida y la liberación del mismo.

Los poderes humanos, en vez de dar vida, llevan a los pueblos a la muerte antes de tiempo y a catástrofes y hecatombes innecesarias e inhumanas; tanto ayer como hoy. Israel era un pueblo *convocado a vivir otras formas de relación, de solidaridad y servicio mutuo, y no a crear nuevas esclavitudes del poder*, no importa que fueran internas. Y el cristianismo muchas veces ha vuelto a sucumbir a las tentaciones del poder también en nuestro pasado reciente y en nuestro ambiguo presente.

## 2. La alternativa absoluta: el bueno o los bienes

En el libro de *Miqueas* varios comentaradores ven divergencias tan grandes, que no logran explicarlas por simples glosas posteriores, sino que apelan a dos o más autores. Además, en los capítulos 4 y 5 se trata el tema de una forma tan dialéctica, que se apela a una disputa con falsos profetas, oscurecida por la ausencia de marcas de ese diálogo en el texto. Esto es evidente en algunos pasos en que aparece señalado ese opositor, sin embargo no es tan seguro allí donde apenas se trata de un supuesto de la exégesis para explicar la dialéctica<sup>5</sup>. Por otro lado, la redacción no ve esa contradicción, sino que estructura todas esas afirmaciones dialécticas en un conjunto impresionante.

<sup>5</sup> Cfr. L. Alonso Schökel-J. L. Sicre, *Profetas*, T. II, págs. 1033-1041, y otras introducciones o comentarios a Miqueas.

La impresión que uno saca leyendo y releendo el libro de Miqueas es la de una gran unidad, por encima de toda su evidente dialéctica. Parece que un punto clave es el *símbolo de la montaña: ese Monte Santo* del que ha de salir la Luz y al que acudirán todos los pueblos. Frente a él están los montes impíos y orgullosos de Israel y Judá, y todos los *montes de la opulencia, el orgullo y la prepotencia de las naciones poderosas* (1, 3s; 3, 12; 6, 1s y 7, 12). Y el Monte es a la vez lugar del descenso misericordioso de Dios, de su presencia y gracia, y punto culminante de todo el esfuerzo, búsqueda y ascensión de los hombres hacia Él (4, 2.5 y 6, 8).

Dentro de esta unidad simbólica, Miqueas no puede menos de subrayar el *necesario rebajamiento del “monte de la Casa”, pues se ha convertido en expresión privilegiada del orgullo, la opresión y la explotación* de las élites político-religiosas de Judá; precisamente para que pueda ser polo de atracción de todos los pueblos, habrá de pasar por su humillación. El texto de 4, 10 es una de las expresiones de esta necesidad. Quizá hay una dialéctica de fondo entre la *confianza en el Templo*, bien conocida en esta época, y la *crítica profética*, más radical en Miqueas que en el propio Isaías<sup>6</sup>. Los profetas ven un riesgo de tergiversación del Dios de justicia, al hacerlo objeto de un culto formalista y motivo de falsa seguridad religiosa. Tal es el sentido de textos como 2, 7s; 3, 9-12 y 6.6-8.

En el texto que nos ocupa, Mq. 4, 10, gran parte de la crítica no duda en ver una glosa bien posterior, tal vez de la época de Jeremías, en la que sabemos que la amenaza del viejo profeta contra Jerusalén seguía viva, a pesar de haber transcurrido los años sin cumplirse (Jr. 26). La razón primordial es que se habla de Babilonia, en una época en que la potencia mundial amenazante para Israel era sólo Asiria<sup>7</sup>.

Que esa profecía no se cumplió, es evidente: no fue llevado el pueblo de Judá a Babilonia en tiempos del profeta; pero tampoco fue cautivo a Asiria, ni fue destruido el Templo de Jerusalén entonces. Por eso quedó como una palabra pendiente de cumplimiento, que Jeremías (o quizá el propio pueblo jerosolimitano) reactualizó más de un siglo después. Le interesaba asimismo recordar la esperanza que incluía: “allí serás liberada; allí te rescata-rá Yahvé...”. Ahora que van a *probar el destierro y la esclavitud, como antes en Egipto, confían* en recibir también de Dios liberación y rescate. Ahora que el monte de su orgullo y prepotencia va a ser humillado, pueden aprender a *caminar a la Luz del Dios liberador de los oprimidos*.

<sup>6</sup> También en torno al “poema del Monte” de Ls. 2,1-4 se habla del abajamiento de toda altura y orgullo (2, 6-22) y de la existencia de justicia, que no puede encubrirse por ningún culto solemne (1, 10-28). ¿No estará la misma mano detrás de ambas redacciones?

<sup>7</sup> Son pocos los comentaradores que salvan la autoría de Miqueas para esta mención de Babilonia, incluso entre quienes le conceden al menos parte de los capítulos 4 y 5. Sin embargo no es imposible, como permiten suponer los textos de 2 Re. 17, 24; 20, 16-18, retomados en el apéndice de Ls 39. Además de Sellin y Lippl, citados por Schökel-Sicre, estaría L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micha*. NICOT.

A fin de cuentas, se trate de una palabra auténtica del Miqueas histórico o de una “relectura” redaccional —igualmente inspirada por Dios—, estamos ante una clara lección de la dialéctica bíblica: no se puede servir a la explotación y represión del pueblo (sea el propio, sea el ajeno), y servir al Dios liberador de los oprimidos. Hay que rebajar la prepotencia y opulencia, servir y compartir con las mayorías hambrientas y desvalidas, para caminar en paz a la Luz del Dios de Israel. Para decirlo con la claridad y concentración de Jesús: “No pueden servir a Dios y al dinero” (Mt. 6,24).

Hay que pasar por una muerte, una purificación, una conversión, para alcanzar la liberación y restauración que Dios obra. Entre el “aquí y ahora” de la religión conformista y/o encubridora de la explotación, y el “allí y después” de la palabra profética (que anuncia el futuro salvífico tras el paso por el destierro purificador), no caben componendas. Es una alternativa, hay que optar: *o se está por la acumulación, el “amontonamiento” de bienes a costa de chupar la sangre de los oprimidos, o se está por el Dios liberador que hizo salir y subir de Egipto a una tierra igualitaria y fraterna, sin espadas ni lanzas (6,4; 7, 15; 4, 3s), sin liderazgo explotador (3, 9-11), a su pueblo rescatado.*

### 3. Las liberaciones como anticipos de la liberación

El profeta *Jeremías* es heredero de sus predecesores: es clara su dependencia de Oseas, sobre todo en los inicios, cuando tal vez su actividad se dirigió al norte (capítulos 2-3 y 30-31). El influjo de Miqueas está presente en sus denuncias del liderazgo de Judá, y más especialmente en su amenaza al Templo de Jerusalén (capítulos 7 y 26). Las metáforas de la esposa infiel y del hijo rebelde están en su lenguaje, así como las de la alternativa absoluta entre el Dios de justicia y la opresión de los pobres (5, 26-31 y 22, 13-19, entre otros).

En los capítulos 30 y 31 se entremezclan quizá textos de la primera actividad del profeta en tierras del norte, cuando sueña con la posible vuelta de los desterrados un siglo antes y la conversión auténtica que Oseas en vano provocara; y textos releídos y reescritos más tarde por el propio profeta o su secretario Baruc, para la época de Yoyaquín (Jr. 36); e incluso textos posteriores al destierro, con influjo del Deuterocanónico o que reflejan al menos el mismo tono espiritual<sup>8</sup>.

Si leemos el texto a un primer nivel histórico, sería la promesa hecha por Dios a los desterrados de Israel de librarlos del poder de Asiria y

<sup>8</sup> W. Rudolph, “Jeremía”, *Handbuch zum A. T. T. 12*. págs. 196.297ss, dice que la similitud de los temas y del lenguaje entre ambos profetas no se debe a ningún tipo de dependencia literaria, sino a la analogía de las situaciones. Otros comentaristas acentúan más bien la dependencia; pero no se impone.



poder reintegrarse al pueblo hermano de Judá bajo su rey Josías, volviendo a la vez al culto del Dios verdadero. En el capítulo aparece Israel presentado con rasgos femeninos de novia, esposa y madre; y al mismo tiempo de hijo querido, rebelde y perdonado, como en Oseas. En cambio, para la redacción final es más segura la referencia a Judá, presentado como “el resto de Israel” desterrado en Babilonia, y a la vuelta de ese destierro, presentado como un “nuevo éxodo”, en los mismos tonos. que lo hace el Segundo Isaías.

En cualquier caso se habla de Yahvé como agente de la reunificación de su pueblo; y como pastor que cuida de él. Porque es *el Dios Liberador*, que arranca a su pueblo del poder de un formidable enemigo. El rescate no es cuestión económica, ni simple restitución a la situación original, sino *liberación y salvación de una situación de destierro y esclavitud*; y el Dios que es poderoso para esa acción liberadora, lo será también para custodiar a su pueblo. Casi diríamos que ese gesto liberador es la *prenda de ese cuidado amoroso*, pues lo hace porque ama a su “hijo querido”. El amor de predilección por su pueblo pequeño y pecador se muestra en gestos concretos de perdón y cercanía, liberación y conciliación.

Dentro del gran conjunto que conforma la tradición jeremíaca, el texto de 32, 7 y 8 relativo a *g'l* es de los más claros y seguros. En vísperas de la conquista babilónica, y hallándose preso en la corte, llega un pariente a proponerle la compra de un campo en su patria Anatot, ya que a él le corresponde por *derecho de rescate*. Es un episodio histórico con rasgos casi irreales, por tratarse de un gesto de esperanza contra toda esperanza: el profeta está preso, la ciudad sitiada y el país ocupado, ¿qué valor puede tener un campo en Anatot?

Aquí nos movemos en un sentido corriente del término, de tipo jurídico: el derecho de rescate de unas tierras del clan familiar. No obstante, debajo del hecho, por las peculiares circunstancias en que tiene lugar, el profeta siente que se trata de una palabra que le viene de Yahvé. De este modo la acción jurídica se transforma en parábola, en acción y en gesto simbólico. Jeremías ve en esa propuesta un mandato de Dios, que le permite ejecutar un clarísimo *signo de esperanza* en el futuro de Judá, más allá de la catástrofe que se avecina. Por eso el profeta rodea de tantas formalidades este episodio cargado de toda su esperanza *en el futuro que Dios va a abrir*: se volverán a comprar y vender campos en tierra de Judá.

Con el texto de 50, 34 nos encontramos, ya de entrada, fuera de la palabra histórica del profeta<sup>9</sup>. Jeremías anunció la vuelta de los desterrados de Judá ciertamente; sólo que con unos tonos distintos, ya que la culpa era de ellos mismos y no de Babilonia, y habrían de pasar un par de generaciones

<sup>9</sup> Cfr. Rudolph, *op. cit.*, págs. 297ss. El problema no es la similitud con Is. 13-14, también de fecha desconocida, sino la poca verosimilitud de las ideas aquí expuestas en boca del profeta, quien previó la venida de Babilonia como un castigo merecido por Judá y promovido por Dios mismo.

(27, 7 y sobre todo 29, 1ss.10.28). Aquí, en cambio, con unas amplificaciones inacabables, se habla de la culpa y el castigo de Babilonia, y se espera un pronto retorno. Es claro que *las esperanzas que Jeremías suscitó, se fueron acrecentando* con el paso de los años.

Por lo demás aparece aquí Dios con el título de *Go'el*, usado por el Deuterocanónico y su escuela en forma muy marcada, y casi desconocido fuera de él<sup>10</sup>. Sin embargo, esto solamente muestra que el mundo profético se fue unificando cada vez más en los discípulos y lectores de sus palabras, una vez que fueron captando las *líneas maestras convergentes de la obra de Dios* que los profetas señalaban.

Así va Dios educando a su pueblo para conocer los caminos del Señor y poder preparar su venida más cercana y clara. En cada paso, incluso en los errores, el profeta va descubriendo *puntos de una línea*; y el mismo Espíritu que anima a los profetas inspira también esa capacidad en el lector fiel de la comunidad creyente, judía o cristiana. Son como letras de un alfabeto o palabras de un lenguaje o refranes de una sabiduría. *Si el amor se muestra en obras, éstas son siempre más pequeñas que el amor que muestran*; máxime si se trata del Amor de Dios por los hombres; las palabras pueden tratar de decir más, pero corren el riesgo de ser signos vacíos, meras palabras. Los gestos o acciones son tal vez más ambiguos, pero se dejan repensar y releer desde culturas y épocas distintas.

Ni la compra de un pequeño terreno en Anatot, ni la posible y soñada vuelta del destierro de Israel o Judá (bien menguada incluso en este último caso), ni la desaparición sucesiva de los imperios dominadores; ni tampoco la esperanza suscitada con el ejemplo o con la palabra utópica; ni aun el mismo perdón de Dios otorgado una y otra vez al pueblo pecador, son otra cosa que pequeñas *muestras de un Amor infinitamente mayor*. Amor que tiene todavía inéditas las mejores pruebas, esperando un pueblo capaz de captar toda la fuerza del mismo. No obstante, cuando esto se realice seguiremos necesitando leer a los *profetas para ver cómo sigue su brazo siempre vivo y actuando en nuestra historia*. El Espíritu que habló por medio de ellos continúa actuando hoy en el mundo, y con más plenitud, tanto los gestos amorosos y liberadores de Dios, como la comprensión y expresión de los mismos; tanto la respuesta y colaboración humana a sus iniciativas, como la alabanza por las liberaciones que experimentamos y la súplica por las que aún necesitamos alcanzar.

#### 4. Tras las huellas de luz de estos profetas

Concluyendo esta breve reflexión, hay tres cosas que estos textos parecen subrayar:

<sup>10</sup> Textos posiblemente anteriores al Segundo Isaías serían tal vez algunos salmos (como el 19,72 y 78, que llaman a Dios *Go'el* y Roca) y Prv. 23, 21, que habla de Dios como *Go'el* del huérfano, idea corriente en la piedad oriental (cfr. Prv. 14,31; 17, 5y 19,17, entre otros).

- 1) que *Dios tiene poder para liberar* de veras, principalmente de las situaciones últimas, las que son de vida o muerte para el pueblo;
- 2) que los caminos liberadores de Dios pasan *por la justicia y la solidaridad con los oprimidos*, y son radicalmente contradictorios de cualquier explotación, aunque ésta se pretenda cubrir bajo capa de culto y religión; y
- 3) que Dios está detrás de cualquier gesto histórico que sea liberación humana<sup>3</sup> por pequeño que sea, y que con esos signos va *alimentando nuestra esperanza en su liberación total*, más grande que toda la historia.

El profeta llamado *Segundo Isaías* va a desarrollar esta temática del Dios Liberador, y va a hacer de *Go'el* un *título divino* de Yahvé. Lejos de negar estos rasgos, los supone y actualiza, poniéndolos al servicio de una movilización del pueblo para alcanzar esa liberación. Quizá exagera la nota al hablar de esa liberación (siempre parcial) en unos tonos tan eufóricos y milagrosos, que más tarde pudieron contribuir al desánimo ante la dura realidad de la reconstrucción postexílica. Sin embargo creó asimismo un lenguaje tan cargado de símbolos de esperanza, que ha podido y puede seguir movilizándolo las energías humanas dispuestas a colaborar con el *Dios Liberador* de todas las esclavitudes y cautiverios que los seres humanos inventamos e imponemos unos a otros.

A quinientos años de la llegada de la fe bíblica a nuestras tierras americanas, y convocados a una reflexión y evaluación de nuestro cristianismo actual, *con las lecciones del pasado en una mano y las imposibles y necesarias utopías en la otra*, esas tres líneas de fuerza señaladas siguen vigentes y válidas. Ante la prepotencia del neoliberalismo triunfante, que se presenta como la “cultura adveniente”, habremos de resistir a este nuevo ídolo e ideología económico-política; y crear gestos y signos, caminos y esperanzas de liberación, que potencien toda *la sed de vida y de justicia, de dignidad y solidaridad, que habita ya en nuestras mayorías populares*, empobrecidas pero creyentes.

No se trata de mesianismos de poder, ni de falsos ídolos de riqueza o “desarrollo”, que es imposible para las mayorías (el desarrollo económico para todos en una carrera de despilfarro y destrucción ecológica), y que, como todo ídolo de muerte, siembra hambre y mortandad, desesperanza y desprecio, y cierre de horizontes de trascendencia, y aun de futuro histórico (ya ha proclamado “¡el fin de la historia!”); sino de caminos humildes, verdaderos y humanizantes, históricos y realistas, que vayan realizando signos eficaces de liberaciones parciales, abiertas a la liberación integral y escatológica del ser humano y de su historia.

*Oseas y Miqueas* nos deben mantener *alerta sobre el riesgo de las mediaciones idolátricas y los mesianismos fáciles* (y más en tiempos de crisis y condiciones especialmente duras); mientras que el humilde gesto

de *Jeremías* nos muestra la *capacidad siempre presente de poner signos realistas de liberación y siembra de esperanzas*; y su amplia visión histórica nos enseña a estar atentos al soplo del Espíritu en la historia humana para secundar los caminos, sin duda ambiguos y parciales siempre, de liberaciones político-sociales, psíquicas y pedagógicas.

“Para la libertad nos liberó Cristo” (Gál. 5, 1) y “donde está el Espíritu, allí hay libertad” (2 Co. 3, 17), pues Dios creó al hombre dotado de libertad y “liberó a su pueblo” de la esclavitud (Sal. 111, 9; Lc. 1, 68) para que viviera en solidaridad y justicia, en amor y fidelidad, por cuanto eso es “conocer a Yahvé” (Os. 2,22; 4, 1a; Mq. 4,21; 6, 8; Jr. 9,23.22, 15, etc.). Estos son los cauces de la libertad humana: no los del dominio de unos sobre otros (tendencia innata a todas las formas de poder), ni los del sometimiento del ser humano a falsos ídolos esclavizadores y mortíferos (los falsos bienes que prometen al ser humano lo que no pueden cumplir, y acaban esclavizándolo y sacrificándolo), sino los de una *confianza en el Dios Liberador* y una colaboración histórica a las posibles liberaciones pequeñas y parciales, menores siempre que el Amor mayor que nos alcanza en su misma realización.

A final de cuentas, son las pequeñas liberaciones históricas, parciales y ambiguas, las que han hecho posibles las futuras: pensar, hablar y actuar de otra manera. Actuar contra la corriente, concientizar y apoyar las pequeñas liberaciones presentes y futuras. Hoy siguen bien presentes las opresiones y la explotación de unos seres humanos por otros, entre naciones y dentro de cada conjunto nacional. Hoy sigue igualmente el llamado del *Dios Liberador de la revelación bíblica*, suscitando seres humanos solidarios de los oprimidos, y “constructores de paz”; que echan su suerte *con los pobres de la tierra* para lograr esa paz fruto de la justicia y el amor, siempre por establecer y potenciar en nuestra sufriente y esperanzada historia (Is. 32, 17; Mt. 5, 9; 25, 31ss).

Eduardo Frades Gaspar  
Apartado Postal 70.503  
Caracas 1071-A  
Venezuela



## **DIOS SOLIDARIO CON SU PUEBLO**

### *El Go'el en Deuterocónias*

Su mensaje consolador estuvo centrado en el anuncio de Yahwéh como Redentor de Israel. El profeta recuerda al pueblo quién ha sido Yahwéh, su Dios: en el pasado, Creador del pueblo al liberarlo de Egipto y también el hacedor del Cosmos. Esto reaviva la fe de Israel en su presente desesperanzado. A su vez, esa historia de salvación sirve como apoyo y garantía para el futuro de liberación y restauración. Yahwéh. “Aparece como el Dios totalmente fiel y solidario con Israel. Detrás de esa solidaridad apasionada nos revela que la historia del pueblo es el camino que Yahwéh ha escogido para manifestarse al mundo y, al mismo tiempo, para llevar a Israel a ser más auténticamente pueblo de Dios creando unas estructuras socio-políticas y económicas solidarias. El recuerdo de la alianza tribal parece estar en la mente del profeta al hablar del futuro.

His message of consolation was centered in the announcement of Yahweh as Redeemer of Israel. The prophet reminds the people who Yahweh, their God, has been: in the past, Creator of the people in liberating them from Egypt and also maker of the Universe. This same God revives the faith of Israel in its present, apparently devoid of hope. This history of salvation serves in turn as support and guarantee for the future of liberation and restoration. Yahweh appears as the God who is totally faithful and in solidarity with Israel. Behind this impassioned solidarity he shows that the history of the people is the way which in Yahweh has chosen to reveal himself to the world and at the same time to bring Israel to be more authentically the people of God, creating certain socio-political and economic structures of solidarity. The memory

of the tribal league seems to be in the prophet's mind when he speaks of the future.

Deuteroisaiás o Isaiás segundo es la denominación de un profeta anónimo del tiempo del exilio de Israel en Babilonia. Se lo distingue del Protoisaiás, o sea del profeta del siglo VIII, porque en los capítulos 40-55 se refleja una situación completamente diferente de aquella presente en los primeros 39 capítulos: se habla de Babilonia, de la presencia de muchos deportados allí, después de la invasión de los babilonios a Israel y a Jerusalén. Son, pues, otros tiempos. Pero la diferencia también reside en la distinción formal de este conjunto de capítulos por medio de una inclusión que lo separa de lo que lo precede y de lo que le sigue: tanto al inicio (40, 5.8) como al final (55, 10-11) hay una referencia explícita a la eficacia y firmeza de la palabra de Dios. Por otra parte, el estilo cambia de forma notoria con respecto al Protoisaiás. Por razones similares se lo distingue también del Tritoisaiás (capítulos 56-66).

Sin embargo nuestro interés no está en el aspecto formal. Queremos considerar el significado que tiene el *Go'el* (redentor) y su acción (redención o rescate)<sup>1</sup>, para una reflexión sobre la solidaridad.

### 1. La identidad del Redentor

La identidad del *Go'el* se define por la relación que éste tiene con el pueblo. Es apenas lógico porque desde el principio del *libro de la consolación*, como se suele llamar a Deuteroisaiás, el redentor se identifica como Yahwéh (43: 1.3.14.15; 47: 4; 48:17; 49: 7; 54: 5).

La relación del redentor, Dios mismo, se define a través de varias acciones que Yahwéh ha realizado a lo largo de la historia en favor del pueblo: lo ha creado y formado (43: 15; 44: 2.24); lo ha salvado (43: 1.3; 49, 26). Por ello el profeta afirma con razón que se trata del «Dios de Israel» (41: 13; 43: 1.3; 48: 17; 51: 16). En consecuencia, el pueblo de Israel pertenece a Yahwéh (43: 1), es obra suya y Dios la ama entrañablemente como una madre (49: 14; 54: 7.8a).

La identidad se define, entonces, por una relación de *solidaridad* establecida por Yahwéh mismo al realizar acciones en favor de Israel. Esas acciones lo muestran como Dios de Israel y a éste como el pueblo de Yahwéh. Quien habla a través de Deuteroisaiás es el Dios de la Alianza o de la elección (54: 10), el Dios históricamente solidario con Israel. Las acciones fueron realizadas en el pasado: liberación de Egipto, marcha por

<sup>1</sup> Remito aquí a mi artículo "Isaiás II o la Buena Nueva de la Redención de Israel", en *Theologica Xaveriana* (Colombia) 102 (Abril-junio, 1992). Allí se podrán encontrar los datos estadísticos sobre la raíz g<sup>1</sup> y una sistematización de la misma.

el desierto, pacto en el Sinaí y entrada en la tierra de la promesa. En ellas Yahwéh se comprometió con Israel cumpliendo las promesas hechas a los Patriarcas y se manifestó como el Dios Leal (54:10) y solidario. Por eso se afirma que Yahwéh, el Redentor, es el «Santo de Israel» (41: 14; 43: 1.3.14.15; 47:4; 48: 17; 49: 7; 54: 5), al ligarse por puro amor a ese pueblo a través de las realizaciones salvíficas en favor suyo. Todo el misterio de la elección se condensa en esa fórmula. Dios, el “completamente otro”, distinto del hombre, ha entrado en la historia del pueblo de Israel salvándolo y liberándolo. Por ello es el “especial de Israel”, distinto del de los otros pueblos<sup>2</sup>.

Pero el Redentor de Israel no es presentado por el profeta sólo en esos términos. Yahwéh es también el Creador Cósmico (44: 24; 48: 12; 51: 13; 54: 5), el Señor de los Ejércitos, el Primero y el Último.

Esta carta de identidad del *Gó'el*, con las características antes comentadas (creador cósmico, formador del pueblo y solidaridad histórica), garantiza su efectiva intervención en favor del pueblo, quien puede confiar totalmente en él, entregarse a su acción, abandonarse a Yahwéh también en su presente de destierro.

## 2. La acción del Redentor

Son muchos los verbos que nos indican en qué consiste la actividad del Redentor. El *Go'el* se acerca al oído del pueblo por medio del profeta para *consolarlo*, se coloca a su lado, en su camino, y le habla, (41:14), Lo anima, lo fortalece y lo *auxilia* (41: 14), le da esperanza (cfr. 41: 8-16; 44:2; 51:12). ¿Cómo? Recordándole quién es el verdadero Dios, haciendo memoria de su historia de salvación y mostrándole la actualidad de ese Dios que sigue dirigiéndose a su pueblo con cariño y delicadeza. El Dios del pasado continúa en medio de Israel.

Ese Yahwéh que se hace perceptible por la palabra consoladora de Deuterocroatto, se apresta a realizar una nueva acción salvífica y liberadora en medio de su pueblo. El, el *Go'el* de Israel, no lo ha dejado abandonado a su suerte. La historia de fidelidad de Yahwéh no terminó con la pérdida de la tierra prometida y la destrucción del Templo. Esa nueva intervención de Dios será la liberación del pueblo opresor, el rescate; abrirá las prisiones (43: .14; 51: 14); el pueblo saldrá y huirá de Babilonia y de los caldeos por órdenes de Yahwéh. Será algo nuevo, diferente de lo pasado, no conocido hasta entonces (43: 19). El Señor promete un futuro de vida (agua que riega los sequeales y espíritu y bendición para la estirpe de Jacob), si bien la acción de Yahwéh como rescate ha sucedido y está sucediendo ya en el pueblo.

<sup>2</sup> Cfr. Croatto, Severino, *Deuterocroatto*(as. Col. Cuadernos Bíblicos 19. Verbo Divino, pág. 39. Ver también del mismo autor: *Is. 1-39*. Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1989, pág. 58.



La obra del Redentor tendrá un camino que recorrer donde Yahwéh será también el maestro que enseña a Israel para provecho suyo, que lo guía por el sendero que debe seguir (48: 17). Ese camino es la salida de Babilonia, a la cual los exiliados son exhortados en 48: 20: a este llamado emprenderán su nuevo Éxodo<sup>3</sup>, de nuevo guiados (*drk, hlk*) por Yahwéh. La Redención será como la liberación de Egipto; en ella Dios dio a conocer su nombre y se hizo famoso con su pueblo. En Babilonia el nombre de Dios es despreciado, no obstante con una acción análoga a la del pasado restablecerá su nombre, que será de nuevo reconocido por Israel: *Por eso mi pueblo reconocerá (yd') mi nombre* (52: 6; cfr. 49: 26). Yahwéh es consecuente con los hechos que ha realizado por su pueblo en el pasado. Esto lo debe recordar siempre Israel: su identidad es ser “siervo del Señor” (44: 22), lo cual ha sido realizado por Yahwéh para el pueblo al crearlo como tal (al formarlo) (44: 21).

Pero no basta con salir y dejar la antigua situación de opresión. Es necesario que haya una meta, un punto de llegada que suscite la esperanza y la puesta en marcha. En el nuevo futuro que Dios realizará para Israel las ciudades serán reconstruidas, las ruinas de Jerusalén serán levantadas y volverá a ser habitada. Su Templo será de nuevo cimentado (44: 24-28). El Señor hará venir y reunirá a la estirpe de Jacob (43: 5).

La situación de Israel, por la acción de su Redentor, cambiará completamente: Jerusalén, la esposa estéril, sin hijos, abandonada, avergonzada, llena de afrentas, conocerá una nueva suerte: será fecunda, olvidará su situación anterior, volverá a tener un nombre impuesto por Yahwéh, su esposo, tendrá hijos numerosos, será de nuevo reunida y será objeto de un nuevo juramento del Señor (54: 6-9).

### 3. La situación de Israel en el exilio

A finales del siglo VII Babilonia emergió como potencia imperial en el horizonte político internacional, y consolidó su hegemonía en Palestina al vencer a los egipcios en Carquemis. Yoyaquim comenzó a pagarle tributos y quedó como rey de Judá, sin embargo poco antes de su muerte asumió una actitud rebelde y se negó a continuar haciéndolo. Esto produjo la consecuente reacción del imperio de turno: Nabucodonor envió una expedición punitiva a Jerusalén, la cual llevó consigo a Babilonia al rey y a varios miembros de la familia real, a funcionarios del palacio y a notables

<sup>3</sup> “No cabe duda de que Isaías II consideró el éxodo de los rescatados de Babilonia como un equivalente histórico-salvífico de la primitiva salida de Israel del país de Egipto. Más aún, acentúa el paralelismo de ambos acontecimientos...” (Von Rail, G., *Teología del Antiguo Testamento*, vol. II, págs. 308-309).

del país que allí ejercían funciones de autoridad. Estos rehenes permanecieron junto a la corte babilónica, al parecer en calidad de rehenes<sup>4</sup>.

En Judá, ahora reino vasallo de Babilonia, fue dejado Sedecías quien intentó algún tiempo después independizar a Palestina bajo el liderazgo de Judá. La reacción de Babilonia no se hizo esperar; debían acabar con esas pretensiones. Entonces vino la catástrofe: en el 587 aproximadamente, la potencia se hizo sentir arrasando a Jerusalén, destruyendo el Templo y deportando parte de su población, en especial a las autoridades y a los poderosos<sup>5</sup>.

Los exiliados en Babilonia se sentían esclavos, y lo eran en un sentido amplio pues habían sido arrancados a la fuerza de su tierra, aunque no los podemos imaginar vendidos y comprados por babilonios para utilizarlos en sus trabajos<sup>6</sup>. No eran libres, dado que vivían en especies de asentamientos a donde habían sido confinados; no obstante tampoco los podemos ver como prisioneros, toda vez que tenían allí libertad de movimientos<sup>7</sup>. Los israelitas pudieron trabajar la tierra, vivir juntos y, en consecuencia mantener su fe en Yahwéh, así fuera en la incertidumbre, en el clamor doloroso, en la pregunta continua por el sentido que podía tener aquella desgracia, y en la añoranza de su tierra.

Pero, a pesar de ciertas condiciones favorables, el tiempo del exilio de Israel en Babilonia fue la humillación más terrible que tuvo este pueblo en toda su historia. Todo lo más grande que tenían, lo que los sostenía existencialmente, se esfumó: *la tierra*, expresión de la fidelidad de Dios a sus promesas, les fue arrebatada; *el Templo*, lugar del encuentro con Dios, así como todos los santuarios, fue arrasado; *la monarquía* se terminó para siempre. Israel sintió que Dios lo había dejado tirado al vaivén de otros dioses que, por los detonantes acontecimientos que sucedieron, parecían más fuertes que Yahwéh<sup>8</sup>.

La seguridad de la elección de Sión por parte de Yahwéh, como su asiento en la tierra y las promesas sobre la dinastía davídica que duraría para siempre, recibieron un golpe mortal. ¿Era posible, entonces, seguir

<sup>4</sup> Cfr. Pixley, Jorge, *La historia de Israel vista desde los pobres*, Col. Biblia 47. Edicay, Cuenca, 1990, págs. 76-77; Schwantes, Milton, *Sufrimiento y esperanza en el exilio*, Col. Biblia 26. Edicay, Cuenca, págs. 13-14.

<sup>5</sup> Para una visión más detallada del pueblo en el exilio y de los que quedaron en Judá, ver Herrmann, S., *Historia de Israel en la época del A. T.*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 23. Sígueme, Salamanca, 1985 (2a. ed.), págs. 350-380; sobre quienes fueron deportados ver especialmente págs. 357-358.375. En forma más breve y plástica. Mesters, C., *La misión del pueblo que sufre*. Perspectivas CLAR 14. CLAR, Bogotá, 1983, págs. 20-26.

<sup>6</sup> Cfr. Schwantes, M. *op. cit.*, pág. 15.

<sup>7</sup> Cfr. Bright, John, *La historia de Israel*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1970 (7a. ed.), pág. 412.

<sup>8</sup> Cfr. Mesters, C., "La Biblia y la Nueva Evangelización", charla a los participantes en la IV Asamblea Plenaria de FEBICAM (Federación Bíblica Católica Mundial) en Bogotá, el 27 de junio de 1990. Publicada por la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos.), en su publicación No. 7 de julio de 1990, pág. 9.

esperando el glorioso día de Yahwéh, en que él mismo instauraría un gobierno justo e ideal en Israel?<sup>9</sup>.

Cuestionada la elección, quedaba cuestionada la misma justicia divina; Dios se había formado un pueblo para que fuera suyo y mostrara en su existencia social que Yahwéh era su Dios. Sin embargo la base material de esa historia fue truncada. Esa situación de justicia de Israel, poseedor de una tierra libre y pueblo independiente, no existía ya.

Con todo, las condiciones del exilio permitieron por lo menos que el pueblo se pudiera reunir y mantener la fe en Yahwéh a partir del cuestionamiento de esa misma fe e ir formando una nueva comunidad, ya no cültico-nacional sino caracterizada por su adhesión a la tradición y a la ley<sup>10</sup>.

#### 4. La solidaridad de Dios

En ese contexto histórico y existencial, y al final de este amargo período de exilio, ejerce Deuterosaías su ministerio. Su mensaje de salvación para el presente de ese pueblo es de consuelo; para el futuro, en íntima relación con el consuelo, es de salvación y liberación, firmemente garantizada y cimentadas en el pasado por el Dios Creador y formador del pueblo. La acción de Yahwéh es denominada redención. Dios mismo es el Redentor de Israel, su *Go'el*.

Este último término, clave del mensaje consolador del profeta, es propio de la legislación familiar israelita. Tuvo su lugar original en el ámbito jurídico, de donde pasó a la terminología cültica y al lenguaje religioso-teológico. El capítulo 25 del Levítico, donde aparece inequívocamente el sentido inicial de *g'l*,

...contiene una serie de determinaciones que tienen por objeto el restablecimiento de las relaciones originarias en Israel, eliminando todos los abusos que con el tiempo han podido producirse<sup>11</sup>.

El rescate, pues, supone varios elementos:

1. Una *situación original de justicia*, bien sea con respecto a la propiedad (tierra) o con respecto a las personas.
2. Un *rompimiento* de esa situación por alguna circunstancia: una persona en progresivo empobrecimiento puede verse obligada a vender su tierra en momentos extremos de necesidad e incluso, a

<sup>9</sup> Cfr. Bright, J., *op: cit.*, págs. 414-416.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág.416.

<sup>11</sup> Jenni, E.-Westermann, C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Cristiandad, Madrid, 1978, vol. 1, columna 552.

venderse a sí misma. Ambas situaciones que atentaban contra la libertad del israelita y contra el estatuto de Israel como pueblo, ya que el país pertenecía a Yahwéh y no podía ser vendido para siempre. Del mismo modo, un israelita no podía ser vendido para siempre, pues descendía de los liberados de Egipto<sup>12</sup>.

3. Que *alguien* realice el rescate. Se trata acá del pariente más próximo, quien debe emprender tal acción.

4. La *restauración de la justicia*.

¿Qué podemos decir entonces de Yahwéh, como *Go'el* de Israel?

Yahwéh se pone en movimiento ante la triste situación de su pueblo en Babilonia, como siglos atrás en Egipto. ¿Qué hay en Dios que lo mueva tan apasionadamente a actuar en favor de Israel? ¿Por qué se siente afectado él mismo, —si así podemos hablar de Dios—? Para contestar tengamos presente el significado original de *Go'el* arriba sintetizado, poniéndolo sobre el trasfondo de la situación de Israel.

Nos ayudan a responder, unas palabras de un contemporáneo de Deuteronomista: Ezequiel. En el capítulo 20, este profeta hace una lectura sintética de la historia de Israel en clave de rebeldía del pueblo contra Yahwéh, y de fidelidad de Yahwéh al pueblo: «por (causa) amor a mi nombre» (vv. 9.14.22), comenzando desde el momento de la elección en Egipto (v. 4) hasta el futuro de liberación (v. 34) que anuncia con vehemencia Ezequiel. Lo que jalona toda la historia es la santificación del santo nombre de Dios (=para que no fuera profanado), su identidad, su vida manifestada en Israel a todos los pueblos:

Por mi vida—oráculo del Señor—, juro que, con mano poderosa, con brazo extendido, con cólera incontenible, reinaré sobre ustedes... y sabrán que yo soy el Señor cuando los lleve a la tierra de Israel... (vv. 33.38.42).

En otras palabras, lo que está en juego es la identidad de Dios quien ha escogido a Israel para, a través de él, vivir presente en la historia de todos los pueblos, manifestándose a ellos por su medio. Y Dios quiere seguir adelante con esta historia de manifestación suya.

Es como si, por la desgracia de Israel en el destierro y los alcances que tuvo para su estructura social, política y religiosa, Dios mismo hubiera sido golpeado en su existencia. Yahwéh, pues, aparece acá como el *pariente próximo* de Israel; al tocar a este pueblo, es como si tocaran su propia sangre familiar, su vida histórica<sup>13</sup>. Podemos también considerar que Dios está como *obligado sagradamente*, en forma jurídica, a intervenir a favor

<sup>12</sup> *Ibid.*, columna 553.

<sup>13</sup> “Somos linaje (*génos*) de Dios”. Así lo afirmará Pablo, citando a algunos poetas griegos en Atenas, y basándose en ellos para continuar con su discurso (Hch. 17, 29).

de ese pueblo suyo. De modo concomitante a ese “deber” divino, reglamentado no por una ley humana sino por el «amor a su nombre», que implica el amor a su pueblo, Israel tiene un “derecho”: que Dios intervenga en su favor para rescatarlo de la opresión. Y Yahwéh cumplirá con su pueblo con todo el poder que lo acredita desde el pasado<sup>14</sup>, y con toda la pasión que lo impulsa a darse a conocer por medio de Israel al mundo, a través de la liberación de su pueblo.

Israel puede recuperar completamente la confianza en Dios, al recordarle el profeta que Yahwéh está unido a él por un *vínculo vital de solidaridad* que el pueblo había olvidado con la catástrofe sufrida.

Ahora bien, la redención de Yahwéh implica que el pueblo descubra la misión que tiene: ser alianza (Is. 49,8), ser luz de las naciones (49,6), restaurar el país a su regreso (49,8). Su misión es, manifestar a Yahwéh ante todos los pueblos. La respuesta de Israel debe ser del mismo talante de la acción apasionada que la originó, es decir, de solidaridad con Dios, sólo expresable en la solidaridad en el pueblo mismo, orientada a hacer desaparecer todo lo que signifique opresión, debilitamiento de la hermandad, todo lo que esté menoscabando la igualdad entre los miembros de Israel.

En la historia de ese pueblo, construida con este sentido que acabamos de decir, con esos criterios y valores, acaece Dios mismo, sucede su salvación-redención y Yahwéh se muestra en ella como el Dios de Israel, y éste como pueblo de Yahwéh. Se efectúa así, en una sola historia, la comunión fecunda de Dios con el pueblo. Esto significa que al suceder en la historia un pueblo con las características arriba referidas, lo que en realidad está sucediendo es la alianza o elección de Dios aceptada existencial y estructuralmente por el pueblo; lo que está funcionando, entonces, es la Redención del pueblo, perdido en el destierro, alienado de su ser (alienación en la que participa Yahwéh por estar como muerto el órgano de la manifestación de su identidad ante el mundo). Por otra parte, en Deuterocisafas es muy claro que la obra redentora de Yahwéh está puesta dentro del marco de la palabra creadora y fecunda, que no solamente ha sacado del caos el cosmos, sino que ha formado un pueblo, el cual continúa creando mediante la nueva intervención anunciada para el futuro. Así pues, creación, salvación, redención y elección, son todos aspectos de una misma acción solidaria de Dios<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. Wiener, C., *El segundo Isaias. El profeta del nuevo éxodo*, Cuadernos Bíblicos 20. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1982 (3a. ed.), pág. 38.

<sup>15</sup> “Sus textos [de Deuterocisafas] son citados con frecuencia, como una de las más ricas y claras expresiones de la fe de Israel en la *creación*. En ellas, sin embargo, el acento es puesto en la *acción salvadora* de Yahwéh; la obra creadora es vista y se entiende sólo en ese contexto: ‘Ahora, así dice Yahwéh; tu creador, Jacob, tu plasmador, Israel. No temas, que yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre’ (43,1; cf. 42, 15). La afirmación esta centrada en el *rescate* (o en la *alianza*). Yahwéh es, a la vez, *creador* y *redentor*: ‘Porque tu esposo es tu Creador; Yahwéh Sebaot es su nombre; tu Redentores el Santo de Israel, Dios de toda la tierra se llama’ (54, 5)” (Gutiérrez, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*. CEP 3. Ed. Universitaria, Lima, 1971, págs. 192-193; los énfasis son míos).

La *redención* que Yahwéh realiza, como acción solidaria salvífica significa para Israel: a) la superación de la situación de ruptura de la justicia a la que ha sido llamado desde siempre por Yahwéh; b) la restauración<sup>16</sup> la justicia original, esto es, la “re-creación” del pueblo de Israel teniendo como base el ideal trazado por la religión yavista<sup>17</sup>, que implicaba una concepción de la sociedad, de la propiedad de la tierra y del monarca en términos completamente subordinados a Yahwéh: éste es el rey verdadero y el propietario de la tierra. El rey de Israel no podía ser absolutista como los vecinos; la tierra era invendible. Significa esto que la sociedad israelita debía guardar una estructura en donde todos pudieran vivir de manera fraternal, y nada socavara este ideal.

Sin embargo, la redención de Yahwéh no sucederá como un retorno al pasado, idealizando lo que en un tiempo se pudo haber vivido y volviendo míticamente hacia él. «No recuerden lo de antaño, no piensen en lo antiguo; miren que realizo algo nuevo...» (Is. 43,19). Isaías segundo toma la cabeza de los exiliados, anclada en las gestas pasadas de Dios en su favor, y la voltea hacia el futuro nuevo de salvación que está a punto de regalarles. El fundamento salvífico de Israel está en el futuro de liberación, algo más allá de lo que podría esperar ateniéndose a su experiencia religiosa anterior. En este sentido, Yahwéh, como el *Go'el* de Israel, supera la justicia establecida con la alianza anterior. Por ello no se podría llamar simplemente “restauración”, aunque este sentido esté implicado en el término jurídico original.

La solidaridad de Yahwéh apunta a una realización radical de la liberación de la opresión, del cautiverio. No se trata apenas de hacerlo más verdadero o de disminuirlo. Yahwéh se propone arrancar al pueblo de la situación opresora y humillante para ponerlo en su tierra propia, en otra situación totalmente diferente. Esta radicalidad de Dios en la liberación de

<sup>16</sup> En el caso de la acción de Yahwéh como *Go'el* no es exacto hablar de restauración, como veremos en el siguiente apartado, pues restaurar implica en cierta forma volver a algo que ya existía en el pasado; en cambio, en Deuterocisaias el anuncio de la salvación hace cambiar completamente de punto de referencia (el futuro), aunque siga el modelo pasado como base para comprender por analogía lo venidero.

<sup>17</sup> El yavismo fue custodiado de forma celosa por los círculos levíticos en Israel, con quienes parece estuvo relacionado en especial el profeta Oseas. Los llamados “hijos de los profetas”, quienes rodeaban a Eliseo (2 Re. 1-13,21), portadores de la pureza de la fe en Yahwéh, fueron rigurosos vigilantes de esa mentalidad yavista (que podemos designar como mentalidad tribal más pura, sin contaminación de la religión y costumbres cananeas, principalmente en lo que tiene que ver con la concepción de la monarquía como absoluta y con la tierra como vendible de manera libre, aspectos que influyeron grandemente en el deterioro de la sociedad de Israel y de Judá). Esas comunidades de los profetas se encontraban en algunos lugares del sur de Israel, cercanos a Gallaad, de donde era el celoso profeta Elías, y que permaneció libre de la influencia cananea (cf: Von Rad, G., *op. cit.*, págs. 42-44.177). ¿Será esta mentalidad yavista-tribal la que evoca Deuterocisaias en 49,6: “es poco que seas mi siervo y restablezcas las *tribus de Jacob*”? Una respuesta afirmativa no sería extraña dado que, por lo antes dicho, los profetas se encuentran dentro de esa línea de pensamiento, incluso Deuterocisaias (*Ibid.*, pág. 316). En cualquier caso, hay que tener presente que lo que anuncia el Isaías del exilio supera el estado anterior tribal y lo hace universal: ser luz de las naciones.

los oprimidos no tiene paralelo en los pueblos vecinos, aunque sí sonaba familiar a Israel, pues de la misma forma había procedido el Señor con los esclavizados de Egipto<sup>18</sup>.

Sinteticemos: Deuteroisaiás predica al Israel exiliado un Dios emparentado con él, y por ello solidario por un amor radical que recorre toda la historia suya. Al mismo tiempo hemos sacado una consecuencia: la redención que realiza Yahwéh, o sea, la salvación que ofrece, pasa necesariamente por la historia del pueblo, se ejecuta y efectúa en y a través de la construcción de estructuras solidarias, que invitan a la fraternidad, a la apertura incondicional al otro como prójimo (pariente-hermano); en y a través de una comunidad de creyentes que de modo progresivo toma conciencia de la acción de Dios en su situación específica, y se une a ella de forma deliberada, creando una historia orientada por Dios mismo, en la cual acontece la salvación ofrecida irrevocablemente por Dios y, al mismo tiempo, en la misma acción se realiza de manera plena el hombre, descubre y vive con radicalidad su humanidad cimentada en el Dios que lo salva y lo conduce por los caminos de la solidaridad efectiva con los pobres y marginados. Por esos caminos transita Dios mismo<sup>19</sup>.

La solidaridad mutua Yahwéh-Israel, se muestra como figura y anuncio de la solidaridad mostrada plena y definitivamente por Dios en su Hijo Jesús. Al leer a Deuteroisaiás también arde el corazón como a los discípulos de Emaús acompañados por Jesús. En él, Dios mismo se hizo uno de nosotros, ...no aferrándose a su categoría de Dios... pasando por uno de tantos... presentándose como simple hombre, abajándose y obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz (Flp. 2,6-8).

La solidaridad del pueblo, como forma de ser luz de las naciones, tipifica la comunidad de creyentes de los tiempos escatológicos (nosotros), quienes tienen la responsabilidad de cumplir el mandato deL Señor que resume toda la ley y los profetas: el amor y la solidaridad hasta la muerte (Cfr. Jn. 15,12-13).

José Roberto Arango L.

Calle 42 N° 4-49

Santafé de Bogotá, 1, D.C.

Colombia

<sup>18</sup> Cfr. Lohfink, N., *Option for the poor. The basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*. BIBAL Press, Berkeley (California), 1987, págs. 39-42.

<sup>19</sup> Ya G. Gutiérrez expresó la unidad existente entre el plano de la salvación y el plano de la transformación social histórica, los cuales se desarrollan en un mismo escenario: el de una sola historia (cfr. *op. cit.*, págs. 189ss). "Trabajar, transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es, también, ya salvar. De igual modo, luchar contra una situación de miseria y despojo, y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento" (*Ibid.*, pág. 200).

## JESÚS, EL GO'EL

*Este artículo partiendo de la realidad del dolor en América Latina y de la interpretación cristiana del sufrimiento, trata de remontarse al Jesús histórico y ver qué sentido le dio él al dolor y a su muerte violenta. El trabajo se limita a los textos sinópticos: Mc. 10,45; 14,24. Jesús no buscó al dolor por el dolor, como si fuese algo bueno en sí. Su vida fue una entrega total al servicio de los demás en una praxis de liberación: aceptó todos los dolores que esta misión implicaba. En un proseguimiento en este camino de Jesús es donde adquirirían sentido todos los dolores y sacrificios del cristiano.*

*This article, starting from the pain's reality in America Latina and christian interpretation of suffering, tries to go back to the historic Jesus and to see what sense he did to suffer and to his violent dead. The work is limited to the synoptical texts: Mc. 10, 45; 14,24. Jesus did not look for suffering for suffering as if were something good in itself. His life was a total devotion for the others service in a praxis of liberation: he accepted all the others' pains that this mission implied. A continuation in Jesus' way is where you will obtain sense all christians' pains and sacrifices.*

### 1. La realidad del dolor

El dolor, los sufrimientos, las mortificaciones, las penitencias eran, y siguen siendo, un tema muy importante en la espiritualidad cristiana. Como ejemplo de comportamiento se toma a Jesús, modelo de todo cristiano, quien sufrió y padeció hasta dar su vida. Para ser sus auténticos seguidores, el mejor camino es el de mortificarse y hacer penitencia como



él. De este modo se participa en su sufrimiento redentor, y se aporta algo para la salvación del mundo.

En América Latina, donde hay tanto dolor y sufrimiento, es bueno que nos replanteemos esta realidad. Para ello debemos volver a la praxis de Jesús. Ciertamente él sufrió muchísimo, pero ¿por qué padeció tanto, y cuáles fueron el sentido y el valor de su dolor? Hay que intentar volver a la memoria del Jesús histórico y analizar algunos pasajes en los que solemos apoyar esta práctica de la espiritualidad cristiana. Nos limitamos a la lectura de los sinópticos.

## 2. Los cristianos y el sufrimiento

### 2.1. La eucaristía como sacrificio

Este modo de pensar aún hoy es muy común. Por ejemplo, es indiscutible que la eucaristía sigue siendo, entre los católicos, el centro del culto. Precisamente la celebración eucarística es considerada como sacrificio. El canon romano lo dice de forma expresa: “Te pedimos humildemente que aceptes este sacrificio santo y puro que te ofrecemos”; “ofrecemos el sacrificio puro, inmaculado y santo”.

Esta misma idea la contienen las plegarias eucarísticas (PE) confeccionadas después del Vaticano II. La PE III dice: “te ofrecemos, en esta acción de gracias, el sacrificio vivo y santo”; “reconoce en ella la víctima por cuya inmolación quisiste devolvemos tu amistad”; “esta víctima de reconciliación”.

El mismo tono tiene la PE IV:

Dirige tu mirada sobre esta víctima que Tú mismo has preparado a tu Iglesia y concede... que seamos en Cristo víctima viva para alabanza de tu gloria.

La PE V:

Dirige tu mirada, Padre santo, sobre esta ofrenda; es Jesucristo que se ofrece con su Cuerpo y con su Sangre y por este sacrificio, nos abre un camino hacia Ti.

Y la PE de la reconciliación: “Te ofrecemos la víctima que devuelve tu gracia a los hombres”. “Te ofrecemos lo mismo que Tú nos entregaste: el sacrificio de la reconciliación perfecta”.

Es evidente que los conceptos de sacrificio, víctima, expiación y satisfacción dominan en las celebraciones eucarísticas y reflejan el tipo de teología sobre el que se apoyan.

El Catecismo de la Iglesia Católica (CC) recientemente proclamado por el magisterio ordinario como pauta catequética para la expresión de la

fe, continúa en la misma línea, repitiendo lo del Concilio de Trento, que Dios entregó a su Hijo por nuestros pecados; la misa es presentada como memorial de su sacrificio, y es un sacrificio precisamente porque representa — hace presente — el sacrificio de la cruz (CC 1365).

Es indiscutible que consciente o inconscientemente está muy metido en los fieles que la celebración eucarística es un *sacrificio expiatorio* y *satisfactorio*, porque Jesús con su sangre satisfizo y expió nuestros pecados.

## 2.2. Sacrificio a ejemplo de Jesús

Esta creencia se fundamenta en una serie de dichos del NT que parecerían apoyarla.

El fue puesto por Dios como instrumento de propiación por su propia sangre, gracias a la *fe*. De esta manera Dios ha querido mostrar su justicia (Rm. 3,25). Fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación (Rm. 4,25).

Les he transmitido en primer lugar, lo que yo mismo recibí: Cristo murió por nuestros pecados, conforme a la Escritura (1 Cor. 15, 3).

Cristo... entró de una vez por todas en el Santuario, no por sangre de chivos y terneros, sino por su propia sangre, obteniéndonos así una redención eterna. Porque si la sangre de chivos y toros y la ceniza de ternera, con que se rocía a los que están contaminados por el pecado, los santifica, obteniéndoles la pureza externa, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por obra del Espíritu eterno se ofreció sin mancha a Dios, purificará nuestra conciencia! (Hb. 9, 12-14a). Ustedes fueron rescatados... con la sangre preciosa de Cristo (1 P. 1, 18-19). Tú eres digno de tomar el libro y de romper los sellos, porque has sido inmolido, y por medio de tu sangre has rescatado para Dios a hombres de todas las familias, lenguas, pueblos y naciones (Ap. 5,9).

Es evidente que la interpretación que nos presenta la misma Sagrada Escritura es la de sacrificio y expiación por medio de la sangre de Jesús.

## 2.3. Espiritualidad de sacrificios

Estos conceptos teológicos, todavía hoy comunes, llevan en sí consecuencias trágicas. Al presentar a Jesús como víctima expiatoria, hicieron que se concibiese a Dios como un Dios sádico, despiadado, que busca satisfacciones violentas y sangrientas. Por lo tanto, en forma maso-

quista se buscó el sufrir por sufrir, creyendo que ésa es la manera de agradar a Dios y de ser auténticos seguidores de Jesús. La autotortura que se impusieron muchos “santos” y “personas piadosas”, hoy nos causa horror: algunos vivieron años sobre una columna, expuestos a las inclemencias del tiempo; otros, emparedados en una cueva; otros, encerrados en un cajón donde ni podían estar parados; otros, ésta fue una práctica más común, pasaban toda la cuaresma sin probar alimento, creyendo que ése era el modo de agradar a Dios. Las flagelaciones y los cilicios fueron los medios normales que usaron muchos cristianos para imitar a Jesús: es el camino del dolor.

Como no hay praxis ni ideas religiosas que sean neutras, esto tuvo sus consecuencias políticas. Un cristianismo tan dolorista fue muy bien aprovechado y manipulado como medio de opresión por los conquistadores en la evangelización de América. El presentar a Jesús sufriente y vencido como modelo, movía a los indígenas a la resignación; permitía exigirles esfuerzos y sacrificios, hasta llegar a dar sus vidas por agotamiento; infundirles la idea de que ése era el camino para ser buenos cristianos y de esta manera conseguir la salvación. El sufrimiento era, pues, voluntad de Dios, y rebelarse contra ella y contra quienes la imponían era pecado que sería castigado en el más allá. Estas imágenes continúan presentes en el pueblo latinoamericano, alimentadas por una catequesis y una predicación eclesiásticas tremendamente opresoras.

### 3. Teoría de San Anselmo

Lo que ha marcado tan profundamente este tipo de piedad y catequesis “satisfaccionistas” de la praxis de Jesús ha sido la “teoría de la satisfacción” de San Anselmo —siglo XI—, que se convirtió en teoría oficial de la Iglesia.

Hay que tener en cuenta que Anselmo estuvo condicionado por dos cosas: la teología y los conceptos filosóficos de su tiempo. Quiso probar, por la vía racional, algo que pertenece a la fe: sin Jesucristo ningún hombre se puede salvar. Parte de una pregunta: ¿por qué Dios no podía redimir a la humanidad por medio de una persona cualquiera, o simplemente podría perdonarnos, sin tener que condenar a Jesús, un inocente, a la muerte de cruz?

De acuerdo a su tiempo, Anselmo se guía por la concepción del derecho romano vigente: el pecado que cometió el hombre fue una desobediencia y una injuria a Dios. Esto exige la devolución del honor ultrajado y, además, una satisfacción por ese ultraje inferido. Sin esta satisfacción el desorden introducido por la desobediencia permanecería y el honor de Dios continuaría quebrantado. Aunque Dios es sumamente bueno, no puede ir contra su propia dignidad. Sólo quedan dos alternativas: o satisfacción o castigo. Pero la bondad de Dios quiere la salvación del

hombre, y no que sea castigado. Por lo tanto la satisfacción es necesaria, lo exigen la misma bondad de Dios y también su justicia.

El hombre no puede dar una satisfacción proporcionada al pecado: él es un ser limitado, mientras que la ofensa es infinita; únicamente Dios puede dar tal satisfacción, y precisamente sólo Jesús, que es perfecto Dios y perfecto hombre. Su muerte, por ser Dios, tiene un valor infinito, y por ser hombre, paga la deuda contraída por el pecado del hombre. Así, la bondad y la justicia de Dios quedan “satisfechas” de manera plena. El dolor, la muerte y la sangre derramada del Hijo, “satisfacen” y aplacan al Padre y adquieren para nosotros méritos infinitos para nuestra salvación.

La muerte que Jesús sufrió, sería el castigo que la humanidad merecía por su pecado. Él la padece en lugar —sustitución vicaria— de los hombres: El elemento expiatorio es el sufrimiento, por consiguiente es lo principal porque es lo que restituye el honor a Dios: es el elemento realmente redentor, porque es el que satisface.

Esto llevó a una concepción masoquista de la vida cristiana como seguimiento de Jesús: buscar el dolor por sí mismo. Si el dolor y la muerte de Jesús son los que nos han conseguido la salvación, a más sufrimiento, más salvación y más méritos.

No hay que negar que la teoría anselmiana nos muestra que el mal que hay en el mundo no le es indiferente a Dios, sino que lo afecta, pero conduce a una valoración redentora del dolor por sí misma. San Anselmo partió de una concepción muy estática del hombre, que era la de su tiempo, por eso veía la incapacidad del hombre para satisfacer. Cambiados los tiempos y en una concepción más histórica del hombre, se puede entender la posibilidad de satisfacción de otra manera, por ejemplo cambiando de vida y volviendo al proyecto original que Dios tenía respecto al hombre, erradicando los gérmenes de inhumanidad que hay en ella. Jesús satisface en cuanto vuelve a vivir el proyecto inicial de Dios y se convierte en germen de una humanidad nueva.

La teoría anselmiana continúa influyendo fuertemente aún hoy. Tomemos como punto de referencia el CC, que manifiesta una actualización oficial del mensaje cristiano para nuestro tiempo.

La muerte de Cristo sacrificio único y definitivo..., es un don del mismo Padre: es el Padre que entrega al Hijo para reconciliarnos con El. Al mismo tiempo es ofrenda del Hijo de Dios hecho hombre que, libremente y por amor ofrece su vida a su Padre por medio del Espíritu Santo para reparar nuestra desobediencia (CC 614).

Por su obediencia hasta la muerte Jesús llevó a cabo la sustitución del siervo doliente que “se dio a sí mismo en expiación”, “cuando llevó el pecado de muchos” a quienes “justificará y cuyas culpas soportará”. Jesús repara por nuestras faltas y satisface al Padre por nuestros pecados” (CC 615).

La existencia en Cristo de la persona divina del Hijo, que al mismo tiempo sobrepasa y abraza todas las personas humanas, y que lo constituyen Cabeza de la humanidad, hace posible su sacrificio redentor por todos (CC 616).

En todas estas formulaciones se nota de manera clara la influencia de la teoría anselmiana de la muerte satisfactoria y expiatoria de Jesús, sin diferenciar el sentido que el mismo Jesús le dio a su muerte, y cuáles fueron las interpretaciones posteriores que le dio la comunidad cristiana de acuerdo a los géneros literarios y el lenguaje mítico empleados en su tiempo. Vemos la necesidad de volver a Jesús de Nazaret, de considerar sus conflictos: cómo y por qué asumió el dolor y sufrió una muerte cruenta. ¿Es verdad que el mismo Jesús de Nazaret dio valor redentor a su muerte y entendió que el derramamiento de su sangre rescataría a muchos de sus pecados (Mc. 14,24)? ¿Es verdad que el seguimiento de Jesús pide que busquemos el sacrificio por el sacrificio y nos autotorturemos para así agradecer a Dios? Veamos el sentido del sacrificio en Israel, y el sentido que le dio Jesús.

#### **4. El sacrificio expiatorio**

##### **4.1. El sacrificio**

Sacrificio, del latín *sacrificium* (*sacrum facere*: “hacer sagrado”), consiste en “sacralizar” la materia del sacrificio consagrándola a la divinidad. Aunque es muy difícil decir con exactitud en qué consiste el sacrificio, con todo hay algunos elementos que son fundamentales y pueden delimitar el concepto: es un rito que consagra algo á la divinidad; la persona que lo ofrece quiere entrar en comunión con la divinidad mediante el objeto sacrificado, de modo de tenerla propicia, satisfaciéndola o expiando algo. Sirve de mediación entre el mundo de lo sagrado y el de lo profano.

Por ende el sacrificio es un acto simbólico; no es un rito mágico. Es esencial que el acto externo exprese los sentimientos auténticos del oferente. Es parte de la misma vida del oferente, y Dios se compromete a aceptarlo. La destrucción sobre el altar, que representa a Dios, de la víctima, es para convertirla en un don irrevocable.

##### **4.2. El sacrificio de expiación en Israel**

Es bueno volver a recordar el sentido y algunas de las formas de sacrificio practicadas por los judíos. Jesús, y luego la comunidad judeo-

cristiana, estuvieron condicionados por las prácticas sacrificiales de Israel. ¿Había entre ellos un concepto de sacrificio expiatorio?

Entre los varios sacrificios, el que manifiesta mejor la relación entre el oferente y la divinidad es el “sacrificio de expiación”. En Israel tuvo dos manifestaciones distintas: el “sacrificio por el pecado”, *jattat*, y el “sacrificio de reparación”, *asham*, y ambos tienen los mismos ritos. Se ofrece a Dios una víctima, —de acuerdo a la importancia del oferente— un toro, un macho cabrío, una cabra, una oveja —los pobres, un par de tórtolas o palomas—, para reparar el pecado cometido. En este rito es importante la sangre, depositaria de la vida, que se derramaba y con la cual se untaba el altar o se rociaba el velo del templo. Siempre tenía un valor expiatorio y de purificación.

Probablemente los israelitas heredaron los ritos sacrificiales de los cananeos, ya que no se diferencian unos de otros. Lo único que cambia es el destinatario: Israel los ofrece a Yahvé —el Dios de la liberación—, los cananeos a Baal y Astarté —los dioses de la fecundidad—. Pudo asimismo influir la cultura religiosa mesopotámica donde no había sacrificios expiatorios, pero sí un sacrificio de sustitución. Se ofrecía el *puhu* “vicario” o el *dinanu* “sustituto”, que satisfacía por el oferente: los dioses descargaban su cólera contra el sustituto, y el peligro o la enfermedad eran superados.

También es interesante recordar que entre los babilonios, en algunos casos —durante los tiempos presagiados como muy funestos— se utilizaba a un “sustituto” del rey: un hombre ejercía de modo externo el poder real durante ese tiempo para cargar sobre sí los males y librar al rey de los peligros preanunciados. Tenía el sentido de sustitución, pero no de reparación.

Israel funcionaba como personalidad corporativa: la comunidad era solidaria con quien cometía el pecado y se hacía responsable. El orden tenía que ser restablecido. La comunidad, para quitarse esa responsabilidad, condenaba al culpable a muerte o lo expulsaba. Otra posibilidad era la de ofrecer un sacrificio de expiación por el pecado. En Israel tenía mucha importancia el *iom kippur*, “día de la expiación” (Lv. 16), porque toda la comunidad quería quitarse la responsabilidad de cualquier pecado. El sumo sacerdote ofrecía un novillo por el pecado como expiación por sí mismo y por su casa. Luego tomaba los dos machos cabríos que el pueblo había traído para el sacrificio por el pecado y echaba suerte sobre ellos: una para Yahvé y otra para Azazel. Al primero se lo ofrecía como sacrificio por el pecado del pueblo. Sobre el segundo: (el sumo sacerdote)

...imponiéndole ambas manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo hará confesión sobre él de todas las iniquidades de los israelitas y de todas las rebeldías en todos los pecados de ellos y cargándolas sobre la cabeza del macho cabrío, lo enviará al desierto... Así el macho cabrío llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos hacia, una tierra árida (Lv. 16, 2 1-22).

Es un sacrificio expiatorio vicario: el macho cabrío era la víctima expiatoria que con su muerte —en forma vicaria—, expiaba en lugar de quien tenía la culpa.

El “siervo de Yahvé” (Is. 53, 10) personifica al pueblo entero y es descrito como víctima expiatoria que, en forma vicaria, padece por las transgresiones de todo el pueblo. Ya no es el macho cabrío (Lv. 16): la víctima es la propia persona del siervo, y gracias a él se expía el pecado del pueblo.

La sangre significa la vida de la persona. Cuando el hombre peca y luego quiere restablecer la comunión con Dios, el que ha ofendido sólo podrá hacerlo por medio de la sangre: la alianza será restablecida. El rito simbólico de la sangre es fundamental en el sacrificio de expiación.

Siendo todo sacrificio, y en especial el expiatorio, un rito simbólico, de acuerdo con la propia cultura es una mediación muy válida, pero cuando en realidad significa la actitud interna del oferente. En cambio es inauténtico, por lo tanto vacío de realidad, cuando es meramente formal. Los profetas pre-exílicos lanzaron violentos ataques contra los sacrificios (Am. 5,21-27; Os. 6, 6; Is. 1, 11-17; Jr. 7,21-23). No niegan su validez, no obstante atacan con dureza su formalismo. Los sacrificios tienen valor cuando van acompañados de la práctica del derecho y la justicia. Jesús fue continuador de la línea profética: condenó todo tipo de culto que no corresponda a una praxis de compromiso con el prójimo. Como es muy fácil absolutizar la mediación, en este caso el sacrificio, olvidándose del fin que tiene, Jesús volvió a darle el sentido pleno y original a todo el aparato sacrificial de Israel.

### 4.3. El sacrificio en el Nuevo Testamento

El autor de la Epístola a los Hebreos, utilizando toda la imaginería del Antiguo Testamento, presenta a Cristo como sacerdote de la nueva alianza, semejante al de la antigua (Hb. 9, 12). Concibe a Cristo como sacrificador y víctima que se ofrece a sí mismo en sacrificio. Él con su sangre expía los pecados que mantienen esclavos a quienes fueron llamados a la nueva alianza. Con su sangre adquirió una redención eterna: su muerte, vicaria, es un auténtico sacrificio expiatorio por el pecado. Es claro que se trata de una relectura cristiana del tema veterotestamentario del macho cabrío expiatorio.

Esta interpretación de la vida de Jesús, ¿no sería apenas una interpretación a la luz de la pascua? Los textos evangélicos presentan al mismo Jesús dando valor redentor y expiatorio a su muerte: “Porque el mismo Hijo del hombre no vino a ser servido sino para servir y dar su vida en *rescate* por una multitud” (Mc. 10,45). “Esta es la Sangre, la Sangre de la Alianza, que se derrama *por* muchos” (Mc. 14, 24). Si el mismo Jesús histórico le dio valor expiatorio a su sangre derramada y a su muerte, esto

justificaría el imitar a Jesús buscando el dolor por el dolor. Es importante ver si Jesús afirmó tal cosa, o fue una interpretación mítica de la comunidad cristiana que utilizó los símbolos propios de su tiempo para explicar el sentido de la muerte de Jesús.

## 5. ¿Jesús dio valor redentor a su muerte?

Es muy importante volver al Jesús histórico, conocer la causa por la cual luchó y los conflictos que lo condujeron a una muerte violenta. Esto responde a una exégesis seria de los evangelios, y además tiene su repercusión en la vida concreta de los cristianos que tiene que ser un proseguimiento, en nuestro tiempo, de la causa de Jesús. Es el Jesús histórico el que se constituye auténtico modelo para nosotros hoy.

Jesús realizó en su vida humana el proyecto de Dios: fue “el hombre al servicio de los demás”. De esta manera reveló cuál es la vocación que Dios ha dado al hombre. Pero él, ¿explicitó, o por lo menos tuvo bien claro, el valor redentor de su muerte y el sentido expiatorio de su sangre derramada? ¿No podría ser que en un acto de fe en Dios y entrega a los demás se haya comprometido hasta las últimas consecuencias sin saber el alcance exacto de su muerte, y sólo posteriormente, a la luz de la pascua, la comunidad cristiana haya entendido el sentido profundo de esa entrega y la haya explicitado presentándola como muerte expiatoria?

### 5.1. “Dar su vida en rescate por una multitud” (Mc. 10, 45)

El contexto de este dicho se encuentra en la petición que Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, hacen a Jesús para obtener los primeros puestos en el reino, y la reacción de los otros componentes del grupo de los doce:

Los otros diez, que habían oído a Santiago y a Juan, se indignaron contra ellos. Jesús los llamó y les dijo: “Ustedes saben que aquellos a quienes se considera gobernantes, dominan a las naciones como si fueran sus dueños, y los poderosos les hacen sentir su autoridad. Entre ustedes no debe suceder así. Al contrario, el que quiera ser grande, que se haga servidor de ustedes; y el que quiera ser el primero, que se haga servidor de todos. Porque el mismo Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por una multitud” (Mc. 10,41-45).

Lucas omite todo el episodio, no obstante coloca esta misma discusión en la última cena. La palabra “servicio”, en griego *diaconía*, se refiere especialmente al servicio en la mesa. Esto hace pensar que su ubicación cuadra mucho mejor en el contexto de una comida, como lo



hace Lucas (Lc. 22, 24-27). Lucas conservaría el texto de una *forma* más auténtica. Sin embargo él omite completamente el v. 45 de Marcos acerca de dar la vida como rescate. Es muy posible que Mc. 10, 41-45 sea una creación postpascual de la comunidad donde se reflejan las tensiones que causaban los zebedeos en el gobierno de la misma. El v. 45 sería una glosa interpretativa. El texto no lo exige: está sobreañadido y lo hace más pesado. El vocabulario, que no es propio de Marcos ni de los sinópticos, lo confirma: *lytron*, “redención”, no vuelve a aparecer en el NT, y *didónai ten psyjen*, “dar su alma — vida—”, tampoco.

En consecuencia el v. 45, aunque es de tonalidad aramea, no fue dicho por Jesús. Es creación de una comunidad judeo-helenista que reflexionó la muerte de Jesús a la luz del “siervo sufriente” de Is. 53, interpretándola como muerte redentora. No se puede usar este texto para conocer qué opinaba Jesús acerca de su propia muerte, ya que refleja la reflexión de la comunidad primitiva, pero no la de Jesús. Si hay que utilizarlo al considerar las interpretaciones de la muerte de Jesús de la primera comunidad.

## **5.2. “Esta es mi sangre de la alianza, que se derrama por (en lugar de) muchos” (Mc. 14, 24)**

El otro texto sinóptico que parecería justificar que Jesús mismo interpretó su muerte como sacrificio expiatorio es éste, que alude a la sangre que él derramara. Pablo y Lucas lo ponen también en las palabras sobre el pan: “Esto es mi cuerpo, que se entrega por (en lugar de) ustedes” (1 Cor. 11, 24; Lc. 22, 19). ¿Estas palabras son históricas?

### **5.2.1. La última cena**

Parece indiscutible que Jesús tuvo una última cena con sus discípulos. Los relatos que la narran son cuatro: 1 Cor. 11, 15-20; Mc. 14, 22-25; Mt. 26, 26-29; Lc. 22, 15-20. Marcos, de quien depende Mateo, reproduciría la tradición palestinese, mientras que Pablo, de quien depende Lucas, reflejaría la tradición antioqueña. Cada una de ellas representaría las palabras que se decían en la celebración litúrgica de las respectivas comunidades.

¿Jesús dijo en realidad las palabras de la institución eucarística? Y si las dijo, ¿qué sentido entendió darles? Es difícil saber las palabras exactas que dijo Jesús. En cuanto al pan, coinciden los cuatro relatos. Pero respecto al cáliz, difieren totalmente. Marcos y Mateo, dicen: “Esta es mi sangre de la alianza que se derrama por muchos”; mientras que Pablo y Lucas, dicen: “Esta copa es la nueva alianza en mi sangre”. La última cena fue única, ¿cuál de las dos fórmulas usó Jesús?, ¿o tal vez ninguna de las dos? ¿Podrían ser ambas, interpretaciones postpascuales?

Estas y otras dificultades nos inducen a admitir que no estamos ante un relato histórico, sino en presencia de una interpretación teológico-litúrgica — hecha por la comunidad cristiana — de la última cena que Jesús compartió con sus discípulos. Sin duda no fue una comida pascual, sino una cena de despedida en vista de los acontecimientos que veían acercarse. De ninguna manera quiere relatamos la crónica de lo que sucedió aquella noche. Es una narración etiológico-ritual, y lo que quiere explicar es por qué la comunidad cristiana celebraba de esa forma la eucaristía.

### 5.2.2. *La bendición del pan y del vino*

Siendo así, ¿qué sucedió realmente y qué sentido le dio Jesús? Los elementos típicos de una comida festiva judía eran la fracción del pan al comienzo de la comida, y la poción de una copa de vino al final de la misma. El padre de familia tomaba el pan, pronunciaba la *berabá*, “bendición de alabanza” a Dios, luego partía el pan con sus manos y lo distribuía a los comensales; acompañaba el gesto con unas palabras que lo explicaban y justificaban. Al concluir la comida, tomaba una copa, la elevaba y pronunciaba la acción de gracias a Dios y cada uno bebía de su propia copa. En ocasiones especiales se hacía circular la copa y también se decían unas palabras explicativas. Estos gestos hacían que los comensales se sintiesen unidos formando una verdadera comunidad.

Es sin duda histórico que Jesús comenzó la cena de despedida con el gesto simbólico de la fracción del pan, pronunció la bendición, lo repartió y dijo unas palabras de acuerdo con la circunstancias explicando el sentido del gesto. Qué palabras pronunció resulta hoy muy difícil poder decirlo. Es muy probable que haya dicho: *Hu, bisrí*, “esto (es) mi cuerpo”. El texto griego, que es lo que nos queda, dice: *touto estin to soma mou*. *Soma* podría traducir en griego las palabras arameas *bisrá*, “carne”, o *gufá*, “cuerpo”. Igualmente es muy probable que al concluir la comida haya tomado una copa, y dando gracias haya dicho: “Tómenla y compártanla entre ustedes. Porque les aseguro que desde ahora ya no beberé más del fruto de la vid” (Lc. 22, 17-18a).

La reconstrucción histórica de la cena de despedida de Jesús, podría ser la siguiente:

Durante el tiempo de pascua, al atardecer, Jesús tuvo una última comida con sus discípulos. Al comenzar les lavó los pies, y los sirvió y les dijo: “Yo estoy en medio de ustedes como el que sirve”. Luego tomó pan y pronunció la bendición, lo partió y lo dio a sus discípulos, diciendo: “Esto es mi cuerpo”. Al terminar la comida tomó una copa, dio gracias y les dijo: “Tómenla y compártanla entre ustedes. Porque les aseguro que desde ahora ya no beberé más del fruto de la vid”.

Indudablemente la cena tuvo que ser más amplia, y debe haber abarcado muchos temas que no conocemos, ni a los evangelistas les interesó consignarlos por escrito. Esta reconstrucción es muy coherente con los datos históricos que nos proporcionan los evangelios. Lo restante es interpretación teológica posterior y manifiesta la re-lectura pascual de la comunidad, sin embargo no nos puede decir lo que en realidad Jesús pensaba acerca de su muerte inminente.

### 5.2.3. *Sentido que le dio Jesús a la fracción del pan*

El sentido que debemos dar a esas palabras depende del momento histórico en que Jesús las dijo. Es seguro que en la última cena, en vísperas de su muerte, Jesús no pudo darles un sentido eucarístico. En la eucaristía se hace presente Cristo resucitado, no obstante esto sólo puede acontecer después de su muerte y resurrección, y no antes. Por consiguiente, decir que Jesús en la última cena instituyó la eucaristía es una “anacronización”. Ciertamente hay una institución de la eucaristía, pero debemos postergarla a las comidas pascales de Cristo resucitado con sus discípulos, y éste es un acontecimiento que únicamente puede captar la fe: nunca puede ser un hecho histórico.

Para entender el sentido que Jesús le dio a estas palabras en el contexto de la última cena, hay que tener presente el pasaje de Lc. 22, 27, que tiene toda la garantía de ser histórico:

Porque, ¿quién es más grande, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es acaso el que está a la mesa? Y sin embargo, yo estoy entre ustedes como el que sirve.

Con este trasfondo, el gesto y las palabras de Jesús: “esto (es) mi cuerpo”, simbólicamente significarían:

Esto soy yo mismo, es mi persona, que se entrega a ustedes demostrándoles mi amor hasta la muerte; ya no podré beber más el vino con ustedes porque ciertamente moriré.

Jesús está seguro de que va a morir de forma violenta porque las autoridades judías ya lo tienen cercado, no obstante antes manifiesta su “diacónía”, su servicio, que había sido su actitud permanente al participar a la mesa de los pobres y marginados, y ahora la entrega de ese pan fraccionado era la expresión última de su actitud servicial.

Jesús no quería morir, como lo dirá de modo expreso luego: “Padre... aparta de mí esta copa” (Mc. 14, 34). Sin duda pasó por una gran crisis. Debió considerar su muerte como el fracaso histórico de su actividad profética, aunque no como el fracaso de su misión. Comprendió que su muerte era consecuencia de su vida: era el efecto de su solidaridad y

servicio de amor a los pobres y marginados. Por lo tanto vivió su muerte como un último servicio —una diaconía— a la causa del hombre, que es la causa de Dios. Aunque él no lo podía comprender, su muerte tenía sentido en los planes de Dios y no impediría la venida de su reino.

En esa noche, con la última fracción del pan y la entrega de la última copa, Jesús demostró que estaba convencido de que la causa de Dios seguiría adelante a pesar del rechazo de Israel: seguía abierto al futuro de Dios, no obstante que no conocía el cómo. Les pide a sus discípulos que sigan el ejemplo de su vida y vivan en una continua y mutua actitud de servicio (Lc. 22, 26): ésa era la manera de prepararse para la venida del reino de Dios.

En la cena de despedida Jesús, con gestos y lenguaje simbólicos, expresó el sentido y la entrega de toda su vida que en ese momento llegaba hasta la muerte. Es natural que esta celebración quedara abierta a una comprensión más profunda de parte de sus discípulos, especialmente luego del acontecimiento trascendental de la pascua.

### **5.3. Jesús de Nazaret no le dio valor redentor a su muerte**

En la actualidad es insostenible que el Jesús histórico, Jesús de Nazaret, haya dado valor expiatorio y satisfactorio a su muerte. De acuerdo al análisis realizado, los evangelios no conservan ninguna palabra que interprete su vida o su muerte mediante el modelo del sacrificio expiatorio. Los pasajes en que se afirma tal cosa son claramente creaciones postpascuales, reflexiones teológicas a la luz de la resurrección.

Si además de los textos analizados miramos el conjunto de la vida de Jesús, llegamos a la misma conclusión. Jesús fue muy original y no lo podemos encorsetar dentro de los estrechos límites de los esquemas religiosos del judaísmo de su tiempo, que utilizaban el modelo del justo sufriente y de la muerte vicaria de los mártires.

Jesús, para perdonar los pecados, nunca exigió de previo una satisfacción expiatoria o una reparación; Dios perdona gratuitamente. Sólo pide la conversión personal, un cambio de vida. Comprendía que para los pobres, destinatarios preferidos de su mensaje, económicamente les era imposible pagar el sacrificio por el pecado. El Dios de Jesús es el Padre amoroso que toma la iniciativa de conceder el perdón y la salvación a los pecadores. Es todo lo contrario de un Dios celoso y justiciero que exige el derramamiento de sangre, y hasta la misma muerte del Hijo, para conceder su perdón y su gracia.

## **6. Sentido que le dio Jesús a su muerte**

El tema central de la predicación de Jesús fue el reino de Dios. Por el anuncio de la buena nueva del reino gastó su vida y esperó fervientemente

su venida cercana. El tema de su muerte no entró en su predicación. No habría tenido sentido fatigarse tanto, si hubiese bastado su muerte redentora para salvarnos.

### 6.1. Jesús y los centros de poder

Con todo, es evidente que en un momento determinado de su vida, tal vez después de la crisis de Galilea, dada la conflictividad de su praxis y la radicalidad de su mensaje, tuvo que contar con la posibilidad de una muerte violenta. Jesús era un realista y esta posibilidad no podía escapársele. Los motivos eran suficientemente graves como para sospecharlo.

Su actitud crítica contra la observancia formal de la ley le trajo la oposición de *los fariseos*. En particular su solidaridad con los pecadores y la clase baja e impura de la sociedad, le provocó dificultades con los observantes de la ley. Lo consideraron como sumamente peligroso porque minaba la base misma sobre la que se apoyaba el judaísmo. Era el choque de dos formas opuestas de entenderlo: la ortodoxa —la de los fariseos—, y la renovadora —la de Jesús—. Los fariseos, personas muy religiosas y observantes, queriendo defender a Dios condenaron a un hombre que, para ellos, constituía una verdadera amenaza a la seguridad interna del pueblo elegido.

También fue considerado peligroso por el *sanedrín* y todo el entorno del templo, la casta de los *saduceos*, formada por los sumos sacerdotes —la aristocracia cúllica—, los ancianos —la aristocracia terrateniente—, y los escribas —la aristocracia intelectual—. Su concepto de Dios como Padre, sus críticas al culto ritualista y la expulsión de los mercaderes, lo hicieron demasiado peligroso para los intereses del templo. La economía de Jerusalén dependía del templo y de su culto. La actitud de Jesús fue sentida como un ataque directo por los grupos de poder que se respaldaban en él. Fue justamente el sanedrín el que lo mandó prender y lo entregó al poder militar de ocupación.

En lo político su situación fue vista asimismo como peligrosa por los *romanos*. El hecho de ser un galileo, proveniente de una región de revolucionarios, ya lo hacía sospechoso. Además, el haber sido discípulo de Juan el Bautista, a quien mandó matar el rey Herodes, lo hacía vulnerable. Pese a que en ningún momento se presentó como un dirigente político, el tema central de su predicación, el reino de Dios, podía crear sospechas de parte de la fuerza de ocupación de Roma. La seguridad imperial de la “*pax romana*” no podía tolerar a este hombre sospechoso, por más que nunca hubiese atacado de modo directo a la administración romana. La cruz era un patíbulo que solamente se aplicaba a los esclavos y a los rebeldes políticos: a Jesús lo crucificaron por rebelde político.

La realidad histórica nos dice que a nadie se le mata por ser bueno o por hacer bien a los que sufren; a éstos se los apoya. Si las instituciones

mataron a Jesús, es porque lo vieron peligroso para el sistema y se sintieron amenazadas de muerte por él.

## 6.2. Jesús contó con una muerte violenta

Por ende, Jesús, realista como era, ante unos factores coyunturales tan peligrosos tuvo necesariamente que contar con la posibilidad de una muerte violenta. Esta sospecha se convirtió en certeza durante su actividad pública en Jerusalén. El poder organizado lo rodeó de tal manera que ya no tenía posibilidad de librarse del cerco que lo apretaba cada día más. Esto explica la última cena: cena de despedida de sus discípulos. La celebró porque estaba convencido que sería la última. La frase histórica que conservaron los evangelistas lo demuestra: “Les aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid” (Mc. 14, 25).

Pero, ¿qué sentido le dio Jesús a esa muerte que él veía acercársele? Jesús no deseó ni buscó la muerte; más aún, no la quería, la padeció lo mejor que pudo: “Abba —Padre—, todo te es posible; aleja de mí este cáliz” (Mc. 14, 36). Sintió miedo y rechazo ante la muerte como lo siente cualquier persona normal, por eso le pide al Padre que lo libere de ella. Sin embargo, luego añadió: “no se haga mi voluntad, sino la tuya”. Jesús entendió con claridad que su muerte era la consecuencia lógica y natural de su modo de obrar y predicar. A tal praxis corresponde tal muerte, porque la sociedad no soporta a quien quiere desestructurarla. Jesús, aunque no buscó la muerte, la aceptó como única manera de mostrar la validez de su mensaje. Esto lo vio muy claro, no obstante esta visión no le quitó el miedo que le daba su cercanía inevitable. Su muerte no fue preprogramada por el Padre; murió por sus ideas y a causa de ellas.

En ese momento crucial, buscar escapar a la muerte hubiera sido traicionar su misión y el mensaje que había transmitido. Por eso, pese a que no entendía cómo Dios se quedaba callado ante el peligro y a que no comprendía el sentido de su muerte, se abandonó en brazos de Dios sabiendo que el Padre, de alguna manera, llevaría adelante la causa por la cual él estaba dando su vida. Nunca pudo entender que su muerte fuera redentora y fuese una expiación vicaria por los pecados del mundo, de lo contrario no hubiese dicho lo que dijo al Padre.

Fuera de estas reflexiones, que son coherentes con las palabras históricas que él pronunció, históricamente no sabemos nada respecto al sentido que le pudo dar a su muerte. Las palabras que dijo en la cruz: “Eloi, Eloi, lamá sabactani?”, que significa: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc. 15,34), no son históricas. Mucho menos las que traen Lucas (23, 34a. 43.45) y Juan (19,26-27. 28.30), que son interpretaciones propias debidas a sus respectivas teologías. Solamente sabemos que “dando un gran grito expiró” (Mc. 15, 37). Marcos interpreta ese grito terrible como que Jesús se siente abandonado por Dios a una

muerte ignominiosa; con todo manifiesta su confianza en el Padre: “Dios mío”. Si bien se afirma la experiencia de abandono, la relación con el Padre sigue, aunque Dios parezca ignorar a Jesús. Este no entró en la muerte iluminado por Dios de una manera especial que le solucionara todos los porqués: murió confiando en Dios, pero en la más absoluta incertidumbre y soledad. Jesús consideró su muerte como el último servicio que podía hacer a la causa del hombre y a la causa de Dios.

### **6.3. Su muerte: consecuencia de su praxis de liberación**

El sentido que le dio a su muerte debemos deducirlo de su comportamiento a lo largo de toda su vida. No podemos separar la vida de Jesús de su muerte. Jesús no vino a este mundo para morir en una cruz, sino para vivir y anunciar la buena nueva de la vida que es el reino de Dios. Tampoco Dios quiso la muerte de Jesús, pues es Dios de vida: quiso que el hombre Jesús de Nazaret realizase el proyecto de vida que él le había propuesto al hombre, pero que históricamente había resultado un fracaso.

En este empeño de realizar el proyecto de Dios, Jesús se vio enfrentado con las estructuras de pecado que tienen esclavizado al hombre. Estructuras de poder en lo político, social, económico y, también, en lo religioso. Jesús al llevar adelante este proyecto de vida chocó contra estas fuerzas que trataron de eliminarlo para poder seguir reinando. Y lo consiguieron.

La muerte de Jesús fue un asesinato político realizado por los hombres más piadosos de su tiempo, con la intención de defender la causa de Dios y creyendo que hacían un homenaje a su justicia. Lo consideraron el enemigo más radical de Dios (Mc. 2, 7; Mt. 9, 3; Lc. 22, 65). El dios de ellos era el dios del poder, de la opresión, de la ley. No fueron capaces de descubrir detrás del actuar de Jesús al Dios de la liberación, que sólo busca el bien del hombre.

Jesús estaba tan convencido que la causa del hombre por la cual luchaba —el reino de Dios—, era la causa de Dios, que la defendió hasta las últimas consecuencias. Ante los fracasos no se volvió atrás, sino que siguió hasta la muerte. Por lo tanto no debemos separar la muerte de Jesús de su vida. Es su vida la que le da pleno sentido a aquella; es la entrega de toda su persona en servicio a los demás, de modo preferente a los pobres, los marginados e indefensos. Su muerte recibe el sentido de toda su vida.

En este sentido sí fue un verdadero sacrificio, pero en cuanto abarca su vida entera. Su muerte fue salvadora no por sí sola, ya que fue un asesinato, sino porque fue la consumación de su vida y signo de ella. En consecuencia, el valor salvífico de la muerte de Jesús hay que entenderlo desde su praxis histórica, y no desde los sacrificios expiatorios. La muerte de Jesús no añadió nada al valor salvador de su vida, únicamente nos mostró la radicalidad de su entrega.

La resurrección fue la que le dio sentido pleno. Si no hubiese resucitado, el asesinato de Jesús hubiese sido uno de tantos de los que cometen los poderosos cuando defienden sus intereses a expensas del pueblo. No obstante Dios, resucitando a Jesús de entre los muertos, le dio pleno sentido a su vida y a su muerte. Nos dice que sólo así tiene sentido nuestra vida.

Por consiguiente, nuestra oblación sacrificial no debiera consistir en la mera negación de nosotros mismos mediante actos expiatorios. Esto sería sacralizar el sacrificio y la muerte como valores absolutos. El verdadero sacrificio no es rendir culto a Dios de esta manera autodestructiva, sino una entrega total al servicio de los demás, quienes son la imagen de Dios, aceptando todos los sacrificios y sufrimientos que esto implica. Jesús nos enseñó que el auténtico sacrificio ofrecido a Dios es una praxis liberadora al servicio del hombre.

## **7. Interpretaciones postpascuales de la muerte de Jesús**

### **7.1. Modelos utilizados por la comunidad cristiana**

A la luz de la resurrección y asistida por el Espíritu Santo, la comunidad cristiana fue explicitando en su catequesis el sentido postpascual que tenían la vida y la muerte de Jesús. Utilizó modelos, símbolos y metáforas que su cultura le proporcionaba, consciente de que simplemente son mediaciones que ayudan a descubrir el profundo misterio de la entrega de Jesús, al servicio de los demás y de su resurrección de entre los muertos. No debemos aferrarnos a esas imágenes como si fuesen las únicas, es necesario interpretarlas y actualizarlas.

En el anuncio de la buena nueva de Cristo resucitado, la muerte de Jesús en la cruz constituía un escándalo y una de las mayores dificultades para aceptarlo como Mesías (Dt. 21, 22-23). La cruz era un patíbulo, una señal de maldición, un signo de muerte. Había que buscar explicaciones que diesen razón de ese acontecimiento.

La resurrección, si bien no le quitó lo escandaloso a la cruz, la convirtió en signo de vida. Dios, al resucitar a Jesús de entre los muertos, le dio plena razón a ese galileo revolucionario, conflictivo, que estaba de parte de los pobres y marginados, y, al mismo tiempo, desacreditó a los puros, a los observantes de la ley, a los hombres del templo, a los poderosos que le habían dado muerte. Para explicitar esta realidad la catequesis cristiana presentó a Jesús aceptando libremente su muerte, prevista y preanunciada con claridad, plenamente consciente de todo lo que acaecería y del valor que esa muerte tendría para todos.

1) El modelo más antiguo fue el del *profeta escatológico mártir*, que es una imagen deuteronomista y muy común en el tardo



judaísmo. Para la comunidad judeo-cristiana Jesús padeció el martirio del profeta escatológico, y su muerte fue un martirio (Lc. 13,34). Como los profetas por denunciar las injusticias y opresiones fueron asesinados, así le pasó al profeta Jesús.

2) Las reflexiones, en algunas comunidades de Palestina, se centraron en la misma muerte de Jesús: qué significado tenía. Resolvían el escándalo de la cruz ubicándola en el *plan salvífico*. Dios había determinado salvar al mundo mediante la muerte de su Hijo, por lo tanto era necesario que así sucediese: “El Hijo del hombre tiene que padecer mucho y, así, ser glorificado” (Mc. 8, 31; 9, 12). Con esta explicación se resolvía la gran dificultad: la muerte de Jesús no fue una maldición divina (Dt. 21, 23), sino un acontecimiento querido por Dios (Hch. 2, 23; Mc. 14. 19).

3) Un tercer modelo, ampliamente utilizado en el A.T, fue el símbolo de la muerte expiatoria. La muerte de Jesús fue una *muerte expiatoria*, un sacrificio vicario por medio del cual los hombres son redimidos. Es precisamente el tema que nos viene ocupando. En los sinópticos apenas se da en dos pasajes: “el rescate por muchos” (Mc. 10, 45) y en las palabras sobre el cáliz en la tradición marcana de la última cena: “sangre que se derrama por muchos” (Mc. 14,24). Es muy difícil saber de dónde y porqué la comunidad utilizó este modelo para interpretar la muerte de Jesús. Si Jesús entendió su muerte como servicio último y supremo a la causa del hombre —*hyper*, “por muchos”—, como causa del mismo Dios, era lógico que la comunidad cristiana echara mano del concepto de muerte expiatoria.

Ahora bien, este modelo utilizado por la primera comunidad cristiana es legítimo y tiene sentido para nosotros hoy, con tal que lo leamos en su contexto histórico y tengamos en cuenta el lenguaje mítico-simbólico que ella utilizó. Únicamente se puede hablar de lo trascendente mediante símbolos que deben ser siempre reinterpretados, pero nunca anulados. Si la muerte expiatoria y vicaria era una forma simbólica con la que el judaísmo de aquel tiempo se expresaba, es lógico que la hayan utilizado los primeros cristianos para manifestar el sentido profundo de la muerte de Jesús. Hoy debemos des-mitologizarla para entender verdaderamente lo que se quiso decir con ello y, volver a re-mitologizarla con nuestras categorías para que sea comprensible al hombre actual.

### 3a) Sentido de “*lytron*”: redención

¿Qué entendieron la comunidad y los evangelistas al decir: *o vos tou anhtropou ouk elthen diakonethenai alla diakonesai kai dounai ten psyjen autou lytron antipollon* (Mc. 10, 45). *Lytron* significa “rescate”, lo mismo que *antilytron*. Traduce el hebreo *pidyon*, “rescate”, y *ge'ullah*, “rescate”, de *ga'all*, “redimir”. *Go'el*, “redentor”, es la persona que paga la

*ge'ullah*, “rescate”; en griego, *lytrotēs*, “redentor”, es el que paga el *lytron*. En los LXX, *lytrousthai* significa comúnmente “redimir mediante el pago de un rescate” (Ex. 34, 20), pero también puede significar la *actividad liberadora* sin pago de rescate. En Dt. 7, 8; 9, 26; 13, 6, designa la actividad redentora de Dios que liberó a Israel de la esclavitud de Egipto.

El rescate no tiene solamente un carácter expiatorio sino también *liberador*. Por ende, el significado del texto a la luz de la pascua sería éste. Jesús, que entregó su vida al servicio de todos, se mostró liberador: su vida fue *liberación* para todos. Jesús es nuestro verdadero *go'el*, nuestro *liberador*. Su obra redentora consiste en que nos ha rescatado liberándonos de todas las opresiones y esclavitudes, y no que ha expiado pagando con su sangre y muerte a Dios. *Anti pollon* es un giro hebreo que significa “en beneficio (y no: en lugar) de todos”.

### 3b) Sentido de “*hyper pollon*”

No hay que entenderlo en el sentido de una muerte vicaria, —en lugar de muchos—, sino de entrega en servicio de muchos, o sea, de todos: soy yo mismo en cuanto estuve al servicio de todos ustedes, hasta dar mi vida. También aquí manifiesta el acto liberador de su servicio y no una víctima sustitutoria.

## 7.2. Valor sacrificial de la vida-muerte-resurrección de Cristo

Estas interpretaciones vinculadas a la praxis de Jesús y al sentido que él le dio a su muerte, cambian por completo el sentido del “sacrificio de la misa” y de “nuestra vida como sacrificio”. Lo característico de Jesús —se refleja con claridad en los gestos y las palabras de la última cena— es su actitud de servicio. Su muerte fue un servicio de amor a los suyos, lo cual le exigió una vida de sacrificios, inclusive el mayor sacrificio: dar su propia vida. Todos estos sacrificios estuvieron en función de su entrega servicial, porque hubo fuerzas humanas, que tocadas en sus intereses, se opusieron a su praxis. De modo que, para mostrar su amor, no tuvo otra forma de hacerlo que dando su vida.

A la luz de la pascua la comunicad cristiana, de una manera muy adecuada, le dio un significado salvífico a ese asesinato político. La misa tiene valor sacrificial no porque al Padre le agrada la sangre derramada de su Hijo, sino porque en ella se hace presente Cristo resucitado, el mismo que se entregó en un servicio de amor hasta las últimas consecuencias; en este sentido sí es sacrificio, pero no porque el Padre quiera sacrificios para aplacar su celo ofendido y ultrajado.

Y este sacrificio de Jesús tiene valor *satisfactorio* y *expiatorio*. Dios ha hablado de modo definitivo por medio de Jesús resucitado, el cual es el mismo que ofreció su vida como servicio hasta el fin. Por consiguiente

la sangre derramada es la vida de Jesús, toda su vida, su dura existencia, su praxis que culminó con su muerte y resurrección y de esta forma nos consiguió una liberación —redención— total y definitiva.

El hombre al pecar se desvió del proyecto que Dios le había trazado. En este estado no encontraba su verdadera identidad, no estaba satisfecho consigo mismo ni con Dios, se sentía perdido. Jesús, revelando e inaugurando, con su vida de entrega, el auténtico proyecto que Dios tenía respecto al hombre, *satisfizo* y *expió* ante Dios por el proyecto fracasado del hombre en cuanto él, hombre, lo llevó a cabo. Lo humano tiene de por sí una estructura sacrificial. Si lo auténticamente humano consiste en una entrega a los demás, esta realización necesariamente implica sacrificios. Jesús, en este sentido, se sacrificó hasta morir por nosotros. Seguirlo en este camino es un verdadero sacrificio porque mediante él accedemos a Dios y entramos en comunión con él, lo cual es el sentido fundamental de todo sacrificio.

Luego, participar en el sacrificio de Jesús no significa acumular y padecer sufrimientos como si éstos tuvieran en sí mismos un valor compensatorio delante de Dios, y Dios sintiese agrado por todo este cúmulo de dolor. Participar en el sacrificio de Jesús es integrarse a una *praxis de liberación* en servicio a los pobres y oprimidos en el proseguimiento de Jesús (Lc. 4, 18-19), sabiendo que en el camino encontraremos lo que encontró Jesús: dudas, decepciones, miedos, incomprensiones, persecuciones, y hasta la misma muerte. Participar en los sufrimientos de Jesús en América Latina, es entrar en la lucha de liberación contra las opresiones que nos disminuyen en nuestra dignidad humana.

## 8. Jesús, *go'el* en América Latina

La buena noticia de Jesús fue al anuncio—y el comienzo— de la llegada del reino de Dios para los pobres y marginados que están sufriendo la opresión del antirreino. El espíritu con que actuó Jesús fue liberador: Jesús es el verdadero *go'el*.

América Latina sigue siendo una tierra de opresión y desesperanza. Después de la tremenda descripción que Puebla hizo de la situación del continente (P 27-50), las cosas han empeorado debido a los ajustes económicos como bien lo da a entender el documento de Santo Domingo (SD 196). La primera evangelización, con sus conceptos opresores de *sacrificio* y *expiación*, no creó fuerzas de transformación en la religión del pueblo sino una ideología de resignación, que los conquistadores y los poderosos, apoyados por la iglesia, introyectaron en lo más profundo del pueblo en nombre de Dios. La nueva evangelización, prosiguiendo el ejemplo de Jesús, debe darle un sentido auténtico al sacrificio ubicándolo en la praxis de liberación. No es bueno el sacrificio por sí mismo; es bueno, es redentor, el sacrificio que nos viene como consecuencia de nuestra entrega

a la defensa de la justicia, y contra quienes por sus intereses llenan de dolor al pueblo.

En nuestro continente, plagado de dolores y sufrimientos, hay que ir descubriendo de manera concreta nuevas posibilidades de seguir a Jesús crucificado. Compartir el dolor de los oprimidos luchando contra las injusticias, sabiendo que esto nos aportará sufrimientos. Aceptar las consecuencias dolorosas de la lucha por la liberación, aceptando la inseguridad que trae la falta de poder. Saber valorar una vida austera y sencilla en medio de una sociedad consumista.

No es posible creer en Cristo sin trabajar por un mundo más humano. Tampoco es posible creer en él, siendo colaboradores con el sistema debido a nuestra pasividad, a nuestro conformismo y a nuestra falta de compromiso. Dios se ha hecho hombre en Cristo; sólo luchando por hacer más humanos a los crucificados por los poderosos, podremos llegar a Dios: ése es el camino que muestra Jesús.

La misma vida ya nos trae dolores y sacrificios, cuyo sentido no entendemos. En esas situaciones debemos confiar en Dios, como hizo Jesús, sabiendo que él les dará sentido para la construcción del reino, aunque nosotros, agobiados por el dolor, no se lo encontremos.

### Notas bibliográficas complementarias

Para la ampliación y orientación de este tema presentamos algunos títulos de libros y revistas que han servido de inspiración a este artículo. Allí se encuentra ampliamente desarrollado.

1) Entre la inmensa cantidad de obras que tratan acerca de Jesús, señalamos algunas que presentan interés particular para una visión más completa de su praxis:

E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*. Cristiandad, Madrid, 1981. Excelente obra, muy profunda y detallada. Sirve como punto de referencia para la recuperación del Jesús histórico.

J. Sobrino, *Jesucristo liberador*. Trotta, Madrid, 1991. Muy buen trabajo, el cual presenta a Jesús desde la teología de la liberación.

C. Bravo Gallardo, *Jesús, hombre en conflicto*. Sal Terrae, Santander, 1986. Lectura estructural del evangelio de Marcos. Muestra los conflictos que llevaron a Jesús a su muerte.

A. Nolan, *¿Quién es este hombre?* Sal Terrae, Santander, 1981. Muy orientadora por la descripción de la personalidad humana de Jesús.

J. Pagola, *Jesús de Nazaret. El hombre y su mensaje*. Ed. Idatz, San Sebastián, 1984. Presenta muy bien a Jesús en su contexto socio-político.

J. Castillo-J. Estrada, *El proyecto de Jesús*. Sígueme, Salamanca, 1985. Hermosa síntesis que muestra el camino que siguió Jesús hasta la muerte.

## 2) Para ver el sentido que Jesús le dio a su muerte:

- H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*. Patmos-Verlag, Dusseldorf, 1970. Obra fundamental para este tema. Estudia las tradiciones bíblicas, patrísticas y teológicas acerca de la muerte de Jesús.
- H. Schurmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* Sígueme, Salamanca, 1982. Hace un análisis de todos los textos, llegando a una conclusión diferente de la que presentamos en este artículo.
- X. Leon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*. Cristiandad, Madrid, 1982. Documenta muy bien la postura de Jesús ante su muerte.
- L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*. Cristiandad, Madrid, 1981. págs. 283-443. Trabajo muy sugestivo acerca de la muerte violenta de Jesús, hecho desde la realidad latinoamericana.
- J. González Faus, *La humanidad nueva*. Sal Terrae, Santander, 1984. Excelente cristología. En el capítulo XII presenta una síntesis muy completa de la teoría de Anselmo de Canterbury ("Cur Deus homo"), y la valoración que tiene.
- F. Varorie, *El dios "sádico". ¿Ama Dios el sufrimiento?* Sal Terrae, Santander, 1988. Hermosa exposición acerca del sacrificio de Jesús.
- R. Girard, *La Violence et le Sacré*. Grasset, Paris, 1972. Obra básica para este tema.

## 3) Artículos de *RIBLA*:

- J. Pixley, "¿Exige el dios verdadero sacrificios cruentos?". *RIBLA* 2 (1988), págs. 109-131. Luego de presentar un panorama de los sacrificios en el AT, consigna las interpretaciones rituales y no rituales de la muerte de Jesús.
- G. Gorgulho, "La religión de la violencia y el evangelio". *RIBLA* 10(1991), págs. 21-26.
- S. Galazzi, "De nada vale la grasa de los holocaustos". *RIBLA* 10(1991), págs. 55-69. Hace un análisis sociológico de los ritos sacrificiales.
- P. Lockmann, "La crítica de Jesús". *RIBLA* 10(1991), págs. 83-90. Critica el sistema de fuerza del templo.

Florencio Mezzacasa  
Benito Quinquela Martín 1151  
1167 Buenos Aires  
Argentina

## **SOLIDARIDAD, GOELAZGO Y PARÁBOLA**

### *Las parábolas, expresión y escuela de goelazgo*

Las parábolas son una expresión del acontecer de Dios en Jesús, y también del acontecer de Dios en el ser humano. Dios acontece siempre que el ser humano se apropia la forma divina de obrar: *entregarse a sí mismo. La esencia del goelazgo es exactamente ésta: entregarse a sí mismo para rescatar a un hermano de sus carencias. Las parábolas son la experiencia de Jesús en este sentido: en sentirse poseído por Dios, porque va adquiriendo mayor conciencia de la necesidad de la entrega y de la solidaridad con los oprimidos para transformar el mundo. Es precisamente aquí donde se palpa la fuerza revolucionaria del cristianismo, con su capacidad de atacar de frente a la sociedad insolidaria y con su posibilidad de formar un ser humano y una sociedad nuevos: solidarios, igualitarios, fraternos. A nivel histórico, la parábola recoge todo el proceso del goelazgo: la superación de la carne y de la sangre por la alianza, como medio para considerar a otro ser humano como hermano, y el fracaso del goelazgo oficial del A.T., enredada en la estructura egoísta de la monarquía. A nivel cultural, la parábola toca el esquema mental simbólico personal y social, y desde aquí crea capacidad estable de goelazgo. A nivel social, la parábola denuncia y desmonta el esquema mental que alimenta a la sociedad insolidaria, incapaz de liberar al ser humano, y expresa una clara solidaridad con las víctimas de la insolidaridad social. A nivel eclesiológico, la parábola es una escuela de formación del hombre solidario*

*y liberador, que va a configurar a la iglesia. A nivel teológico, la parábola recupera a Dios como goel del oprimido. A nivel moral, trabaja en la formación del comportamiento del discípulo como liberador de sus hermanos. Y a nivel escatológico, la parábola enfrenta el conflicto que nace entre insolidaridad y goelazgo, hablándonos del tiempo del Reino —el tiempo del goelazgo— como algo definitivo y último. Por todo lo anterior, las parábolas se constituyen en inspiración o fuente de una pedagogía, una sociología, una ecclesiología, una teología, una moral y una escatología de la liberación.*

*The parables are an expression of God happening in Jesus and also of God happening in the human being. God happens whenever the human being takes on the divine way of working: delivering oneself up to one self. The essence of goel ship is exactly this: to deliver one self up to oneself in order to rescue a brother or sister from his or her needs. The parables are Jesus experiment in this: in sensing himself possessed by God because he is acquiring greater consciousness of the need for this delivering-up and of solidarity with the oppressed in order to change the world. It is precisely here that we get in touch with the revolutionary force of Christianity, with its capacity for frontal attack against a society that lacks solidarity and with its ability to shape a new human and a new society: marked by solidarity, egalitarian, fraternal. At the historical level, the parable brings together the whole process of goel ship: the overcoming of flesh and blood by the Covenant, as a means for regarding jhe other human being as a brother or sister; also the failure of the official goel ship of the O. T., stuck in the egoist structure of the monarchy. At the cultural level, the parable impinges on the mental schemes of individuals and society and thence creates a stable capacity for goel ship. At the social level, the parable denounces and dismantles the mental scheme that supports the society without solidarity which is unable to liberate the human being and expresses a clear solidarity with the victims of society's lack of solidarity. At the ecclesiological level, the parable is a school for the formation of the person-in-solidarity, the liberating person who will give the Church its character. At the theological level, the parables bring back God as the goel of the oppressed. At the moral level, the parable works to form the behavior of discipleship as that which liberates one's brothers. And at the eschatological level, the parable confronts the conflict which arises between non-solidarity and goel ship, speaking to us of the time of the kingdom —the time of goel ship— as something definitive and ultimate. Through all of this, the parables constitute, in their inspiration or source, pedagogy, sociology, an ecclesiology, a theology, a morality and eschatology of Liberation.*

## Introducción

No estamos acostumbrados a ver en las parábolas los contenidos bíblicos de liberación. Se puede decir que en ellas está ausentes las palabras “liberar, liberador, liberación”, que en el A. T. aparecen unas 116 veces. Sin embargo, aquí intentamos demostrar que la idea fundamental de la liberación o “goelazgo” (de la raíz hebrea *ga'al* = liberar) está presente en las parábolas y no de una manera accidental, sino de una manera fundamental, esencial.

Por lo mismo, no seguiremos el camino de la filología o la semántica, sino el del análisis bíblico-teológico. En el A.T. la raíz *ga'al* significa “rescatar”, re-comprar (re-dimir, que viene del latín *red-émere* = volver a comprar), re-adquirir y, por lo mismo, liberar a alguien de una situación negativa o de la pérdida de algún derecho. Esto lleva a pensar que el significado fundamental de este verbo, exclusivamente bíblico, pueda ser «restaurar», es decir, volver a una situación anterior que se ha perdido.

En el camino teológico-bíblico que seguiremos, trataremos de dejar en claro que lo básico del goelazgo es la solidaridad o unión vital que nace entre dos seres (persona y persona, grupo y persona, grupo y grupo), hasta llegar a identificarse el uno con el otro. Es la identificación la que lleva a la solidaridad, y es la solidaridad la que hace nacer el goelazgo. Por eso creemos que donde esté la solidaridad, está profundamente, esencialmente presente el goelazgo, así no existan los signos o expresiones verbales correspondientes.

### 1. El goelazgo nace de la solidaridad

#### 1.1. La solidaridad que nace de la carne y de la sangre

Pese a que el tema del goelazgo es original del A. T., el N. T. va a hacer de él uno de sus ejes claves. Por eso, una vez más, afirmamos que para llegar a percibir las verdaderas dimensiones de los temas neotestamentarios se necesita partir siempre del A. T. Jesús nos va a liberar por su muerte y resurrección. Por lo mismo, El será considerado siempre el verdadero liberador de los seres humanos. Su liberación será definitiva. Aunque la realiza como Hombre, su resurrección lo revela también como Dios.

En el A.T., antes de la existencia de Israel, se constata el fenómeno antropológico de la solidaridad entre los miembros de un grupo, de un clan, de una tribu. Sabemos que los grupos que llegaban a convenirse en clan o tribu, partían siempre de la realidad de la carne y de la sangre, esto es, de la familia biológica. Aquí se constituían los lazos fundamentales que le iban a dar cohesión al grupo original que, en torno a los mayores,



iría nucleando a los hijos, a los nietos, a los bisnietos, y a todos aquellos que éstos iban ligando a lo largo de su propia historia. Esto es lo que muestran textos como Ex. 20, 5 y 34, 7, cuando hablan de que el celo de Dios se prolonga de padres a hijos, hasta la tercera y cuarta generaciones. En la carne y en la sangre se percibe siempre un vínculo casi irrompible. El vínculo de la carne y de la sangre es un punto de partida que crea algo común, algo idéntico, algo único. Porque tener una sangre común significa tener una vida común. Como tener una misma sangre significa tener una misma vida, para terminar convencidos de que tener una única sangre es tener una única vida. Todo esto es lo que lleva a los miembros del grupo familiar a identificarse unos con otros.

Esta identificación antropológica, familiar y social hace nacer, como fruto espontáneo, la solidaridad entre los miembros de una misma familia. Es la familia la que primero sintió, y con toda la fuerza de la propia sangre, la necesidad de vengar al hermano asesinado: “La tierra no queda expiada de la sangre derramada más que con la sangre del que la derramó” (Nm. 35, 33). Todo esto lo vivieron y sintieron hondamente los grupos nómadas, previos a Israel, los cuales más tarde le darán a Israel su propia y autónoma existencia. Estos grupos llegaron a instituir el *Go’el Haddam*, el Rescatador de la Sangre, es decir, el Vengador del Hermano. Cuando alguien era asesinado, era obligación rescatar su sangre, cobrándola en la vida del asesino. Y esto era obligación de los que quedaban vivos: el hijo, el hermano, el primo o pariente cercano varón (2 S. 14,11; Nm. 35,12; etc.).

Lo que nos interesa, al analizar esta realidad, es ver el punto de partida de una solidaridad ciertamente llevada al extremo, pero que fue utilizada por grupos primitivos que, a partir de la sangre, llegaron a vivir la solidaridad, con todas sus consecuencias. Hacerse hermano en la carne y en la sangre no necesitaba otro rito que el del parto natural. Este, además de toda la carga sagrada que tenía, por estar ligado a la sangre, estaba lleno de la bendición de la divinidad que, en cada nacimiento, aumentaba el número de los miembros de la familia. Es por eso que ser estéril es una maldición para la persona y para el grupo (15. 1, 2-7; Jb 18, 15; Gn. 30, 23). En la expresión «ser hueso y carne» de otro (Gn. 29,14; 37, 27; 2 S. 19, 13-14) hallamos concentrada toda la fuerza de la solidaridad que nace de la sangre.

## **1.2. La solidaridad que nace de la alianza**

Históricamente sabemos que los grupos primitivos del Cercano Oriente crecían no sólo por generación biológica, sino también por la alianza o pacto que se hacía entre determinado grupo y quien deseaba pertenecer a él. Y esta alianza se hacía entre grupos y personas (por ejemplo 2 S. 5, 1-3; 2 R. 11,4-8; Gn. 21,22-32; 26,26-32), o entre grupos y grupos (Jc. 9, 2; Am. 1,9).

La institución de la alianza es una de las creaciones más bellas del mundo nómada, creación que heredará el pueblo de Israel. Ella daba la posibilidad de que una familia, un grupo, una tribu, un pueblo creciera sin estar sometido a los procesos lentos de la carne y de la sangre y al reducido mundo de los lazos e intereses de la estricta consanguinidad. Crecer por alianza significaba incorporar al propio grupo la historia y los valores culturales del recién llegado. Lo más bello de la alianza era que creaba unos lazos tan o más fuertes que los de la misma sangre, ya que la unión se daba en tomo a una causa: salvar la propia vida, buscar en compañía de otros la libertad, defender los bienes fundamentales de las personas y de los grupos, etc. Por eso no nos debe extrañar que los mismos derechos que se adquirían por pertenecer a la familia biológica, se traspasen ahora a la familia por alianza. La alianza tenía el mérito de ir más allá de la propia historia, para aceptar también la historia de los otros; de ir más allá de la propia cultura, para hacer propia también la cultura del otro; de ir más allá de los accidentes de la existencia humana (color de la piel, sexo, ritos, etc.), para hacer un grupo variado y rico en todos estos accidentes que son valores de vida, porque la hacen plural.

Por eso no nos extraña que para la mentalidad teológica israelita fuera necesario que el mismo Dios se hiciera miembro del pueblo en un pacto, con todas las consecuencias que esto traía para la imagen que se quería mantener de Dios. Es hermoso ver cómo Dios, en Gn. 15, 1-20, se adapta al ritual de las alianzas: sacrificar víctimas, recoger su sangre, hacer un camino con las partes de las víctimas sacrificadas, pronunciar palabras de automaldición si se llegaba a ser infiel al pacto, recordar la historia, poner condiciones mutuas, etc. Recordemos que este ritual de dividir las víctimas es el que genera la expresión “cortar el pacto”, equivalente a “hacer un pacto”. Con la hermosa mediación de la alianza, Israel pudo y supo crecer, más aun, fue la alianza, la unión en tomo a una causa, la que le dio vida al mismo Israel, cuando descubrió que del poder de Egipto sólo se podía liberar si los diversos grupos sometidos por el sistema tributario egipcio se unían entre sí. Son significativos los testimonios que quedaron en la Biblia sobre las alianzas de grupos entre sí para formar el Israel original (el pacto de Guilgal de Jos. 4), y para que este Israel original creciera por la incorporación de nuevos grupos (Gn. 34: pacto de Siquem; Jos. 9: pacto de Gabaón; 2 S. 5: pacto de Jerusalén).

### **1.3. La solidaridad de la personalidad corporativa**

La personalidad corporativa es una de esas realidades tan profundas que sorprenden por el simple hecho de que grupos primitivos hayan llegado a vivir lo que hoy aparece como un gran descubrimiento, como una meta necesaria para la humanidad, si quiere sobrevivir. Fue una característica nuclear de la comunidad israelita el sentirse actualizada en

cada uno de sus miembros. Y, así mismo, hizo parte del esquema mental simbólico de cada persona israelita el sentir que ella también actualizaba la comunidad y que, o en su virtud o en su pecado individual, quedaba siempre comprometida la comunidad entera. Para bien o para mal, se hacía cierta la frase de Mt. 27, 25: “su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos”. Esta personalidad corporativa, que nos hace ver los matices de la solidaridad que le va a dar vida al goelazgo, está igualmente recogida en la conocida frase de los nómadas árabes: “Nuestra sangre ha sido derramada”, cuando alguien toca la vida de uno de los miembros del grupo. Es por eso que los elementos que caracterizan a los individuos, son asimismo elementos que caracterizan a la comunidad: todo el pueblo tiene una sola alma (Nm. 21,4: «El alma del pueblo se impacienta»). El pueblo, como si fuese una persona, tiene sus sandalias y vestidos (Dt. 29, 4). El juicio de cada hijo es el juicio de la tribu (Gn. 49)...

Luego, no debe extrañarnos que un individuo represente la totalidad. O, como en el caso de Moisés, que sobre él recaiga la responsabilidad de todo el grupo (Nm. 11, 11-14). O, al contrario, que por el pecado de un individuo se castigue a todo el pueblo, sobre todo si él tiene un cargo significativo (2 S. 24, 10ss.). El ritual del «chivo expiatorio» tiene como trasfondo la personalidad corporativa, toda vez que los pecados de todo el pueblo son recogidos y expiados, de una forma complexiva, en una víctima que representa a todos y que es sacrificada por el bien de todos. Pertenecen a esta idea de la realidad corporativa del pueblo las expresiones “libro de la vida”, por la que se trata de indicar que en una sola y misma realidad (la del libro de la vida) se encierra la realidad variada de todos los amigos de Dios (Sal. 69, 29; Is. 4, 3; Dn. 12, 1; Ap. 3, 5), y “la bolsa de la vida”, que expresa la unidad de todos los amigos de Dios: su vida es conservada en una misma «bolsa» (1 S. 25, 29).

#### **1.4. El valor del goelazgo**

En conclusión: los caminos que llevan a la solidaridad y al goelazgo son variados en Israel. Pero esta variedad persigue un solo fin: hacemos ver y palpar la necesidad de que alguien ejercite en el pueblo el goelazgo. Y éste es ejercido tanto por un miembro de la familia humana como por el mismo Yahvéh, su Dios, que hace parte del grupo. Lo importante es que las funciones del *goel* no vayan a faltar en el pueblo. Esto significaría su muerte.

Podríamos decir que el goelazgo estaba hecho para alimentar el proyecto alternativo del éxodo, proyecto que, a su vez, había nacido para contrarrestar el proyecto opresor faraónico. La esencia del proyecto del éxodo —el proyecto tribal— era la igualdad, la solidaridad, la fraternidad. Una sociedad concebida en estos términos no podía aceptar la desigualdad que nace de la carencia de algunos de los derechos fundamentales del ser

humano. Por eso el *goel* debía rescatar los bienes fundamentales como la tierra (Lv. 25, 24ss.) y la habitación (Lv. 25, 29ss.); los bienes que el sistema religioso vigente hacía propiedad de la divinidad (Lv. 27); las mismas personas, cuando perdían su libertad (Lv. 25, 47ss.), o cuando eran asesinadas (Nm. 35,12); y la mujer estéril, cuando su marido había muerto sin dejar descendencia (Rt. 4, 1ss.).

El objetivo clave del goelazgo era sencillamente humanizar, devolverle al ser humano su dignidad, aliviar su dolor, disminuir en la sociedad el sufrimiento y sus causas. En la mentalidad de los profetas, todo buen israelita debía convertirse en *goel* de sus hermanos, o estar dispuesto a serlo. La aparición de la monarquía fue, en realidad, un hachazo a las raíces del goelazgo, por ser una sociedad totalmente contraria a la del éxodo, en igualdad y solidaridad. Esto lo entendió bien el pueblo. Por eso, en plena monarquía, casi en un gesto desesperado de esperanza, le recuerda al rey su imposible deber: ser el *goel* de los pobres (Sal. 72, 13-14).

Por lo tanto vale la pena, siquiera como resumen y a nivel pedagógico, que veamos cómo las mismas acciones que, por deber, debe ejercitar el *goel* humano, las ejerce también el *Goel* divino, quien hace parte del grupo:

Clase de rescate	El goel humano	El Goel Yahvéh
De la sangre	Nm. 35, 12-27; Dt. 19,6.12	Ex. 4, 22-23; Dt. 32,41-4
De la libertad	Lv. 25,48-54	Ex. 6, 6; Is. 63, 9
De la tierra	Lv. 25, 24-28	Dt. 26, 9
De la esterilidad	Rt. 4, 1-14	Is. 54, 1-8

A pesar de que el goelazgo nace de la experiencia humana, Yahvéh se convierte en modelo de *goel* en el A. T. El pueblo lo sintió así, como *goel*. Lo mismo acontecerá con Jesús, más tarde, en el N. T.

## 2. Jesús, recreador del goelazgo y de la Alianza

### 2.1. El fracaso del goelazgo en el A.T.

El A.T. nunca perdió el horizonte del goelazgo. Lo mantuvo vivo en el ejemplo de Yahvéh como *Goel*, que fue objeto de reflexión profunda en el libro del profeta Isaías. El Déutero-Isaías (Is. 41, 14; 43, 14; 48, 17 y

49, 7) convierte la palabra *goel* en un título específico de Yahvéh. Otro tanto hace el Trito-Isaías (Is. 59, 20; 60, 16 y 63, 16). Lo mismo sucede con los salmos (Sal. 19, 15 y 78, 35).

Sin embargo, la práctica del goelazgo en Israel parece haberse ido enfriando. Sabemos que el esquema monárquico (en el fondo, el mismo esquema faraónico, el de la desigualdad), reasumido por Israel en la monarquía, es todo lo contrario al papel que debía desempeñar el *goel*. La monarquía se basa en la desigualdad: el pueblo es la clase social inferior a esa clase intermedia de los poderosos funcionarios y protegidos del rey, y a esa clase superpoderosa, lindante con el ámbito divino, formada por el rey y su corte.

La monarquía, para poder sobrevivir, necesariamente tenía que emplear la fuerza y así eliminar a los que la cuestionaban. De ella nunca estuvo ausente el derramamiento de sangre. La tierra, que en la experiencia del éxodo había sido devuelta al pueblo, es convertida de nuevo por la monarquía en propiedad de la corona (1 S. 22, 7). La libertad, objeto preferencial del goelazgo, vuelve a ser lesionada por la corte que crea la servidumbre en el pueblo (1 S. 8, 17; 1 R. 5, 27-32). ¿Todos estos datos para qué? Para ver cómo el sistema económico tributario, presidido por un faraón o por un rey, impide el ejercicio del goelazgo, ya que ejercerlo se convertía en un cuestionamiento a la corte, al rey, quien ya era aceptado como el «Hijo de Dios» (Sal. 2, 7-8).

## 2.2. En busca de una sociedad y de un hombre solidarios

La sociedad que Jesús heredó era una sociedad insolidaria. El modelo monárquico que la había caracterizado, desde el siglo X a. e. c., había llegado a ser una lucha de tres poderes del mismo estilo que buscaban afianzarse cada uno a costa del pueblo. En Palestina, en el tiempo de Jesús, estos tres poderes estaban vivos: el poder absoluto romano, que era el invasor de turno; el poder de la familia herodiana, que mantenía a Palestina dividida en varias pequeñas monarquías, llenas de corrupción y codicia, y cimentadas en el más atroz derramamiento de sangre; y el poder del sanedrín, detentado por los saduceos, vendidos al poder romano que les garantizaba su continuidad.

Jesús siente la injusticia de este modelo de sociedad que se palpa en la explotación, en la opresión y en la alienación del pueblo, y siente también que la existencia de ese modelo injusto de sociedad no puede ser voluntad de Dios. Y termina sintiendo en sí mismo un llamado a ponerse al servicio de una nueva causa: la de una sociedad contraria a la existente, solidaria, igualitaria, fraterna, y quiere comunicar a los hombres de su tiempo y de su tierra el proceso que él ha venido experimentando en relación al Dios inspirador de este compromiso. El argumento de su causa

es muy simple: Dios es el único Padre de todos y, por lo mismo, todos los hombres son y deben portarse como hermanos, como *goeles*, pero sabiendo que la misericordia hay que acentuarla, con todas sus consecuencias, ahí donde se encuentra más débil, más herida, más ignorada: los hermanos empobrecidos o marginados a quienes se les niegan los derechos más básicos.

Es cierto que Jesús va a fustigar con energía a la sociedad de su tiempo. No va a ahorrar críticas contra ella. Pero, sobre todo, va a poner de manifiesto su maldad, su capacidad de destrucción y de creación de muerte y de dolor. Y va a descubrir la raíz que la alimenta. Por eso esta sociedad se enfurece contra Jesús, campesino y galileo, laico y sin poder, profeta y conciencia diáfana de la justicia, subversivo del orden existente, aunque con el candor del desarmado que convence apenas con base en su testimonio.

Jesús sabía que para establecer una sociedad nueva se necesitaba un Hombre Nuevo. Y también era consciente de que el Hombre Nuevo no se genera por sí solo, sino que en parte es fruto de la sociedad que lo rodea. Por ello rompe el círculo vicioso de la teoría, que siempre se enreda en quererle poner primacía y tiempo a las cosas, por ejemplo, si en orden al cambio, primero es la sociedad o es el individuo. Jesús, sencillamente, ataca ambas cosas al mismo tiempo.

### **2.3. Las parábolas, mediación para lograr una sociedad y un hombre solidarios**

Todo esto lo decimos para ver el valor de las parábolas en la praxis de Jesús. Las parábolas no son una teoría. Son precisamente la expresión de la práctica de Jesús, el fruto de la misma. Ellas no nacieron como resumen de los contenidos doctrinales de Jesús, sino que fueron la praxis cálida y fresca de lo que él hizo para convencer a los hombres acerca del camino que debían emprender. De ahí que ellas traen, en la frescura de la cotidianidad, la toma de posición más avanzada sobre Dios, la sociedad y el hombre.

Creemos que las parábolas lograron, y siguen logrando, crear sociedad y hombres solidarios, sociedad y hombres «goélicos», debido a la fuerza simbólica que encierran. Ellas son la expresión de las experiencias más hondas de Jesús. Y estas experiencias giraron siempre en torno al proceso de posesión que Dios Padre fue realizando en el interior de Jesús, máxima expresión del acontecer del Reino. Pero también ellas clarifican su filiación divina, el acople total de la voluntad de Jesús con la voluntad del Padre. En la medida en que el Padre fue reinando, adueñándose de su interior, en esa medida se le escaparon a Jesús las parábolas, el fruto más bello, la expresión más diáfana de lo que es el reinado de Dios, su proceso activo de reinar en el hombre y en la sociedad.

Es por eso que las parábolas son una expresión del equilibrio que se debe mantener frente a la historia. En el presente histórico de Jesús no solamente se dejó sentir la carga que traía el pasado, sino que sobre él gravitó asimismo la fuerza que podía ser el futuro, siempre con base en lo que supo realizar Jesús en su presente. En consecuencia, en sus parábolas Jesús sabe recoger lo mejor del pasado, aquello que resumía la verdadera identidad del viejo Israel. En este sentido, no tenía Jesús por qué ser novedoso. La experiencia del éxodo —el verdadero punto histórico del comienzo de Israel como pueblo— había dejado en la memoria colectiva experiencias extraordinarias de goelazgo, o sea, de igualdad, de solidaridad, de fraternidad. Y Jesús, a lo largo de su vida, no hace otra cosa que recoger este pasado para mantener viva la identidad del auténtico Israel, que no debía darse por terminada, puesto que debía pasar al mundo entero como el mejor patrimonio de su historia.

Pero, Jesús también presenta propuestas de futuro: su utopía. Y esto lo hace desde su presente, desde su propia experiencia. Las parábolas son la expresión más elocuente del presente de Jesús. Y la praxis de ese presente se convirtió en utopía para sus discípulos, y sigue siendo utopía, después de veinte siglos, para los que siguen soñando y trabajando por una sociedad y un hombre nuevos, sin la injusticia y los egoísmos que predominan en la sociedad actual.

La parábola es una expresión simbólica. Es decir, revela la inenarrable experiencia de Dios que aconteció en Jesús. Por su forma narrativa captaba de tal manera la atención del oyente y le exigía una lógica tal de aplicación que, éste, desnudo y desarmado frente a ella, no tenía más remedio que o aceptar su contenido, o reaccionar con rabia contra el que la pronunciaba. Daremos testimonio en las páginas siguientes de esta lucha simbólica que se daba entre la parábola y el oyente de Jesús. Será siempre un elemento esencial de la parábola el choque simbólico que acontece entre dos mentalidades: la de Jesús, hombre solidario, y la de su oyente, hijo de una sociedad insolidaria. Y el fruto positivo de este choque será el hacer que, de nuevo, sea posible en la sociedad la aparición de hombres “goeles” como Jesús, que lleguen a rescatar al hermano oprimido con base en la entrega de su propia vida.

Mientras la solidaridad no quede introyectada dentro del hombre, esto es, no haga parte de su mundo cultural, es inútil pensar en una nueva sociedad o en un nuevo hombre. El “Hombre Goel” únicamente aparece cuando alguien llega a sentir como propia la opresión, el dolor, las carencias del otro, y está dispuesto a que dichas carencias desaparezcan. Es precisamente por esto que la parábola pertenece al mundo del goelazgo. Porque ella se orienta a denunciar la insolidaridad, y a hacer que nazca la solidaridad dentro del oyente. El goelazgo cristiano se sigue alimentando de las parábolas. Y Jesús supo expresar en ellas su capacidad de ser *goel*, esa que el Padre había hecho nacer en él.

Una vez más quisiéramos subrayar como algo esencial, el convencimiento de que las parábolas no son otra cosa que la revelación simple y diáfana que hace Jesús acerca de cómo Dios, su Padre, actúa dentro de él. Acercándonos a las parábolas, nos acercamos al mismo actuar de Dios, quien quiere siempre que el ser humano crezca en humanidad y haga de la tierra una habitación de hermanos. Y esto sólo se consigue si el ser humano aprende a ser *goel* de su hermano.

### 3. Las parábolas, camino del *goelazgo*

#### 3.1. La sociedad solidaria y el *goelazgo*

##### 3.1.1. *El goel en la sociedad solidaria*

Todos sabemos que el planteamiento de Jesús, así como es de sencillo en su formulación, es de complejo en sus implicaciones y consecuencias: nada menos que subviene todo el orden social y religioso de su tiempo. Y para poner en marcha esto, practica y propone el *goelazgo* y prepara personas para lo mismo. Para Jesús, la nueva sociedad solidaria tiene como objetivo al marginado, a los empobrecidos, a las víctimas de la insolidaridad (Mt. 5, 2ss.; Lc. 6, 20ss.; Mt. 11, 2-6). Y para lograr esto no hay más remedio que vivir un Año Jubilar de Nivelación Social, no ya cada siete años, como lo proponía Dt. 15, 1ss, ni mucho menos cada 49 años, como lo propuso Lv. 25, 8ss, sino un Año Jubilar de Nivelación Social «permanente», como corresponde a seres que realmente quieran ser humanos y verdaderos hijos del mismo Padre. Y como esto no era tan fácil ni tan sencillo hacerlo, Jesús propuso convenirse, despojarse de todo egoísmo y vivir de un modo nuevo las relaciones con Dios —que es el Padre de todos— y con los hombres, que son hermanos entre sí. Esto implicaba la reaparición del *goelazgo* y su universalización. No es Dios quien va a nivelar socialmente la tierra, por decreto divino. Esto es tarea de los hombres. Y hay que realizarla con el necesario desprendimiento de unos y con el trabajo de todos, dentro de un propósito de no acaparar lo que a otros hace falta.

Una sociedad que tenga el objetivo de nivelarse en lo social, debe moverse necesariamente en la línea de *goelazgo*. No hay otro camino. Sin embargo, la novedad del N. T. sobre el A.T. es que, mientras en éste el *goelazgo* estuvo legislado —no todo mundo era *goel*—, en el N.T. todo seguidor de Jesús, por el simple hecho de serlo, debe aceptar el *goelazgo* y sus riesgos como algo natural, incluido en el seguimiento de Jesús. El ser *goel* se da por descontado en el cristiano. Pertenece a su misma esencia. Es por eso que las parábolas tienen ese aire universal, ilimitado, que no se refiere apenas a Jesús o a un grupo determinado de discípulos, sino a todos los cristianos, porque todos deben ser *goeles* como su Maestro.



Todo el contenido teológico-social de las parábolas es de puro goelazgo. Y no nos debe preocupar la ausencia de los términos técnicos del rescate, ya que el N.T. la reserva para aplicárselos casi que de modo exclusivo a Jesús que, con su muerte y resurrección, rescató a la humanidad. Lo cierto es que Jesús, frente al goelazgo, expresó su experiencia, manifestó su mentalidad y alimentó su capacidad goélicas en y con las parábolas. Las parábolas son para la humanidad, expresión y escuela de goelazgo.

### ***3.1.2. El diálogo inútil con la sociedad insolidaria***

La gran equivocación histórica de los israelitas del A. T. fue creer que el modelo de la sociedad insolidaria, desigual, montado sobre el sistema tributario de la monarquía, era reformable. Y en este proyecto pasaron siglos, hasta que llegó el derrumbe final. Y con este mismo proyecto quisieron seguir, negociando con los poderosos de turno y alimentando en el pueblo la falsedad de la bondad de esta estructura. De ahí que Jesús no tuviera otro camino que negarle todo valor a ese modelo de sociedad heredada con la cual El no debía dialogar, siempre que se tratara de reformarla.

— Esta es la praxis que revela la parábola de los odres y del vestido viejo (Mc. 2,21-22). La sociedad insolidaria es pecaminosa en sí. Es una estructura que hay que cambiar, no reformar. Tratar de reformarla es no sólo perder el tiempo, sino desacreditar el Evangelio. Más aún: el Evangelio y ese tipo de sociedad entraran en conflicto, como entra siempre en conflicto un *goel* con quien tiene atrapada a la víctima que se intenta rescatar. ¿Es posible que el *goel* y el atrapador compartan un proyecto común?

— Así mismo, esta sociedad no se cambia con acciones externas de mera limpieza. No se trata apenas de echar los demonios que la caracterizan. La causa del mal debe ser atacada a fondo. La insolidaridad no se cura con la sola confesión —la expulsión— de los actos insolidarios. La casa —la causa que le da vida al Maligno— debe ser destruida. La insolidaridad que impide el goelazgo únicamente se cura destruyéndole al Maligno aquello que lo hace vivir. Esto es lo que nos narra la parábola del Espíritu Inmundo expulsado y que regresa con siete compañeros peores que él, pues su casa —su causa— está intacta (Lc. 11, 24-26).

### ***3.1.3. El diálogo necesario con las víctimas de la insolidaridad***

— La sociedad oficial que heredé Jesús era elitista, racista, rechazadora de lo que no ofrecía ventajas, impaciente y violenta

con su enemigo o su contrario, marginadora de lo pequeño o pobre, y propensa a poner el éxito en lo cuantitativo. Jesús pone su mirada en todo lo que esta sociedad rechaza. Por eso la parábola de la red barreadora nos enseña cómo Dios no rechaza a nadie, cómo el Reino es oferta para esa clase de gente rechazada por la sociedad oficial. El verdadero *goel* no es elitista. Su acción de rescate debe estar dirigida a todos los hermanos oprimidos (Mt. 13, 47-48).

— Por eso también el mismo Jesús nos habla del respeto y de la paciencia que hay que tener con aquel que uno cree que no tiene la calidad pretendida. El verdadero *goel*, según Jesús, no elimina a nadie. Al contrario, está convencido de que Dios acontece en el respeto por el otro (Mt. 13, 24-30).

— En la parábola de la semillita que se convierte en árbol, Jesús nos cuenta su experiencia personal de cómo Dios asume la pequeñez del ser humano para transformarlo, para convertirlo en hombre solidario que llegue a dar cobijo a otros, así sea él mismo algo insignificante. La vocación de *goel* no depende de ninguna cualidad extraordinaria, sino del simple querer servir (Mc. 4, 30-32).

— En la parábola del labrador medio fracasado (gran parte de su semilla y de su trabajo se pierde), nos dice Jesús cómo Dios acontece produciendo calidad más que cantidad. Así, quien lucha por el Reino no debe desanimarse frente a los fracasos en cuanto a lo cuantitativo. Un auténtico *goel* debe aprender a perder. El *goelazgo* no es una empresa económica, ni estrictamente política. Aquí entra en juego el valor del ser humano: ser o no ser solidario con el dolor del hermano (Mc. 4, 3-8).

### ***3.1.4. Es posible aquello que la sociedad insolidaria cree imposible***

Jesús trató de animar al pueblo, dándole a conocer cómo suele acontecer el Reino dentro del ser humano y de la sociedad: de una manera diferente a lo que ocurre en la sociedad insolidaria.

— En Mc. 3, 23-27, Jesús habla de cómo el que se creía poderoso es dominado. Y nos hace entender lo imposible: que Dios reina donde antes dominaba el Maligno; que el Maligno puede ser dominado; que no es invencible; y que alguien puede apropiarse de su ajuar. De hecho, el *goel* más insignificante lo demuestra.

— En Lc. 13, 20-21 nos señala cómo la acción que transforma el interior del ser humano y de la sociedad es silenciosa, aunque efectiva, así como la levadura hace su trabajo en la masa. Porque Dios hace siempre su trabajo sin ruido, pero con fuerza transformadora. La transformación de la sociedad insolidaria es la

acción de muchos, de muchísimos *goeles* silenciosos, pero efectivos.

— Y en Mc. 4, 26-29, la parábola de la plantita que crece sin que el labrador esté pendiente de ella, nos recuerda cómo la conversión a la solidaridad es una obra exclusiva de Dios, que el hombre no debe reivindicar como obra suya. Un *goel* se debe relativizar a sí mismo, como mediación que es.

— En Mt. 13,44— la parábola del tesoro encontrado— nos habla cómo Dios acontece como sorpresa que compromete, y cómo esto acaece en gente que no lo buscaba. ¡Dios ha acontecido fuera del ámbito oficial! Y es en este ámbito donde el ser humano recupera todo su dinamismo (“va, esconde, se alegra, vende todo lo que tiene y compra el campo...”). Definirse por el modelo de goelazgo que ofrece Jesús es encontrar un tesoro que transforma toda la vida.

— Y para que el hombre inquieto que busca transformar la sociedad insolidaria vea que también para su búsqueda y su descontento hay respuesta en el Evangelio, y para que no se vanaglorie de sus propios intentos, en Mt. 13, 45-46 (la parábola del negociante de perlas) nos recuerda cómo el nacimiento de la solidaridad y de la igualdad es sorpresa de parte de Dios y compromiso aun para el ser humano inquieto, crítico, descontento, que busca. El goelazgo vivido no se destruye, sino que adquiere nuevas razones de lucha.

— Y, finalmente, en Mc. 2, 19-20 (la parábola de los alegres amigos del novio), Jesús señala la alegría como característica permanente del Reino. La causa que defienden los *goeles* que siguen a Jesús, genera una alegría permanente, improgramable, diferente a la alegría programada de los seguidores de la ley.

### **3.2. El Dios *goel* que anunció Jesús**

#### **3.2.1. La religión oficial insolidaria**

El mayor problema con el que se encontró Jesús fue el de la religión oficial pervertida: el amor gratuito de Dios por Israel, revelado en el A. T., se había llegado a convertir, por la práctica de la ley, en amor merecido y, por lo mismo, obligatorio de parte de Dios. Ya no existía gratuidad, sino merecimiento; ya no valía la gracia, sino la recompensa. Y donde funcione el merecimiento y la recompensa, la esencia del goelazgo desaparece. La religión oficial del tiempo de Jesús ya no era la religión del tiempo del éxodo, la de la alianza, la de las tribus que pactaron en torno a una causa, la de Yahvéh, el Dios de los oprimidos, quienes fueron liberados sencillamente porque Dios se compadeció de ellos, no porque lo merecieran. De ahí que esta sección de parábolas que hablan de Dios sea tan importante.

Porque ellas son el mejor intento de Jesús por recuperar la raíz del goelazgo. Dios se define, como Dios, a partir de la gratuidad de su amor. Jesús se definirá como Dios, a partir de la gratuidad de su goelazgo, de su redención, de la entrega gratuita de su vida por los demás.

### 3.2.2. *Dios sigue siendo goel de los necesitados*

Si recurriéramos a un estilo simple, ingenuo, para hablar de Dios, así como lo hacen las parábolas, diríamos que Jesús rescata al Dios veterano de Israel, ese Dios que tenía experiencia del goelazgo, porque lo había practicado con su pueblo. Por el contrario, Jesús deja en el olvido al Dios legalista del judaísmo de los últimos tiempos del A. T. Presentamos ahora una serie de seis parábolas en las que, según Jesús, el *Dios-goel* toma posición frente al ser humano oprimido.

— Lc. 15, 8-10 (la mujer que busca su moneda perdida) nos presenta un Dios para quien el pecador es como si hiciera parte de ese pequeño tesoro que una mujer pobre quiere tanto. Dios le dedica tiempo y recupera al ser humano perdido, así éste no valga mayor cosa para la oficialidad judía.

— Lc. 7, 41-42 (la parábola de los dos deudores) habla de un Dios cuya acción se palpa más nítida en el modo como trata al más necesitado. El goelazgo de Dios es más espléndido en el ser humano más maleado. Por eso el rescatado llega a amarlo tanto.

— Lc. 15, 4-7 (la oveja perdida) muestra un Dios para quien los “ilegales” valen tanto como los “legales”. Si se quiere, Dios les dedica más atención a los perdidos que a los buenos. Estos perecerán si no aparece un *goel* que los rescate.

— Lc. 18, 9-14a (el fariseo y el publicano) ofrece la imagen de un Dios que evalúa al ser humano según su necesidad, y no según su mérito. Para el pecador su rescate acontece en el perdón ofrecido de forma gratuita, y no en la virtud legalmente adquirida. Para el pecador perdonado, Dios siempre acontece como *goel*.

— Lc. 15, 11-32 (el hijo pródigo y su hermano intransigente) revela a un Dios que no quiere ejercer él solo la misericordia. La misericordia del Padre se apoya y se complementa en la misericordia de los hermanos. De nada sirve que solamente Dios se comprometa a ser *goel*. El mundo sólo se transforma con hombres *goeles*. Las causas de la opresión siguen en manos del ser humano.

— Mt. 7, 9-11 (el padre y su hijo pequeño con hambre) habla de un Dios que debe ser definido como el mejor de los padres. Dios, por su amor al pecador, puede ser definido como la mejor forma imaginable de ser padre. Llamar a Dios “Padre”, es hacerlo el “Primer Goel” de la familia, según la mejor tradición del goelazgo.

### 3.2.3. *El goelazgo y la imagen de Dios*

Las parábolas que acabamos de ver no tratan de manera explícita el tema del goelazgo: ellas hablan de la moneda, de la oveja, del pecador rescatados. Lo que no debemos olvidar es el interés de Jesús por recuperar la imagen de un Dios *goel*. Jesús simplemente quería que los hombres recordemos cómo es en realidad su Padre, para que, practicando el goelazgo, tanto él como los hombres nos parezcamos siempre a Dios.

### 3.2.4. *La gratuidad del goelazgo de Dios*

El *goel* genuino realiza su papel liberador de una manera gratuita. Hacer lo contrario es ser mercenario. Y la cualidad más específica del Dios bíblico es la gratuidad de su amor. Por eso El es el modelo perfecto de *goel*. La gran tentación es convertir el rescate, la liberación, la entrega de la propia vida, en negocio, en intercambio de favores, en formas ocultas de compensación. Con esto, la esencia del goelazgo queda destruida. Así mismo, ejercer el goelazgo únicamente cuando el otro lo merezca, tampoco es lo propio del Dios bíblico. Este Dios va más allá del mérito. Las parábolas son la más bella escuela de esta doble gratuidad del amor. En Jesús todo se explica sencillamente porque Dios quiere dar su amor, y porque lo quiere dar de forma gratuita:.. Veámoslo en concreto:

— El amor de Dios no se mide por lo que cada uno merece, sino por lo que cada uno necesita, que es lo que Dios le quiere dar; y Dios quiere siempre darlo todo, aunque el otro no lo merezca. El Dios de Jesús es un Dios *goel* que da su amor gratuitamente. Por eso Jesús nos habla de un trabajador en quien se aplica el principio del genuino goelazgo: la gratuidad y no el merecimiento (Mt. 20, 1-15).

— Cuando alguien funciona con base en el merecimiento, se ubica en la vida según él mismo cree merecer. Su propio criterio se convierte en norma. El amor gratuito de Dios ya no funciona. Por tal razón Jesús habla del dueño de un banquete que reubica a sus invitados en forma distinta a como ellos mismos se ubican. La base del goelazgo bíblico queda así reconstruida (Lc. 14, 7-10).

— Jesús quería que sus seguidores — futuros *goeles*— aprendieran que su premio era estar al servicio del goelazgo, la causa de Dios con el ser humano. El amo de la parábola no quiere dar un premio especial a su siervo. Si la causa del amo es una causa que vale la pena, entonces vale la pena seguir siendo su siervo, seguir siendo siervo de su causa, el goelazgo, y crecer en ella. ¡Qué mejor premio! (Lc. 17, 7-9).

— El obrar para obtener méritos y premios lleva a apegarse a la ley, dado que su cumplimiento es la razón de la recompensa. Y

entregarse a la práctica de la ley lleva al ritualismo, que es la apariencia del cumplimiento, sin el contenido de compromiso. Jesús quiere que el *goel* que nace a partir de El supere la ley y el ritualismo, y vaya al compromiso. La verdadera relación con Dios se da a partir del compromiso, como el hijo que, de hecho, hace la voluntad de su padre, aunque le haya dicho que no. *Goel* es siempre aquel que, de hecho, rescate al hermano, así no lo pregone (Mt. 21, 28-31a).

— Moverse en razón de intereses lleva a bloquear el *goel* que es gratuidad. Cuando la parábola rechaza la conducta de unos invitados que no asistieron al banquete por salvar sus propios intereses, nos indica que no es Dios quien juzga y condena al ser humano con base en leyes, sino que es el mismo ser humano egoísta quien se autoexcluye de su compañía, la compañía de un *goel* para quien salvar el propio interés nunca justifica la falta de compromiso. Quien se rige por el propio interés, nunca llegará a ser *goel* (Lc. 14, 16-24).

### **3.3. Los hombres *goeles* que quería Jesús**

#### ***3.3.1. Los hombres insolidarios del sistema***

El ser humano no depende del todo de la sociedad que lo cobija. Siempre tiene además —y a su favor— su propia libertad y la gracia de Dios. No obstante la sociedad que lo rodea tiene que ver, y mucho, con la formación de su esquema mental simbólico. En gran medida, el ser humano es hijo de su sociedad. Una sociedad y una religión insolidarias engendran hombres insolidarios que simplemente heredan el sistema, lo asimilan, lo reproducen y lo defienden. Y lo llegan a vivir de tal manera que les parece que no hay otra forma de concebir la sociedad. Creen que sin el modelo de sociedad existente, todo entra en caos, que es imposible vivir. Es a este hombre, víctima de su sociedad, a quien Jesús quiere rescatar. La tarea no es fácil. Jesús, en sus parábolas, trata de darnos un diseño.

#### ***3.3.2. El *goel* debe tener su identidad bien definida***

Veamos lo que, a este propósito, nos dicen las parábolas de Jesús:

— El ser humano que se quede con el viejo esquema heredado, va a fracasar, no llegará a ser el *goel* que Jesús quiere. Es necesario distanciarse de las estructuras injustas, hacer una pausa, para ver si se tiene el bagaje necesario para la empresa que se va a realizar. En el fondo, es un asunto de identidad. Hay que comprobar si en realidad se tiene la capacidad de ser *goel*. Hay que ser como el

constructor que mira si, con lo que tiene, podrá llevar a cabo su obra (Lc. 14, 28-30).

— La sociedad y la religión insolidarias matan la conciencia crítica pues se apoyan en el cumplimiento de leyes. Y, cuando no hay conciencia crítica, se desconoce fatalmente la fuerza real del enemigo que, en el Evangelio, son las fuerzas egoístas que atrapan al oprimido. Quien desee tener identidad de *goel* no puede desconocer al enemigo, sus fuerzas y tácticas. Por eso Jesús habla de un guerrero que puede ser derrotado, si no calcula y conoce la fuerza de su enemigo (Lc. 14, 3 1-32).

— La identidad del *goel* se define por su capacidad de hacer alianza. Esto es lo que significa la “sal” empleada en la parábola (Nm. 18, 19; Lv. 2, 13; Ez. 16, 4; Mc. 9, 50; Col. 4, 6). Y un discípulo de Jesús que no tenga esta identidad, no es un verdadero seguidor. El *goel* está llamado, por su entrega al hermano, a hacer acontecer a Dios en él. Y sólo hace acontecer a Dios quien tenga clara su identidad de ser solidario, de ser creador de alianza, de ser *goel* (Mt. 5, 13).

— Rescatar a otro significa hacerle alguna propuesta de salida de la situación de opresión en que se encuentra. No obstante, para que el otro acepte la propuesta nueva hay que comenzar por reconocerle los valores de su propia cultura, donde está su identidad original, que ciertamente puede ser enriquecida. Jesús quiere construir goelazgo sobre la identidad positiva heredada (Mt. 13, 52).

— Quien asuma el papel de *goel* debe estar dispuesto a la crítica. El *goel* va a ser duramente exigido en el testimonio que debe dar. Es como la ciudad colocada en lo alto de una montaña, frente a la cual se puede tomar posición, se puede expresar opinión. Un *goel* debe tener una identidad puesta a prueba, debe estar abierto a la crítica razonable (Mt. 5, 14b. 16).

— En definitiva: *goel* es quien da a los otros todo aquello que él es. Esto lo convierte en patrimonio social, como la luz, cuya identidad es simplemente dar luz a todos los de la casa (Mt. 5, 14a.15). El *goel*, como la luz, es un “ser para otros”.

### ***3.3.3. El goel debe tener su causa bien clara y definirse por ella***

— El gran desafío que tiene todo *goel* es responder con creatividad a sus tareas de rescate, dentro de un mundo lleno de injusticias. Y en esta tarea no debe ser menos creativo que los injustos, aunque sin pagar tributo al sistema egoísta en que se encuentra. Jesús quiere seguidores goeles creativos. En consecuencia alaba la astucia y la creatividad del administrador de la parábola (Lc. 16, 1-8).

— Si se quiere ser *goel* al modo de Jesús, hay que establecer la propia causa con claridad: en el goelazgo del hermano necesitado.

Y esta causa casi siempre está más allá de los límites reducidos de la ley. Como en la parábola del samaritano, muchas veces hay que tomar posición clara: o por la causa de la ley, o por la del goelazgo; o por los propios intereses, o por los del pobre (Lc. 10, 30-35).

— En una sociedad en permanente conflicto, el *goel* debe asumir el perdón como su propia causa, ya que Dios siempre acontece a través de seres humanos .que quieran para otros el perdón y la misericordia que ellos quieren para sí. Quien no perdona, quien no sabe ser *goel*, se autoexcluye del perdón, de la posibilidad de ser él mismo rescatado (Mt. 18, 23-35).

— El pobre, aunque no disponga de poder, tiene en sí una gran fuerza: la que él mismo le ponga a su causa, si está convencido de la justicia de la misma. Como la viuda que, a pesar de su inferioridad social, es capaz de enfrentársele a un juez (Lc. 18,2-5). La calidad del *goel* dependerá de la de su causa.

— El convencimiento de la propia causa es aquello que le da fuerza al *goel* para salir de callejones sin salida y para ejercitar la confianza. Esta puede llegar hasta el límite, como el amigo que molesta a su amigo, convencido de su propia causa y de la calidad humana de su amigo (Lc. 11, 5-8).

### **3.4. Conflicto entre goelazgo e insolidaridad**

#### ***3.4.1. El tiempo de la crisis***

Jesús sabía que todo aquello que le estaba sucediendo a él y que lo llevaría hasta la muerte, le sucedería también a los seguidores de su goelazgo. Era imposible que el legalismo del Centro, del Sanedrín, del Templo, permaneciera impasible ante la praxis de Jesús. Este ya había desnudado al legalismo, descubriendo su papel destructor. Y el Sanedrín se ajaría con el poder romano, y éste con el poder herodiano para, entre todos, destruir a quien intentara una sociedad goélica distinta. Cambiar la estructura social vigente era la muerte de la sociedad monárquica existente.

Las ideas más duras de Jesús, las que duelen porque llegan a fondo y tocan la raíz del problema, están en el presente bloque de parábolas. Jesús condena abiertamente a la sociedad que hace imposible el goelazgo. El sabe que su lucha es un enfrentamiento entre dos clases de tiempo: el tiempo de la sociedad insolidaria y el tiempo —su tiempo— de la sociedad igualitaria, y fraterna.

#### ***3.4.2. Las maldades de la sociedad insolidaria***

##### ***a. Pervirtió las mediaciones***

El ser humano necesita de mediaciones para determinado objetivo. Sin embargo, en el uso de las mediaciones ha corrido siempre el peligro de



convertirlas en objetivo final. Esto sucede cuando las absolutiza de tal manera que el objetivo final desaparece. Es el caso del legalismo, en el cual la ley —mediación— impidió la praxis de la justicia, que era el objetivo final. En el caso de Jesús, además de lo anterior sucedió algo más: el legalismo fue atrapando, enfermando, matando o pervirtiendo, una por una, las distintas mediaciones que el pueblo israelita tenía y que estaban destinadas a ejercer el papel de defender y mejorar el cuerpo social. El legalismo dañó e inutilizó mediaciones como éstas:

— *La autonomía del pueblo*. La estructura judía creó un pueblo dependiente de la ley. Y al pueblo le sucedió lo mismo que a las muchachas de Mt. 25, 1-13: por no ser autónomas —por no proveerse del suficiente aceite— se quedaron fuera. La dependencia anula la vocación de *goel*.

— *La sabiduría popular*. El pueblo, temerosamente aferrado al parecer de sus legisladores, llega a no ejercitar su propia sabiduría, destinada a orientarlo frente a su vocación de *goel*. Les sucede como a los campesinos de Lc. 12, ~54-56 que ignoraban la calidad de su tiempo. Y esta ignorancia anula al *goel*. La calidad del tiempo que se vive es la que señala la clase de rescate que hay que hacer.

— *El carisma profético*. El pueblo ya no sabe responder a los profetas que lo visitan y le recuerdan su vocación de *goel*. Los estímulos recibidos son inútiles. Le sucede como a los niños de Lc. 7, 3 1-32: dañan el juego, porque no quieren responder a los estímulos de los otros compañeros. Ni Juan Bautista logró hacerlos goeles por el dolor de la penitencia, ni Jesús por la alegría de la entrega.

— *El liderazgo natural sano*. En Israel ya no hay líderes a quienes les duela de verdad la suerte del pueblo, y quieran devolverle su antiguo protagonismo en el goelazgo. Los líderes naturales no están rescatando al pueblo, ya no ven por él, como el ojo enfermo de Mt. 6, 22-23.

— *La jefatura jurídica requerida por las estructuras*. Tampoco ésta rescata ni guía al pueblo. Está engegueda por sus intereses, Ella que, por vocación, debía practicar y enseñar el goelazgo, pervirtió su vocación. Así lo expresa Lc. 6,39, en la parábola del ciego que guía a otro ciego.

— *Los diversos carismas de servicio*. Estos se encuentran corrompidos por el propio interés, como el siervo de Lc. 12, 45-46 que oprime a sus propios compañeros. Este siervo no supo, o no quiso, comprender la oportunidad que tenía de ayudar —rescatar— a sus compañeros, oprimidos como él.

— *La creatividad*. Esta se encuentra bloqueada, anulada por el miedo y el resentimiento, como lo expresa Mt. 25, 14-28 en la parábola de los talentos. Un seguidor de Jesús amargado destruye

y entierra en amargura su goelazgo, su oportunidad de entregarse a una causa con creatividad.

— *Los bienes necesarios para la vida.* Estos se han convertido, no en posibilidad de rescate, devolviéndoselos al hermano necesitado, sino en objeto de acaparamiento injusto, de mayor opresión, como lo dice Lc. 12, 16-20 en la parábola del rico insensato acaparador.

— *La Palabra de Dios.* Por obra del legalismo, la Palabra de Dios — Historia de Salvación, historia de tantos goelzagos de Dios y del hombre unidos — ya no es mediación que orienta y ayuda a discernir la propia vida. Ha sido reemplazada por la fascinación peligrosa del milagro. No le interesa para sus hermanos, aún vivos, una mediación de discernimiento — la Palabra — frente al goelazgo que hay que realizar, sino una mediación de ventaja — un milagro — frente a la condenación que hay que evitar. Por eso el rico Epulón termina pidiendo un milagro (Lc. 16, 19-31).

#### *b. Encegueció al judaísmo oficial*

— Jesús culpa al judaísmo oficial de la situación en que ha caído el pueblo. Por tanto condena a la oficialidad judía y le anuncia su lógico final, como a un árbol infructuoso que se niega a dar frutos (Lc. 13, 6-9).

— Es que la oficialidad judía había perdido toda capacidad goélica, por su aferramiento al legalismo. Y había perdido igualmente su capacidad crítica para ver que se hallaba frente al último tiempo disponible, antes de ser juzgada como infiel al goelazgo; así como el acusado de Lc. 12, 57-59, que no quería ver la inminencia de su condenación.

#### *c. Asesinó al propio hermano*

— Mc. 12, 1-9 nos cuenta, en parábola, el lógico final de la historia de Jesús: muere asesinado por sus propios hermanos. El *goel* Jesús es asesinado por su sociedad, la cual mata y matará a todo aquel que intente, por el goelazgo, cambiar la sociedad insolidaria existente.

— Y Mt. 25, 41-46 ampliará aun más la visión y nos dirá una verdad escandalosa: dejar sufrir al hermano necesitado, no rescatarlo de su necesidad, es hacerlo con el mismo Dios... Y dejar morir al hermano necesitado es como dejar morir al mismo Dios.

### **3.4.3. La sociedad alternativa sigue siendo posible**

#### *a. El goelazgo sigue siendo el signo del Reino y de la sociedad alternativa*

— Mt. 25, 31-40 hace uno de los planteamientos más consoladores y revolucionarios del N. T.: el Reino de Dios acontece dondequiera se practique la misericordia o el goelazgo. Lo que se enumera en la parábola son verdaderas acciones de goelazgo: rescatar del hambre, de la sed, del abandono o carencia de recursos por ser extranjero, de la desnudez, de la enfermedad, de la impotencia carcelaria... Lo que cuenta para Dios, en definitiva, es la solidaridad que se tenga con el ser humano necesitado. No obstante, dentro de una sociedad insolidaria es necesario vivir alerta para percibir el tipo de rescate que Dios pide en cada una de sus llegadas, en favor del hermano necesitado.

— Lc. 12, 35-36 nos habla del tiempo de las respuestas prontas, de la apertura inmediata al amo que, en cualquier momento, llega. ¿Y este amo, cuando llegue, qué pediría? ¡ Sin duda que rescatar a los hermanos oprimidos!

— Y Lc. 12, 39 nos recuerda que el ejercicio de la solidaridad se tiene que hacer en lucha oportuna contra el sistema injusto reinante: hay que vigilar para saber percibir a tiempo la llegada del espíritu de injusticia. ¿Qué hace este espíritu? Asociar a los insolidarios, enemigos natos del goelazgo.

#### *b. El goelazgo tiene su propio premio*

— El premio del goelazgo no es un premio cuantitativo, que beneficie intereses personales. El premio del *goel* está en crecer dentro de la causa que ha hecho suya. Por esta razón el siervo de Lc. 12, 42-44 es promovido a mayor responsabilidad, a mayor servicio. Siendo *goel* de otros, humanizando a otros, crezco yo mismo en humanidad.

— El Dios del *goel* no es un Dios administrador de pagas, sino un Dios que se hace compañero. Esto es lo que finalmente nos dice Lc. 12,37-38, de cómo un siervo llega a ser atendido por su propio amo. Entre un Dios *goel* y un hombre *goel*, aparece la comunión, la igualdad de la causa. Ambos pasan a ser compañeros. Y, entre compañeros, el servicio mutuo es normal.

### **3.5. En qué se palpa el goelazgo de las parábolas**

Todos sabemos que cada parábola está destinada a trabajar la mente del oyente o del lector. La parábola, en principio, afecta el esquema

mental simbólico de quien entra en contacto con ella. Pero, desde aquí, hace siempre un doble trabajo: en primer lugar, afecta al mismo esquema mental simbólico socio-religioso; y, en segundo lugar, impulsa a la acción. Si aplicamos esto a Jesús y a las personas que entraron en contacto con él, de todas las corrientes, vemos que sus parábolas producen reacciones en torno a la liberación o goelazgo, para bien o para mal:

— *Culturalmente*, el viejo esquema mental simbólico insolidario y egoísta es cuestionado y combatido de manera abierta. En este caso, las parábolas necesariamente ofenden o, en el mejor de los casos, son tildadas de “utopías irrealizables”. Pero, también es posible que hagan nacer un nuevo esquema mental simbólico solidario. En este caso, las parábolas llevan a la identificación con la misma mente de Jesús; orientan, convencen y animan de tal modo, que aparecen como lógicas la persecución y la muerte por la causa que presentan. Es fundamental el rescate del ser humano en lo más profundo de su ser: su esquema mental simbólico-cultural.

— *Políticamente*, las parábolas cuestionaron a los contemporáneos de Jesús, y fueron una oferta de liberación frente al sistema político heredado, vertical, desigual, insolidario, no participativo. Había que rescatar al ser humano del sistema de la monarquía davídica, del sistema herodiano, del mismo sistema romano...

— *Religiosamente*, las parábolas llevaron a cuestionar la estructura en la que se apoyaba la religión judía, con toda su organización y sus mediaciones (sistema de purezas legales, oraciones, ayunos, sacrificios, limosnas...). Había que rescatar al ser humano de las injusticias de este legalismo.

— *Socialmente*, las parábolas pedían un cambio en las relaciones de los seres humanos: que se trataran como hermanos, que liberaran de su situación a los marginados. Aquí había que rescatar a los hermanos económicamente explotados, políticamente oprimidos, ideológicamente alienados.

— *Personal y comunitariamente*, las parábolas no hacen distinción. El esquema cultural social comunitario influye en el esquema personal; y el esquema personal, a su vez, entra en relación con el esquema social, al cual refuerza o cuestiona para un cambio. Aquí se rescatan las personas y la sociedad.

— *Permanentemente*, más allá del tiempo y del espacio, las parábolas siguen cuestionando las estructuras sociales injustas. Por eso siguen siendo el mejor instrumento para un programa de cambio tanto personal como social, para hacer posible tanto el Nuevo Ser Humano como la Nueva Sociedad.

— *Pedagógicamente*, las parábolas siguen siendo una escuela permanente de goelazgo. La Comunidad Primitiva vio en ellas la

mejor expresión del proceso espiritual de Jesús, en su gradual entrega, hasta llegar a la muerte, por rescatar al ser humano del atrapamiento en que lo tiene su egoísmo. En la medida en que hombres y mujeres nos liberemos de este egoísmo, humanizaremos nuestra vida y humanizaremos la tierra donde habitamos. Las parábolas simplemente seguirán siendo nuestra guía y nuestra escuela de liberación.

Gonzalo M. de la Torre Guerrero  
Apartado Aéreo 224  
Quibdó, Chocó  
Colombia

## JESÚS LIBERA A UNA MUJER

*El artículo parte de una lectura de Juan 8, 1-11 a la luz de la figura y de la práctica del goel. Se trata de mostrar cómo la actitud de Jesús abre caminos de rescate para la mujer judía de su tiempo. A partir de aquí se intenta mirar cómo podemos nosotros liberar situaciones concretas de la mujer en nuestro pueblo.*

*In light of the Goel figure and practice, the written article refers to a lecture from John 8, 1-11.*

*It illustrates how Jesus's attitude opened the roads of rescue for the Jewish women of his time.*

*From this point on we try to find how to liberate concrete situations of the women within our people.*

El episodio narrado en Juan 7, 53-8,11 nos muestra a Jesús actuando como *goel* de una mujer que necesita ser rescatada en una situación injusta, opresiva y de muerte. La actuación del maestro de Galilea en este pasaje se ilumina muy bien desde esta tradición del rescate, tan rica y significativa en la Biblia.

Partimos de que ya otros trabajos en este mismo número de *RIBLA* se detienen a explicarnos la figura del *goel*. Es necesario anotar sin embargo que no se trata de una realidad exclusiva del antiguo Israel. La necesidad de un vengador que cuide de los débiles es común a diferentes situaciones y pueblos:

Entre los Yabim, en la Costa Nororiental de Nueva Guinea, si los parientes de las víctimas han aceptado un rescate de sangre en lugar de vengar la muerte, cuidan de que los deudos del asesino

les pongan en la frente una señal de tiza, para que el espíritu no les moleste por no haber vengado su muerte, ni les haga caer los dientes o les arrebathe los cerdos. Según esa costumbre el marcado no es el asesino, sino los allegados de la víctima, pero el principio subyacente es el mismo. Es natural que el espíritu del hombre asesinado se revuelva furioso contra sus parientes, que no han exigido sangre por sangre<sup>1</sup>.

Para algunos grupos sociales: los pobres, los desamparados, las mujeres, los huérfanos..., la figura del *goel* o de quien rescata, se hace particularmente querida y necesaria. No tener “quien saque la cara por uno” —se dice en nuestro pueblo— es encontrarse al arbitrio de los poderosos y de los malhechores. En una organización social que presente distintos tipos de debilidades, una figura con funciones de liberación, rescate o venganza, es decisiva.

### 1. La mujer judía, sujeto de una acción de rescate

La situación de la mujer a lo largo de la historia de Israel, en términos generales, está atravesada por las condiciones y consecuencias de un sistema de organización patriarcal, lo que quiere decir unas relaciones entre los sexos de desigualdad, dominación y dependencia. No por ello podemos hacer simplificaciones apresuradas: como en todo proceso histórico —cuando se la mira desde los oprimidos— hay luchas, resistencias, rebeliones, rupturas... es decir, no hay una situación de opresión o aplastamiento uniforme.

Para el tema que nos interesa, voy a plantear someramente dos aspectos de la vida de la mujer judía que confluyen en la situación presentada en el pasaje de Juan:

- La mujer como parte de la *propiedad* familiar (garante de la herencia).
- El sistema de la *mancha*, que organiza de forma parcial en Israel las relaciones con la divinidad.

#### 1.1. La mujer propiedad del marido

En todo sistema patriarcal, la mujer, juntamente con los hijos, sirvientes y esclavos, hace parte de la hacienda familiar. En cada familia o

<sup>1</sup> Frazer, J. G.: *El folclore en el Antiguo Testamento*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1981.

El Código de Hammurabi se refiere a este tipo de prácticas en sus numerales 38-39 y 119, especialmente. *Código de Hammurabi*, edición a cargo de Federico Lara Peinado. Ed. Tecnos, Madrid, 1986.

clan un varón —cabeza de familia— es no sólo el amo, sino también el *dueño*.

El patrimonio familiar (basado en la tierra) se trabaja y aumenta con el trabajo de todos, y se transmite de padres a hijos. En este sentido el problema de la legalidad de los hijos es decisivo: ante una mujer cuya fidelidad marital no está del todo garantizada, el marido no puede tener certeza de que su hacienda va a quedar en manos de quienes realmente llevan su sangre.

En este contexto, las leyes contra el adulterio y las leyes de protección de la familia (Lv. 20, 8-21, entre otras) deben entenderse más en un sentido jurídico-legal que con connotaciones propiamente morales. Además de que la mujer es propiedad del marido, éste debe tener la garantía de la legitimidad de sus hijos-herederos (Eclo. 23, 22-27).

## 1.2. La mujer, portadora por excelencia de la “mancha”

Los pueblos han regulado siempre de distintas maneras su relación con la divinidad. Parte de esta organización es toda la legislación que alrededor de la “pureza” elaboraron los hebreos<sup>2</sup>. En determinadas circunstancias todo hombre o mujer pueden ser “impuros”, y por tanto no pueden participar de la vida cultural, no tienen acceso a la divinidad. Sobre la mujer recae con mucha más fuerza y frecuencia esta legislación (Lv. 12, 1-5).

Se trata de un sistema (una ley), regulado y administrado por hombres, del cual son excluidas las mujeres y más de una vez se convierten en sus víctimas. Inicialmente a la mujer se la considera “manchada” o impura” por su sangre menstrual, sin embargo por una simple metonimia la mujer —por razón de su sexo— es percibida como portadora general de impureza y de culpa (Eclo. 25, 13-26, en especial el v. 24).

En el siglo I —actuación de Jesús— la mujer judía se encuentra en condiciones realmente precarias: hay resistencias, hay mujeres que rompen y plantean actuaciones diferentes... no obstante, a nivel estructural, a nivel de la ley y del templo (pilares del sistema), las mujeres permanecen en situación de marginación y sin posibilidades reales de liberación plena. Si comparamos una situación como la planteada en Nm. 5, 11-31 con la que

<sup>2</sup> “Así, pues, a nivel del sistema puro/manchado, existe un esfuerzo permanente de los israelitas por guardar en estado de pureza sus mesas, sus casas (y familias), sus santuarios, y si el esfuerzo es permanente, es que la amenaza de la mancha es permanente. Incluso si no se puede ‘sustancializar’ siempre en el espacio de la formación social, un espacio puro como el templo y un espacio impuro (como los cementerios, los lugares de las inmundicias fuera del campo habitado) de forma absolutamente clara, *la meta de la ley* es justamente el trazado de esa *frontera de separación*, la nitidez del perfil de ese campo simbólico de doble cara”. Tomado de Fernando Belo: *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 1975.



nos presenta la tradición insertada en Jn. 8, 1-11, podemos concluir con facilidad que en los siglos que separan los dos textos no ha cambiado mucho la situación de arbitrariedad e indefensión en que se encuentra la mujer frente a la instancia legisladora. En estas circunstancias (más o menos similares a las que tiene el pueblo hebreo bajo el imperio babilónico) se hace necesaria la acción del rescate. Sólo un *goel* con toda su fuerza puede intervenir “en favor de”... Jesús de Nazaret asume esa tarea.

## 2. La acción de Jesús

Releamos despacio el pasaje en cuestión: Jn. 7, 53-8, 11. Escena de una gran plasticidad y concentración poética en la que se nos muestra con fuerza un doble pequeño drama.

En primer lugar el de la mujer: acusada de adulterio, sola, sin defensa. Ante los maestros de la ley y los fariseos (representantes de la pureza tradicional). En el umbral del templo (instancia máxima de los procesos jurídicos) y ante una gran masa del pueblo, siempre ansioso de castigos.

En segundo lugar el drama de Jesús, arrinconado entre una interpretación “oficial” de la ley y su oferta de vida, en el umbral del templo — corazón del sistema— en mitad de una fiesta, tiempo sagrado por excelencia. No podemos olvidar que entre los judíos era la sacralidad la que juzgaba.

La mujer no tiene salida: “estas mujeres”. Parece tratarse de una mujer casada, sorprendida en adulterio.

Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer casada, morirán los dos: el hombre que se acostó con la mujer y la mujer misma (Dt. 22,22).

Sobre ella cae la doble legislación: protección de la propiedad sobre la mujer casada y acusación/sospecha de impureza. Se encuentra además, como ya lo dije, rodeada: templo, autoridades y masa (siempre manipulable). Todo esto, dentro de un sistema de hombres y para hombres.

Hablando en términos simples, sólo un “milagro” puede salvarla; su situación es desesperada, como la de Ruth, necesita indiscutiblemente un salvador.

Jesús entonces, asume su papel de “redentor/rescatador”:

La acción del redentor tiene tres aspectos:

- 1) Como consolador, fortalece a Israel, lo auxilia, lo consuela y le da esperanza y acaba con su enemigo.
- 2) Como actuante del rescate, el redentor libera, abriendo las prisiones. *Realizará algo nuevo diferente del pasado...* litigará contra los que querellen contra él...

3) La restauración: las ciudades serán reconstruidas, las ruinas de Jerusalén serán levantadas y volverá a ser habitada<sup>3</sup>.

Con su frase archipopular y conocida: “quien no tenga pecado, arroje la primera piedra”, Jesús consuela a la mujer y sobre todo le da esperanza de continuar con vida, y por tanto de salvarse de su pecado. Con esa misma frase litiga no solamente contra sus acusadores, sino contra un sistema injusto y de doble moral que arrincona y descalifica totalmente a quienes se sitúan en mínima o máxima contradicción con él:

Finalmente, con su última frase: “Tampoco yo te condeno. Vete y en adelante no peques más”, le plantea a la mujer la necesidad/posibilidad de realizar algo nuevo, de reorientar y restaurar su vida. El rescate siempre —y en este caso también— abre hacia el futuro.

En este episodio que la tradición femenina de resistencia ha guardado para nosotros, esta mujer concreta, denominada “la adúltera”, está *rescatada*. Pero no sólo ella; en esa confrontación realizada por Jesús con las instancias de autoridad y con el peso de la tradición, han sido rescatadas todas las mujeres víctimas de un sistema de poder que las hace indefensas. La ley inicial ha sido alterada: estas mujeres están siendo castigadas sin tener en cuenta a sus “compañeros de adulterio” (cfr. Dn. 13).

Jesús desmonta toda esta situación y la transforma en otra: acogida, perdón, tolerancia, amor. Pone pues las condiciones para una nueva práctica, para generar una nueva situación, con ello el rescate está realizado. Repito: un rescate que trasciende la situación individual de *una* mujer y se hace rescate colectivo. Jesús introduce una *sospecha* en la interpretación de la ley, en el uso corriente de su aplicación, y esa sospecha se instaure ya para siempre en los juicios a realizar en el futuro.

### 3. La mujer popular latinoamericana

La situación de la mujer en nuestros barrios populares resulta ambivalente: de un lado, es una situación de dependencia radical del hombre y opresión en una cultura machista. De otro lado, es una situación de una gran potencialidad creadora: sostiene la familia, educa, saca proyectos adelante, incide en la vida barrial. Se trata de una mujer que requiere ser *rescatada*, es decir, tiene que ser sacada de la “prisión” en que se encuentra y liberada hacia un lugar social que le permita realizarse como sujeto y desarrollar sus potencialidades.

El Evangelio y Jesús actuante en la comunidad pueden constituirse en *goel* de la mujer latinoamericana creyente. Se trata de plantear una

<sup>3</sup> José Roberto Arango: “Isaías II o la Buena Nueva de la redención de Israel”, en *Revista Javeriana* (Universidad Javeriana, Bogotá), 1992.

*relectura* de la acción del *goel*, en la perspectiva de lo planteado en el libro de Ruth.

No es una acción en la que un sujeto activo: el Rescatador o Vengador, realiza una acción en beneficio de un sujeto pasivo. Se trata por el contrario de que *la fuerza liberadora* de Jesús se actualice en la mujer y la ayude a constituirse en sujeto de su propio camino liberador. La comunidad cristiana relejendo la acción del *goel* en el pueblo de Dios y la acción de Jesús-Liberador, se convierten en espacio privilegiado para desarrollar esta energía potenciadora que conducirá a la mujer hacia su camino de liberación.

Carmina Navia Velasco  
Apartado Aéreo 2619  
Cali, Colombia

## JESUCRISTO "RESCATE POR MUCHOS".

*Visión anselmiana, religiosidad popular y perspectivas*

*Ha sido constante en la reflexión bíblico-teológica la pregunta por la redención de Jesucristo. ¿Lo envió el Padre para que muriera por nuestros pecados? El artículo "Jesucristo 'rescate por muchos'" se centra en este punto de la redención-rescate. Profundiza en Mc. 10, 45b, y en especial en el término griego lytroo (rescate) y sus derivados, en relación con Is. 53. Retoma la discusión con San Anselmo —teólogo medieval—, autor del libro Cur Deus Homo. Finalmente, coloca algunas perspectivas acerca del rescate hoy, y reflexiona —más en concreto— sobre el martirio en América Latina y el Caribe.*

*The question for the meaning of the Redemption of Jesus Christ has been studied frequently in the biblical—theological reflection. Was He sent by the Father in order to die for our sins? The article "Jesus-Christ ransom for many" is focused on the point of Redemption as Ransom.*

*It deepens in the Gospel according to Mark 10, 45b, mainly on the greek term Lytroo (ransom) and on its by-products in relationship with Isaiah, 53. It take again the discussion with San Anselmo, medieval theologian and author of the book Cur Deus Homo. Finally it makes some conclusions about de question of ransom, and about the subjet of martyrdom in Latin America and the Caribbean.*

## Introducción

La muerte de Jesús ha sido motivo de varias interpretaciones a lo largo de la historia del cristianismo. Desde los comienzos, los autores del Nuevo Testamento no encontraban fácilmente las expresiones más transparentes que pudieran manifestar el amor del Padre y de Jesucristo, presentes en la entrega total de Jesús en el Calvario. Los teólogos medievales se devanaron los sesos tratando de explicar no sólo algunas expresiones de las Sagradas Escrituras, sino otros esquemas que inventaban ellos mismos o sus interlocutores teológicos.

También surgió la comprensión oficial, de los primeros concilios — para todos los cristianos— y de otras manifestaciones públicas, correspondientes a las diferentes iglesias en las que se fue subdividiendo el cristianismo.

Además —como algo un tanto diferente de los conceptos de los teólogos y de las posiciones oficiales de las iglesias cristianas—, la religiosidad popular ha ido haciendo —a su manera— el camino de comprensión de la muerte de Jesús. Algunas de las visiones que tiene hoy el pueblo latinoamericano vienen de lejos; no pocas, desde la Edad Media.

El caso que nos ocupa de la *redención como rescate* muestra estos aspectos anteriores. Echa sus raíces en la Sagrada Escritura; es eje central en la cristología de San Anselmo —teólogo medieval— y pervive hoy, de varias formas, en la religiosidad del pueblo latinoamericano y caribeño.

En el presente artículo nos centraremos en los siguientes puntos: primero, la pregunta que surge de la religiosidad popular; segundo, una profundización sobre Mc. 10, 45b, tratando de entender el sentido de la expresión *rescate por muchos*—y especialmente “rescate”—; tercero, una síntesis de la posición de San Anselmo acerca del *rescate* llevado a cabo por la muerte de Jesús; cuarto, algunas puntadas críticas a la posición anselmiana; quinto, perspectivas de comprensión teológica de la problemática de la *redención-rescate*; y —finalmente y a manera de conclusión— unas puntadas sobre el martirio.

### 1. Surge la pregunta

Padre —me preguntaba un campesino de los llanos orientales colombianos en la última Semana Santa—: ¿podía haber hecho Judas otra cosa distinta a entregar al Señor? ¿No estaba destinado para eso?... y Jesucristo, ¿no fue mandado por Dios para que muriera por nuestros pecados? ¿El no estaba predestinado para la muerte en la cruz?

La preocupación vino de lo más hondo de la selva. Encontró forma en un rostro de años, cansado de una larga lucha por hacer producir la tierra. Es algo que se escucha también en los barrios pobres de nuestras

ciudades: Jesucristo fue enviado por Dios Padre, para que muriera por nuestros pecados.

¡He ahí la pregunta! ¿Será posible que un Dios Padre tan maravilloso y tan bueno como el que nos hizo conocer Jesús, haya querido destinar a su Hijo para la muerte? ¿Será posible, igualmente, que Dios exija la muerte de su Hijo como *rescate* ante los pecados de los hombres y las mujeres de todos los tiempos?

## 2. “Dar la vida como rescate por muchos” (Mc. 10, 45b)

Aquella visión de la religiosidad popular encuentra su apoyo en la Sagrada Escritura. A partir de uno de los textos sobre la redención como rescate (Mc. 10, 45b), tratemos de llegar al sentido exegético y teológico del *rescate* realizado por la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret<sup>1</sup>.

### 2.1. La referencia al II Isaías

Jesús de Nazaret se planteó la pregunta sobre la necesidad de su muerte. Encontró en la Escritura una respuesta a esta cuestión; principalmente en Is. 53, uno de los capítulos del Siervo sufriente:

Mas plugo a Yahvéh  
quebrantarle con dolencias.  
Si se da a sí mismo en *expiación*,  
verá descendencia, alargará sus días,  
y lo que plazca a Yahvéh,  
se cumplirá por su mano (Is. 53, 10).

Por las fatigas de su alma,  
verá luz, se saciará.  
Por sus desdichas *justificará*  
mi siervo a muchos  
y las culpas de ellos él soportará (Is. 53,11).

Ya que indefenso se entregó a la muerte  
y con los rebeldes fue contado,  
cuando él *llevó el pecado* de muchos,  
e intercedió por los rebeldes (Is. 53,12).

<sup>1</sup> Entre los textos neotestamentarios que se refieren a esta misma problemática podríamos citar los siguientes: Tt. 2,14(*lytrosetai*); L Ped. 1,18 (*elytrozete*); Hb. 9,12 (*lytrosin*); Hb. 9,15 (*apolytrosin*); Rin. 3,24 (*apolytrosews*); Col. 1, 14(*apolytrosin*); Ef. 1,7 (*apolytrosin*); Tm. 2, 6 (*antilytron*). Todos estos textos tienen en común la raíz griega *lytroo* = redimir.

Existen muchos pasajes del Nuevo Testamento que aluden a Is. 53. Se basan en el texto hebreo. La influencia de los LXX queda excluida en Mc. 10, 45, así como en otros pasajes<sup>2</sup>.

## 2.2. Dar la vida como el profeta

El texto del evangelio de Marcos (Mc. 10, 45b) se ubica en un contexto en donde el centro es el *servicio* de Jesús y de los discípulos. Este servicio no debe ser como el que ejercen los jefes de las naciones y los grandes, que oprimen con su poder (Mc. 10, 41-43). Ha de ser como el servicio de los esclavos. Así como el Hijo del hombre que no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (Mc. 10, 44-45).

El versículo de Mc. 10, 45b: "vino a servir y a dar su vida como rescate (*lytron*) por muchos", según el estudio de Joaquín Jeremías se refiere —palabra por palabra— a Is. 53,10-11 y, más exactamente, al texto hebreo. De esta manera, el término *lytron* tiene en Mc. 10, 45b el sentido de "realización sustitutiva", de "ofrecimiento expiatorio"; es el sentido del '*asham*, de Is. 53,10.

Así, el servicio de Jesús consiste en que él entrega su vida como don expiatorio. Es un don que redundaba en beneficio de "muchos", es decir de "todos". Su entrega se lleva a cabo en cumplimiento de la palabra del siervo de Dios, de Is. 53,10-11, entendida como profecía<sup>3</sup>.

Con lo anterior se concluye que, aun la iglesia más antigua, que vivía en la zona lingüística aramea, estaba ya convencida de que Jesús había visto prefigurada su pasión en Is. 53 y que por tanto había atribuido a su muerte fuerza expiatoria.

Además, ideas sobre la virtud expiatoria de la muerte eran ya corrientes en el ambiente en que vivió Jesús. Existían grados en cuanto a la fuerza expiatoria de la muerte. En primer lugar, sólo la muerte unida a la penitencia tenía valor expiatorio. Por ejemplo, la muerte de los delincuentes expiaba sus pecados únicamente cuando ellos pronunciaban el voto (que mi muerte sirva para expiación). En segundo lugar, la muerte de los justos; el sufrimiento de supererogación redundaba en beneficio de otros. En tercer lugar, la muerte de los testigos de la fe; el martirio acalla la cólera de Dios sobre Israel: "toma mi vida en sustitución de la de ellos", oraba el anciano mártir Eleazar.

También en el ámbito palestinese había el convencimiento de que los martirios acercaban el fin; abrían al mártir el mundo futuro; tenían fuerza misionera y producían *expiación* en favor de Israel.

<sup>2</sup> Puede verse la lista de Marcos y Lucas, en Jeremías, Joaquín: *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca. Editorial Sígueme, 1977, vol. 1, pág. 332.

<sup>3</sup> *Ibid.*, págs. 333-334.

De esta manera,

...no es admisible rechazar —de antemano y como indigna de crédito— la afirmación de los evangelios, en el sentido de que Jesús halló prefigurado en Is. 53 el sentido de su pasión. Y no es lícito hacerlo, aunque el material tenga limitaciones<sup>4</sup>.

Jesús muere como el siervo de Dios, de cuya pasión y muerte dice Is. 53 que es un sufrimiento inocente (v. 9), soportado con paciencia (v. 7), voluntario (v. 10), pretendido por Dios (vv. 6.10) y —por tanto— que *expía vicariamente* (v. 4s).

### 2.3. El término *lytroo*

El verbo *lytroo* se usaba en el contexto de la liberación de los esclavos. Significaba *rescatar pagando un precio*. De allí se hace el traslado a la muerte de Jesús: él nos rescata pagando el precio de su sangre. Este sería el uso estricto del vocablo.

Sin embargo, la lengua griega conoce otro uso más amplio. El verbo *lytroo* significa no tanto la paga del precio sino la libertad, prescindiendo de cómo se obtenga ésta. Así se encuentra con frecuencia en el N. T., en pasajes que no hablan directamente de Cristo (Hch. 7, 35; Lc. 1, 68; 24, 21).

Ahora bien, ¿cómo entender este vocablo cuando el N. T. lo aplica a Jesús?, quien vino “a servir y a dar su vida como rescate —*lytron*— por muchos” (Mc. 10, 45b).

En primer lugar, el N. T. nunca llama a Cristo *lytotes* (redentor). Sí dice que él nos redimió y se entregó como redención. Para el N. T. el redentor propiamente tal es Dios Padre, con lo cual quedamos remitidos a la concepción del A. T. Aquí, el verbo *lytroo* es usado con frecuencia, traduciendo al hebreo *padah*, que designa la liberación del pueblo de Dios; Yahveh *rescata* a su primogénito Israel, aunque en este caso —tratándose de Yahveh que no es deudor ante nadie— el rescate se hace sin pagar ningún precio; lo rescata simplemente “con su mano poderosa y su brazo extendido” (Dt. 7, 8; 9, 26; 13, 6; 15, 15; 21, 8; 24, 18...).

En segundo lugar, *lytroo* y sus derivados traducen la expresión *go'el*, alguien que está obligado por el deber de la sangre o de parentesco. *Go'el* es quien rescata al pariente caído en esclavitud, o su propiedad; venga al pariente muerto; suscita descendencia en la viuda sin hijos del hermano difunto; etc. En alguno de estos casos, la acción salvadora implica el pago de un precio. Sin embargo, el matiz principal de *go'el* es el de la vinculación familiar que crea la obligación salvadora.

<sup>4</sup> *Ibid.*, págs. 338-339.



En conclusión, salvo en este último caso de *lytroo* como *go'el*, este verbo parece designar directamente una acción liberadora cuyo sujeto es Dios. La acción salvadora de Dios en el A. T. la realiza Jesucristo en el N. T. Por lo que respecta al *lytron* de Mc. 10, 45b, puede ser traducción de un *go'el* o de un *'asham*.

Si se tratara de *lytron* como una traducción de *go'el*, la interpretación fácilmente iría en la reafirmación de una acción liberadora que tiene a Dios como sujeto. Pero, aun en el caso de la relación de *lytron* con *'asham*, habría que entenderlo a partir de la ambigüedad del hebreo *'asham* que significa — a la vez— pecado y expiación. De esta manera, la identificación entre ambos (pecado y expiación) nos remitiría no a la idea estricta de un precio que se paga al Padre, sino a afirmaciones como la de II Cor. 5, 21: "Cristo fue hecho pecado" y, por tanto a la *kénosis* de Cristo, expresada también en la imagen del Siervo sufriente y vinculada al pecado de la historia humana<sup>5</sup>.

#### 2.4. Conclusiones

De esta manera podemos concluir: primero, es clara la base escriturística de la comprensión teológica y popular de la redención como rescate. Así pues, no se trata de algo inventado por los teólogos medievales o por la religiosidad popular.

Segundo, Jesús tuvo conciencia de la entrega expiatoria de su vida, a la manera como lo anunciaba la profecía del Siervo sufriente del II Isaías. Así lo verifica la estrecha conexión existente entre los textos del N. T. referentes al rescate (sobre todo Mc. 10, 45b) y el capítulo 53 de Isaías.

Tercero, el sentido del término *lytroo* en Mc. 10, 45b —bien sea que se lo tome como traducción de *padah* o de *'asham*— permite llegar a concluir que el *rescate* es una acción liberadora cuyo sujeto es Dios mismo. Es decir, que además del sentido estricto de *lytroo*: rescatar pagando un precio, encontramos el sentido amplio: la obtención de la libertad, sin especificar cómo se obtiene.

Según esta comprensión surgida del texto bíblico, el fondo del mensaje del "rescate por muchos" llevado a cabo por el Hijo del hombre, tiene estrecha relación con la entrega (*kénosis*) de su vida hasta los límites de la muerte, mucho más que algo, exigido por un Dios que requiere la sangre de su hijo para satisfacer el pecado de la humanidad. Esta tercera y última conclusión la profundizaremos más abajo, en la discusión con San Anselmo.

<sup>5</sup> Ver, González Faus, José Ignacio: *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*. Madrid, Editorial Razón y Fe, 1979 (4a. ed.), vol. II, págs. 546-549.

### 3. Visión de San Anselmo

La obra de San Anselmo, *Cur Deus Homo* —del siglo XI—, es considerada la cuna de la “teoría de la satisfacción” sobre la redención de Cristo. Su planteamiento ha marcado durante casi diez siglos la teología oficial de las iglesias cristianas, aunque no haya recibido una aprobación definitiva por parte del magisterio.

Este teólogo medieval intenta hacer racional la encarnación del Hijo de Dios y la muerte de Jesús. De alguna manera, re-elabora la visión bíblica de acuerdo a los patrones socio-culturales de aquel momento del Medioevo.

Después de un breve repaso de lo que se vivía en aquellos tiempos, pasaremos a explicar la concepción de Anselmo y a hacerle algunos comentarios críticos.

#### 3.1. El contexto medieval

Era un tiempo en donde todavía se vivía el recuerdo reciente del pánico y la destrucción de las invasiones bárbaras. Ante ellas, muchos se fueron de las ciudades para el campo en busca de protección.

Había un ambiente propicio para la vuelta de los esquemas judaizantes o, inclusive, mágico-paganos, que tendían a instrumentalizar lo divino mediante obras realizadas por los fieles cristianos. Pero, al mismo tiempo, era una época de mucha obsesión por la salvación, principalmente desde finales del siglo X, cuando se difunde la creencia de muchos en la inminencia del fin del mundo<sup>6</sup>.

Ante un Dios lejano, pronto a montar en cólera —como los reyes de la tierra cuando se sienten amenazados, traicionados o desafiados—, existía la angustia de la sinsalida y el convencimiento de la cercanía del final de los tiempos, ampliamente difundido por el clero. La salvación se consideraba casi inalcanzable para el común de los mortales. Como consecuencia de todo lo anterior, se vivía —en medio del pueblo— el pesimismo, agudizado por las usuales predicaciones sobre el infierno.

La estructura social era estratificada. Solamente unos cuantos tenían derechos sobre la vida, incluso sobre la vida de otros: súbditos o esclavos. Existían tres estratos sociales: los que hacían oración, los que desarrollaban la guerra y los que trabajaban (vasallos y esclavos).

En estas condiciones económicas, sociales, culturales y religiosas, se intenta explicar la idea bíblica de la redención mediante el concepto de *sacrificio*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Judaizante aquí se refiere al sentido que le da Gál. 2,14, especialmente en cuanto se busca absolutizar las costumbres.

<sup>7</sup> Ver, Bravo, Carlos: “La búsqueda de sentido de la muerte de Jesús”, en *Materiales* (Ediciones CINEP, Bogotá) No. 6 (1988, 2a. cd.), págs. 21.22.

Según esta interpretación, la obediencia de Jesús, materializada en el sacrificio de la cruz da origen —en virtud de la dignidad infinita (por ser divina) de su persona— a una satisfacción infinita frente a un Dios ofendido por el pecado<sup>8</sup>.

Vale la pena profundizar en la comprensión de San Anselmo. Todavía hoy, algunas de sus visiones perviven en las iglesias cristianas y en la religiosidad popular.

### 3.2. El “rescate” en San Anselmo

En la propuesta anselmiana encontramos tres elementos claves: alguien que *ofende*, un *ofendido* y alguien que *satisface*. Lo lógico sería que quien ofende fuera el mismo que satisface; no obstante, en el contexto medieval de relaciones eso no es posible si se trata de un súbdito o de un esclavo. Estos, ni con la muerte satisfacen al feudal o al rey ofendidos. Aun si se trata de iguales, únicamente la sangre limpia la ofensa.

San Anselmo —sin alcanzar a superar esta férrea lógica medieval— propone un “satisfactor sustituto condigno”, enviado por Dios mismo, pero que tiene que morir para borrar la “deuda de honor”.

#### 3.2.1. Pecado y perdón

El autor concibe el pecado de modo análogo a la visión romana de la justicia. Existe un orden exterior al hombre que éste quebranta. Dios ha hecho suyo este orden del ser, imponiéndolo al hombre como ley. Su quebranto implica desobediencia e injuria a Dios. Así, el *pecado* es deshonor, ofensa personal a Dios.

El *perdón* del pecado implicará una devolución del honor. Y hay que añadir algo más para compensar el ultraje inferido. Ese algo más es la *satisfacción*, la cual debe ser un homenaje de sumisión.

#### 3.2.2. La satisfacción

Si Dios ha de perdonar al hombre, la satisfacción es *insustituible*. Sin ella, el desorden introducido por el hombre queda como “desorden establecido”. Por otro lado, el orden mismo del ser pide que Dios exija ese honor que le ha sido quitado. Si no hay satisfacción tendrá que haber castigo para reparar este honor. Además, como Dios se ha comprometido

<sup>8</sup> Rahner-Thusing: *Cristología*. Madrid, Editorial Cristiandad, 1975, págs. 57-58, citado por Bravo, *op. cit.*, pág. 23.

en la salvación de los hombres, la satisfacción, que era insustituible, se convierte en absolutamente *necesaria*.

Sin embargo el hombre es *incapaz de satisfacer*. Anselmo explica esto diciendo que como la satisfacción ha de estar de acuerdo con la magnitud del pecado y el hombre no puede dar una satisfacción proporcionada al pecado, entonces el hombre solo no puede satisfacer.

Tiene varias razones para sustentar lo anterior: en primer lugar, el hombre no puede ofrecer a Dios nada supererogatorio, dado que se lo debe todo como criatura. Y, en segundo lugar, aunque pudiera ofrecerle a Dios algo supererogatorio, esto nunca tendrá una magnitud infinita. El pecado sí la tiene, porque la ofensa se mide por la magnitud del ofendido, que —en el caso de Dios— es infinita.

### 3.2.3. *El Hombre-Dios*

Si el hombre no puede satisfacer ante Dios, porque la ofensa es infinita, ¿quién podrá hacerlo? San Anselmo contesta que sólo el mismo Dios será capaz de tal satisfacción. Pero, como el hombre es quien está obligado a dar tal satisfacción, entonces será necesario que la lleve a cabo un *Dios-hombre*.

Jesucristo, por su falta de pecado, puede asumir una muerte libre y *supererogatoria*. Por su valor infinito, sobrepasa y compensa la deuda de nuestro pecado; es infinitamente meritoria. Ahora bien, El puede traspasar tales méritos a sus hermanos los hombres<sup>9</sup>.

De esta manera, Jesucristo, Hombre-Dios, es el perfecto satisfactor de la ofensa que los hombres de todos los tiempos han propinado al honor de Dios. Su muerte en la cruz es el punto clave del proceso de *satisfacción*.

## 4. Crítica a la explicación de San Anselmo

Algunos de los problemas fundamentales que depara la comprensión que acabamos de hacer, tienen que ver con la vida de Jesús, con su resurrección, y con el puesto del Padre en el proceso de salvación. Veamos los tres aspectos.

### 4.1. Separación de la vida y la muerte de Jesús

La muerte de Jesús parece ser la única redentora. La persona y la obra de Cristo quedan reducidas a un compás de espera que convendría abreviar lo más posible. Mirando desde la cristología latinoamericana, es

<sup>9</sup> Ver, González Faus, *op. cit.*, págs. 521-531.

como si borrara, o —por lo menos— se colocara en la penumbra, la práctica concreta de Jesús de Nazaret; sus acciones y palabras, los conflictos que tuvo y que —precisamente— lo llevaron a la muerte de cruz.

De este modo, la visión de Anselmo le quita peso teológico a la idea de la encarnación. Esta ya no es en sí misma —como lo afirma la Tradición cristiana— un acto salvador. Se mantiene el que Jesús es salvador, no obstante El no es salvación; y en San Ireneo ambos aspectos se daban como inseparables.

Lo anterior tiene su repercusión en la manera de explicar la relación de Cristo con nosotros. Esta se comprenderá como un decreto extrínseco de Dios, posterior a Cristo, y no en virtud de la dimensión recapituladora de la encarnación; un Cristo como "ser para"; un hombre auténtico que descubre y "crea" nuestro ser hombre.

#### **4.2. Desconocimiento del valor salvífico de la resurrección**

En la visión de San Anselmo, la resurrección pasa también a un segundo plano, no es un acto meritorio. En su obra *Cur Deus homo*, ¡ni siquiera merece un par de líneas en un apéndice! Su dimensión como utopía humana y como "realización" de la vida de Jesús se desconoce. Se la considera apenas como un argumento apologético de la divinidad de Jesús, y no como un objeto de fe.

Este punto es importante asimismo si miramos desde el peso de las búsquedas "utópicas" alentadas por la teología en América Latina y el Caribe. Sería como cortar la esperanza, justamente ante una realidad que —como la nuestra— presenta tanto vacío y tanta desilusión.

#### **4.3. La marginación del Padre**

En lo que más se aleja este teólogo medieval de la comprensión del N.T., es —precisamente— en el alejamiento de Dios Padre con relación a la obra redentora. Él queda marginado de la redención. Aparece como el obstáculo al que hay que aplacar para conseguir la salvación; como el término de la satisfacción. Dios no es el origen de ésta como en el N.T.

No sólo es criticable esta posición desde el N. T. Igualmente lo es desde la experiencia de Dios (y su comprensión) tenida en América Latina y el Caribe, en los últimos años. Dios es el Padre misericordioso que perdona (Lc. 15, 11-32); que acoge a todos, pero sobre todo a los más pobres, enfermos y necesitados. Su proyecto de amor se hizo patente en la vida del pobre y humilde Jesús, en sus sueños y frustraciones.

De esa experiencia profunda de un Dios compasivo, *Abba*, han surgido no pocas manifestaciones de solidaridad y amor cristiano. Algunos

han llegado en nuestros días hasta dar la vida —como el mismo Jesús—, sellando con su sangre un camino inaugurado por El y confirmado como auténtico por su resurrección<sup>10</sup>.

## 5. Perspectivas

A esta altura del artículo —y antes de finalizar con algunas puntadas sobre el martirio en América Latina y el Caribe— podemos colocar algunas perspectivas de comprensión de los conceptos teológicos fundamentales de la problemática del *rescate* salvador de Jesucristo.

### 5.1. La ofensa a Dios

La concepción anselmiana lleva a pensar en una ofensa subjetiva y directa a Dios. Impide que se vea el pecado como ruptura de las relaciones adecuadas con el hombre, con el mundo y consigo mismo. Para nada aparece el que tanto el amor de Dios como el rechazo de Dios, pasan por la mediación humana.

Podríamos decir que —en vez de una ofensa directa a Dios— lo que ocurre es que ofendemos a Dios, ofendiendo al hombre: “tuve hambre y me diste de comer...”. A partir de la identificación que Dios hace de sí con cada uno de los hombres y mujeres (Mt. 25, 31ss), cabe decir que con el daño que se hace a otro, o con el daño que se hace el hombre a sí mismo, se alcanza realmente a Dios.

De esta manera, la ofensa no consiste en la reacción de enfado que suscita el encontrar la propia orden incumplida, sino que la ofensa supone la comunicación previa: el pecado únicamente puede ser llamado ofensa de Dios por el daño que hace al hombre.

La violación de los derechos —llevada a cabo en tantas formas— llega hasta el Padre y lo preocupa, mucho más que la ofensa de un honor mancillado. Para el Dios misericordioso del N. T. lo que interesa es la vida plena de los hombres y las mujeres de todos los tiempos.

La lucha por la defensa y la promoción de los derechos humanos en América Latina y el Caribe, como lo proponen las Conclusiones de Santo Domingo (Nos.164-168). encuentran aquí una gran fuerza. El rostro del hermano, es el mismo rostro del Señor-Jesús que nos cuestiona e interpela.

---

<sup>10</sup> *Ibid* págs. 534-543.

## 5.2. La satisfacción

Según San Anselmo, había que satisfacer el honor de Dios ofendido. Sin embargo habría que decirle que como a Dios nada le falta, ni el hombre puede quitarle nada, ni siquiera con el pecado, entonces no es a Dios a quien hay que "satisfacer". Es su proyecto sobre el hombre y sobre la historia lo que hay que satisfacer. Lo cual quiere decir que a quien hay que satisfacer es al hombre, aún en camino de hacerse Hijo de Dios, hermano del hermano y pueblo del Padre.

Lo que hay que satisfacer son las relaciones del hombre con Dios, con el hombre, con el mundo y consigo mismo. Esta restauración se verifica mediante la novedad del hombre: mediante la muerte del egoísmo y sus concupiscencias, que constituyen la alienación radical del hombre.

Jesús abre la marcha hacia la satisfacción de la historia, encabezando el gran-Yo de comunión con Dios y con el hombre (ver Col. 1, 16-20; 2, 6-15).

De esta forma —como bien concluye González Faus—, la satisfacción de Dios es, simplemente, la humanidad nueva. Dios Padre es quien crea la Nueva Humanidad del Cristo total, y la crea precisamente en toda la vida (encarnación, muerte y resurrección) de Jesús que constituye así la *salus in compendio*<sup>11</sup>.

## 5.3. Sustitución vicaria

En la visión anselmiana, Jesucristo realiza la reparación de la ofensa que los hombres habían cometido ante Dios. Esta sustitución vicaria la realiza Jesús por medio de su muerte. El pensamiento hebreo nos ayuda a comprender mejor este concepto.

En el pensamiento hebreo existe la *solidaridad humana total*. Todos los hombres y las mujeres estamos implicados con todos. Formamos un gran-Yo del que Jesús es la cabeza.

Desde esa perspectiva, no se trata de que Jesús tome nuestro lugar frente a Dios, sino de que El tome el suyo propio, el que le corresponde como cabeza, a fin de que nosotros —integrados a Él— asumamos de manera responsable la historia. Él vive como el Hijo para que quien crea en Él —en sus ideales y en su vida— lo siga y, así, pueda también vivir como hijo de Dios y como hermano de los demás (ver Jn. 1,10-13).

## 5.4. Muerte y vida

Finalmente, la relación de la vida de Jesús con su muerte; algo que no entró en la comprensión de San Anselmo. La vida de Jesús fue una *vida*

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág.543.

*para los demás*. Por eso la muerte no es la única que tiene una dimensión sacrificial. La muerte fue el sello final, coherente con la vida, de la cual es su punto culminante y consumación. El sacrificio de su vida —sellado como definitivo en la muerte— es lo que lo revela como el que vivió de acuerdo al Padre, el que vivió como Hijo empeñado en hacer posible su Reinado.

Jesús asume la cruz no por obediencia a un fatalismo previo a su decisión libre (recordemos al hombre de los llanos orientales colombianos del comienzo del artículo), sino —justamente— como consecuencia de la libre decisión de sellar la vida de obediencia y fidelidad al Padre y su Reinado.

La muerte de Jesús queda de este modo como el centro de la soteriología; pero no en cuanto un acto sobreañadido a la vida de Jesús, sino en cuanto es una forma de encamación, esto es, una forma de vida. La vida-muerte de Jesús es el acto de la total entrega de sí y de total identificación con la condición humana; es el acto del ser-para-los-demás; es el acto de la humanidad nueva brotando desde el seno de la humanidad vieja.

De esta forma, en la vida-muerte de Jesús, Dios está de parte de la humanidad nueva. Los confirma resucitándolo de entre los muertos. Con la resurrección el Padre confirma su amor para con el Hijo, y muestra a todos que el camino de la humanidad nueva es el camino de la vida-muerte, es decir, la entrega desinteresada de Jesús y su ser-para-los-otros<sup>12</sup>.

## 6. Conclusión: el martirio hoy

Jesús de Nazaret es el servidor por excelencia, realiza toda su vida como entrega a los demás. El texto de los Hechos de los Apóstoles nos dice que “pasó haciendo el bien (Hch. 10, 38). La muerte en la cruz le pone el sello de autenticidad a todo lo vivido. Con la resurrección Dios Padre reafirma lo realizado por Jesús. Ese es el Hijo a quien los hombres y mujeres de todos los tiempos deben admirar y seguir.

En América Latina y el Caribe —en los últimos años— se ha repetido muchas veces lo ocurrido con Jesús. El martirio por causa de la fe y la justicia ha sido una experiencia eclesial muy honda. Monseñor Oscar Arnulfo Romero es la imagen más patente de esta verdadera pléyade de mártires.

¿Cómo entender el martirio hoy, precisamente a la luz de lo que acabamos de ver sobre la teoría de la *redención-rescate* de San Anselmo? ¿Qué luces se desprenden de esta experiencia eclesial latinoamericana y caribeña, para un más estrecho seguimiento de Jesús?

---

<sup>12</sup> Ver, Bravo, *op. cit.*, págs. 18-27; González Faus, *op. cit.*, págs. 540-543; 556-559.



### 6.1. Los precios de la justicia

Muchos creyentes en Jesucristo han comprendido que la construcción de la justicia hoy y de la vida para todos, exige sacrificios, tiene costos. Así lo experimentaron los sandinistas, y lo viven no pocos cristianos que buscan la liberación en tantos lugares. Estos hombres y mujeres colocan su vida en ese camino. Saben que ser-para-los-demás implica asumir un costo, el precio de la justicia<sup>13</sup>.

De esta manera, el martirio de Romero, de los jesuitas de El Salvador con sus acompañantes, y de tantos otros hombres y mujeres, no sobrevino de repente. Ya estaba en el presupuesto de sus vidas. Ellos y ellas ya se habían dejado llevar por la onda del *servicio* del nazareno, sabían que el precio definitivo de una vida más plena podía exigirles su propia sangre.

### 6.2. Presencia del conflicto

El análisis histórico lleva a los luchadores de la justicia a esta conclusión. Perciben que sus acciones y palabras suenan a ofensa a los oídos de los poderosos. Los artífices del proyecto de dominación no aceptan los criterios evangélicos pregonados por los seguidores de Jesús. El final de monseñor Romero fue una muestra incontestable: trabajadores, sindicalistas, campesinos y pobres en general escuchaban con atención la voz de sus homilías; en cambio, un puñado de potentados dueños del país buscaban cómo deshacerse de él (ver Mc. 11,18).

De nuevo, como en el caso de Jesús —aunque con la distancia que nos separa de Aquel que es la plenitud humana, y por tanto Dios mismo—, no se trata de una decisión externa la que produce la muerte. Es la consecuencia de una determinación más amplia de entregar la vida por causa de la fe y la justicia.

Tampoco es una muerte buscada, desde una visión masoquista o voluntarista de la salvación. Lo fundamental en los procesos de martirio latinoamericanos y caribeños —y existen algunas pocas excepciones— es el amor a Jesús pobre y humilde, y la decisión firme de seguir sus pasos. ¿No sintetiza esto lo ocurrido con los catequistas de Cocorná, con la hermana Teresita Ramírez y con Sergio Restrepo, todos ellos mártires colombianos?

<sup>13</sup> Esto contrasta con lo que pensaba un sacerdote, quien aceptaba que aquel camino era el más evangélico, sin embargo no lo asumía porque era el de los perdedores.

### 6.3. Utopía y martirio

No obstante, la oposición a los causantes de la injusticia en el mundo no absorbe toda la preocupación de los seguidores de Jesús. Gastan su tiempo y sus sueños en la construcción del Reino de Dios. Luchan por nuevos espacios económicos, sociales y culturales, que beneficien a los perdedores de la historia.

La utopía del Reino, con sus implicaciones concretas, es un anhelo que se hunde en el corazón de estos luchadores de la fe y la justicia. En la Universidad Centro Americana (UCA) de San Salvador se vivió —en parte y con imperfecciones, es obvio— la utopía de una institución educativa cristiana, comprometida con las búsquedas de una sociedad justa. Allí se miraba la realidad desde el lente de los más pobres, los preferidos del Señor. Se buscaban alternativas para el país y se intervenía en la construcción de la paz sin desconocer a ninguno de los actores en conflicto.

Precisamente, ayudar a construir una paz estable —como lo está haciendo ahora el pueblo salvadoreño— es un legado importante del martirio, no sólo do monseñor Romero, de Rutilio Grande y de los jesuitas de la UCA, sino también de los miles y miles de hombres y mujeres caídos en El Salvador. Así, estas vidas entregadas son motivo de resurrección y de esperanza. Todas ellas se convierten en un grito activo de liberación, como el que retumba en la cruz de Jesús<sup>14</sup>.

Neftalí Vélez Chaverra, S. J.  
Apartado Aéreo 25916  
Santafé de Bogotá  
Colombia

---

<sup>14</sup> Ver, Sobrino, Jon: “Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños”, en *Diakónia* (CICA, Managua) No. 53 (Enero-marzo, 1990), págs. 3-66.



## REDENCIÓN Y VIOLENCIA: EL SENTIDO DE LA MUERTE DE CRISTO EN PABLO

*Apuntes hacia una relectura*<sup>1</sup>

El presente artículo enfoca el sentido de la muerte de Cristo, como evento salvífico, en las cartas paulinas. Primero se revisan varios problemas levantados por tal discusión en el contexto latinoamericano. Después se describe el desarrollo del pensamiento teológico de Pablo en cuanto al lugar que habrá tenido la muerte de Cristo en el proyecto de Dios para redimir a la humanidad, con base en el testimonio de 1 Tesalonicenses, 1 y 2 Corintios, Gálatas, y Romanos. Se nota que al comienzo de su ministerio apostólico, a Pablo no parece haberle interesado este tema, sin embargo, luego va reflexionando con mayor interés sobre este elemento de la vida de Cristo, quizá por su propia experiencia que se hacía cada vez más difícil. En conclusión, se pregunta por el sentido concreto que este aspecto del pensamiento paulino podría tener actualmente en América Latina.

---

<sup>1</sup> Se trata en este artículo de un ensayo en el sentido más estricto de la palabra. Es un intento, a veces bastante tentativo, de encontrar una respuesta a la pregunta, ¿cuál es la relación entre el mensaje de la redención en Pablo y la violencia de la cruz?, sin poder saber de antemano hasta qué punto las siguientes reflexiones, mayormente exegéticas, serán útiles o no al lector. Pero sí creo que es casi inevitable que los temas de la redención y de la violencia se toquen, y que uno vaya definiendo el aporte particular que (no) ofrece el pensamiento paulino a este problema estrechamente ligado al diario vivir latinoamericano.

This article discusses the meaning of Christ's death as a saving event in the letters of Paul. After rehearsing a number of the difficulties associated with such a discussion in the context of Latin America, the development of Paul's understanding of the place of Christ's death in the project of God to redeem humanity is traced through 1 Thesalonians, the Corinthian correspondence, Galatians and Romans. It is observed that at the beginning of his apostolic ministry, Paul appears to have had no real interest in this theme, but subsequently came increasingly to focus on this aspect of the life of Christ, perhaps as a response to Paul's own increasingly difficult situation. Finally, questions about the ultimate meaning of this aspect of Paul's thought in Latin America are raised in conclusion.

## 0. Introducción

0.1. Vida y muerte. De eso se trata cuando hablamos de la redención en Cristo según Pablo. Es la misma contradicción que se da, por ejemplo, si nos ponemos a reflexionar sobre el proceso de la reproducción humana o su sustento por la comida. No hay, parecería, ninguna vida sin que haya muerte.

0.1.1. En algún momento, como todos sabemos, el haber vivido significa tener que morir. Para comer carne, alguien tiene que haber matado primero a otro ser animal para que después se pueda disfrutar del sabor de su cadáver. Más de una vez en la historia humana a la madre embarazada el dar a luz le ha costado su propia vida. El embarazo siempre le quita el dominio de su propio cuerpo a la madre, mientras el feto se esté nutriendo y creciendo. A la hora del parto se realiza una separación definitiva —tipo muerte— del bebé de su madre, igual que la muerte en sí nos separa a todos definitivamente de la vida anterior.

0.1.2. Además, todas estas experiencias —el morir, comer carne, estar embarazada, dar a luz— se llevan a cabo siempre con cierta violencia, aunque no sea siempre muy pronunciada. Sin embargo, parecería que la vida humana, tal como la conocemos, estuviese inevitablemente involucrada desde su comienzo en —por lo menos, algunos— procesos de muerte.

0.1.3. Digo esto, no porque me guste ni porque me parezca lo mejor que se pudiera, sino porque así es. Vivimos en un mundo tanto biológico como social, construido en la actualidad con base en la muerte. Cualquier esfuerzo por liberarnos de este mundo de la violencia biológicamente programada y socialmente institucionalizada para así alcanzar un reino de la vida plena, el que los cristianos solemos llamar el reino de Dios, no “pisará tierra”, como se dice, sin que entren “cuerpo y alma” en el acertijo de esta problemática. El ser “redimido” sería, en este caso, haber logrado “manejar mejor” la muerte.

0.2. Puede que esté hablando demasiado fuerte, que no hay que confundir tan fácilmente los distintos niveles de la muerte y la violencia que se viven. El caso, por ejemplo, de un anciano que fallece con setenta años “de vejez”, no es igual que el de un niño que muere “antes de tiempo” por malnutrición o falta de medicinas. El comer carne no representa todo lo que es la comida. El embarazo no le quita la vida a cada mujer encinta, ni le ocupa toda la vida. Sería mejor en este caso hablar de la molestia y el dolor, inclusive el riesgo y el peligro, pero no tan sencillamente de la muerte. Además, después del parto, hay todavía muchas maneras de relacionarse entre el bebé y su madre, en cambio la muerte en sí nos deja sin opción alguna.

0.2.1. Tampoco hay que confundir los procesos biológicos que aún no podemos controlar o prevenir, con los procesos socio-políticos que sí está en nuestras manos poder cambiar. Puesto que la redención en Cristo nos ha provisto un “mejor manejo” de la muerte, queda todavía por definir si esto se ha dado por medio del sacrificio o de la sabiduría, y la solidaridad que se viene realizando. Son visiones bastante distintas.

0.2.2. Hay asimismo distintos niveles de la violencia. El empujar no es igual que el pegar, y el pegar no es igual que el cortar o crucificar. Si bien es cierto que a veces la vida nos obliga a insistir o a hacer algunas cosas “a la fuerza”, la fuerza que se aplica en estos casos, y la manera como se impone, puede variar significativamente.

## 1. El contexto latinoamericano-peruano

1.1. Por todas partes de América Latina desde la conquista europea de este continente, hay una experiencia común de violencia estructural-internacional. En cada país se ha vivido el proceso de la imposición y la extensión de un sistema económico-político opresor, y también la reacción constante de resistencia a su total dominio. A la vez, es distinta la situación histórica de cada región. Existen particularidades muy importantes que tomar en cuenta, aunque se comparta el mismo trasfondo de explotación ajena y exterminio planificado, y se anhele la misma solución de una vida plena para todos, especialmente los excluidos y condenados de antemano a una muerte prematura.

1.2. En este artículo escribo pensando en particular en el caso concreto del “Perú hirviente de estos días”, donde la violencia y la muerte parecen haberse convertido casi en un estilo de vida<sup>2</sup>. El concepto común

<sup>2</sup> Escribo pensando en el Perú, sin embargo no pretendo dar ninguna respuesta teológica global a la problemática socio-política peruana. No soy la persona indicada para hacer este trabajo, obviamente necesario. Escribo más bien desde las serias dudas e inquietudes personales que el proceso peruano me viene creando. ¿Dónde cabe, si es que cabe, el discurso paulino sobre el poder salvífico de la cruz de Cristo en este país, donde ya se llevan más de trece años de prolongada guerra sucia? ¿Qué sentido tiene aquí y

y corriente de la redención que se maneja en este contexto, se da en la frase “sálvese quién —y cómo— pueda”. Entre el terrorismo del Estado y el terrorismo subversivo; los repetidos golpes económicos que el pueblo peruano ha venido sufriendo; el auge correspondiente de la delincuencia y el narcotráfico; el colapso generalizado de todos los proyectos políticos “lícitos”, con el resultado no tan sorprendente de un retroceso al modelo tradicional del caudillismo, o sea, la dictadura no militar, sin hablar del llamado “pozo de resentimiento”, esto es, el odio y la desconfianza que constituyen el trasfondo socio-psicológico del diario vivir, se ha creado una situación en la cual el deseo de imaginarse una solución global y consistente a estos problemas, que sería además libre de todos los conflictos agudos que en la historia humana han solido costar sangre, parece poco concreto.

1.3. Ya ha habido muertos —muchos muertos— en el camino hacia un Perú diferente, buscando en este país el cambio y un mejor estar para todos. A fin de cuentas, ¿cuál es el sentido que deberíamos dar al doloroso “sacrificio” de tantas vidas en este proceso? Si tal destino no fue “necesario” en sí u “obligatorio”, como el pago de una deuda. ¿cuál es el “valor” teológico preciso que de todos modos hay que darle a la entrega de estas vidas? ¿En qué medida y cómo debe o puede interpretarse el hecho de tantos muertos como parte del proceso de la redención actual del pueblo peruano?

1.4. Si a estos muertos les negamos cualquier valor “soteriológico”, si estamos apenas dispuestos a reconocer en ellos un destino trágico, seguramente lamentable, pero sin mayor sentido teológico, no me parece una respuesta adecuada, porque así se le quita a esta lucha por la vida cualquier posibilidad de entender, como elemento integral, el costo real de la misma búsqueda. Por otra parte, es claro que por tal reconocimiento no queremos sugerir que de todos modos tiene que haber un muerto para que las cosas cambien. Sólo insistimos en la necesidad de darle algún valor salvífico a la violencia sufrida por quienes vienen buscando su libertad y bienestar, para no creer que la sangre que ya se ha gastado en este camino carece de sentido<sup>3</sup>.

---

ahora la convicción de Pablo de que fue en Cristo el crucificado que se ha dado a conocer la redención de la humanidad? Tomo la frase, “el Perú hirviendo de estos días”, del libro de Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988 (3a. cd.), 345-389.

<sup>3</sup> En el caso particular de Cristo, el sentido deseado fue experimentado por Pablo precisamente en su visión no esperada del resucitado, y por el espíritu que lo acompañaba. Hoy, ¿cómo es que se vive esta visión y se disfruta del mismo espíritu en medio de los procesos actuales de muerte?

## 2. El contexto paulino

2.1. Pienso que Pablo en sus cartas a las primeras comunidades cristianas, escribía desde una situación parecida. Por lo menos el proyecto misionero de Dios dentro del cual el menor de los apóstoles se ubicaba a sí mismo, tenía, como parte integral de su memoria colectiva, la muerte bastante violenta de un tal Jesús. No se pudo pasar por alto u olvidar que el poder de la resurrección, ofrecido en el nombre del mismo Jesucristo y vivido por el espíritu identificado con su renovada presencia en la iglesia, solamente se había dado por medio de esta muerte. Así que Pablo se veía cada vez más obligado a definir con mayor precisión el sentido particular de este acontecimiento.

## 3. El tema de la redención

3.1. El tema de la redención se ubica en Pablo dentro de la problemática más amplia de la “soteriología” paulina. Hay que interpretar el discurso de Pablo sobre la redención dentro de sus reflexiones más articuladas acerca de la salvación en general, donde el ex-fariseo trata de responder a la llamada “condición humana” y los problemas que experimentamos para realizamos como personas en nuestro estado actual. El problema principal, según Pablo, a raíz de todos los demás problemas que tenemos que enfrentar en la vida es, para ir al grano, el poder del pecado que, entre otras consecuencias, acarrea la muerte como signo indudable de que estamos mal.

3.2. Las buenas nuevas que Pablo proclama en Cristo deben dar respuesta a esta condición de no (poder) ser lo que quisiéramos y deberíamos ser. La “redención” es, pues, apenas una de las múltiples metáforas que emplea el menor de los apóstoles para explicar cómo es que ahora podemos salir de esta situación de cautiverio existencial.

3.3. El lenguaje griego de la “redención” proviene del mundo antiguo de la guerra y la esclavitud. Corresponde al aparato legal-diplomático elaborado en la antigüedad para recuperar a los presos y otras personas cuya libertad y hasta vida misma, de lo contrario, quedaba en manos ajenas. En resumidas cuentas, la redención era el “pago” que se tenía que hacer para así liberar a quienes habían sido capturados o dominados por otros<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Wilfred Haubeck, *Loskauf durch Christus: Herlcunft, Gestalt und Bedeutung des paulnischen Loskaufmotive*. Giessen-Basel/Witten. Brunnen/Bundes-Verlag, 1985,7-135. En el mundo de Pablo no existía un concepto de la redención “gratis”, esto es, sin costo alguno. Puede que una persona saliera redimido sin haber pagado nada personalmente. Sin embargo alguien lo tiene que haber hecho, porque de lo contrario no era por “redención” que se había efectuado la liberación, sino de otro modo.



3.4. Ahora bien, hay que preguntar si es, o cómo es que, según Pablo, la redención realizada por Cristo también debe entenderse como un tipo de “pago”, el cual, de acuerdo con la lógica cultural del mundo antiguo mediterráneo, había que pagar para así “salvar” a las personas cuya liberación y bienestar se procuraba. Así de todos modos se ha interpretado con frecuencia el discurso paulino sobre la redención en Cristo. Pero, en este caso, ¿a quién se tuvo que pagar la cuenta, y por qué con sangre? Porque ésta no era la costumbre general de la redención en la antigüedad. Tal práctica tenía como una de sus metas principales el tratar de evitar la pérdida de más vidas.

3.5. Como ya se mencionó, la redención no es la metáfora *más* común en el vocabulario soteriológico de Pablo. El menor de los apóstoles parece preferir los conceptos más jurídicos para exponer el *status* favorable de quienes ahora estamos en Cristo. Especialmente conocido, por ejemplo, es el complicado tema de la justificación por la gracia.

3.5.1. Sin poder discutir aquí este tema, hay que aclarar por lo menos un aspecto. ¿Cuál fue el trasfondo cultural que daba su sentido particular a la metáfora de la justificación en el contexto específico del mundo antiguo mediterráneo? En resumidas cuentas, fue la práctica socio-política del “padronazgo”.

3.5.2. A Dios se lo imaginaba como el gran padrón o “padre de familia” universal que pronto vendría a visitar su tierra y a hacer justicia en ella. Según la vivencia popular, tal visita implicaría tener que presentar se ante el mismo “señor” en su despacho para revisar el caso de cada uno. Dios sería un tipo de juez a quien no se le escapa nada. Si no fuera por la gracia, la merced y la comprensión que nos había prometido mostrar a todos los que nos identifiquemos con la causa de su Hijo, no habría manera de salir impune de esta “revisión global” de cada persona.

3.5.3. Desde tal perspectiva, según la supuesta lógica paulina, la redención realizada en Cristo por nosotros correspondería al resultado dado en nuestro favor del temido juicio divino contra la humanidad. Conforme a esta interpretación de Pablo, Cristo nos ha garantizado la salvación, es decir, la impunidad, de modo que no hay que preocuparse por lo que podría venir. Ya sabemos que Dios nos quiere, que no buscará castigarnos, que al final no nos creará ningún problema.

3.6. No es quizá la imagen más agradable de Dios que se podría tener. No obstante, llama la atención la plena confianza que manifiesta Pablo ante un futuro tan amenazante para muchos. ¿Cuál fue la base de esta esperanza que probablemente no habrá parecido la más “racional” a muchos?

3.6.1. Aquí entra en juego el significado para Pablo de la muerte de Cristo. Leamos, por ejemplo, lo que escribe en Rm. 5, 8.10:

Pero Dios prueba que nos ama, en que, cuando todavía éramos pecadores, Cristo murió por nosotros... si Dios, cuando todavía

éramos sus enemigos, nos puso en paz consigo mismo mediante la muerte de su Hijo, con mayor razón seremos salvados por su vida, ahora que ya estamos en paz con él.

Parece que, para Pablo, es la muerte de Cristo más que nada la que nos permite confiar sin duda alguna en el firme compromiso de Dios para con nosotros.

3.6.2. Pero, ¿cómo puede ser esto? ¿Cómo es posible que la ejecución político-represiva de un tal Jesús —la crucifixión, muerte cruel, sin embargo de ninguna manera única, pues otros también en la antigüedad habían pasado por la misma experiencia— pueda servir como fundamento principal de la *fe*, a la cual tan poéticamente Pablo da expresión en Rm. 8, 38-39? Es decir,

...nada podrá separarnos del amor de Dios: ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los poderes y fuerzas espirituales, ni lo presente, ni lo futuro, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra de las cosas creadas por Dios. ¡Nada podrá separarnos del amor que Dios nos ha mostrado en Cristo Jesús nuestro Señor!

O sea, del amor representado por excelencia en la cruz.

#### 4. Tesalonicenses<sup>5</sup>

4.1. Es interesante que el tema de la muerte de Cristo no tuviera mucha importancia para Pablo al comienzo de su ministerio. En 1 Tesalonicenses se refiere sólo una vez (5, 10) a la crucifixión de Jesús como símbolo de la salvación. En otra parte de la misma carta (1, 9-10), en un resumen de la predicación original de Pablo en la ciudad de Tesalónica, aunque se note que Jesús “fue resucitado de entre los muertos”, de modo que tuvo que haber fallecido primero, la redención se dará solamente cuando el Hijo de Dios en su retomo desde los cielos “nos rescate [*rhuomenon*] de la ira que está por llegar”. Así que la muerte de Cristo aún no era para Pablo un acto salvífico en sí. Este se proyecta para cuando llegue el resucitado en un próximo futuro.

<sup>5</sup> Se presupone en este artículo el resultado de una serie de investigaciones sobre el orden original en el que las cartas paulinas “auténticas” fueron escritas, y la evolución o desarrollo correspondiente del pensamiento teológico paulino. Véase John C. Hurd, Jr., “The Sequence of Paul’s Letters”, en *Canadian Journal of Theology* 14 (1968), 189-200. En resumidas cuentas, el orden es: 1) 1 Tesalonicenses, 2) 1 Corintios, 3) Filipenses, 4) 2 Corintios, 5) Gálatas, y 6) Romanos.

Es importante saber que tal orden se basa principalmente, es decir, exclusivamente, en el testimonio de las cartas mismas y no en la historia contada por el libro de los Hechos de los Apóstoles. La razón es simple. El autor de los Hechos, al igual que el evangelio de Lucas, no nos provee ningún reportaje periodístico sobre la vida de Pablo, sino una perspectiva teológica, la cual, a través de la lógica narrativa que prosigue, trata de representar el sentido —y no tanto el orden original— de su actividad apostólica.

4.2. De la misma forma, en 1 Ts. 4, 13ss no hay ningún “beneficio” alcanzado por la muerte de nadie. El fallecimiento no anticipado de varios hermanos de la iglesia tesalonicense había llegado como una sorpresa total, creando cierta consternación entre estos primeros cristianos y aparentemente también en Pablo. Si los mismos compañeros ya se habían “dormido” (muerto) antes de la segunda venida de Cristo, ¿cómo iban a poder participar de la redención que les había prometido Pablo en el nombre del Señor?

4.3. La respuesta que da Pablo en 1 Ts. 4, 13ss a esta perplejidad es bastante sencilla. Los muertos en Cristo resucitarán primero y, junto con los que todavía estén vivos, subirán a encontrarse con el Señor arriba “por las nubes” para estar con él para siempre. No se nota en esta “solución” al problema de la muerte “prematura” de los hermanos tesalonicenses, ningún presentimiento de la posición tomada por Pablo con posterioridad en su primera Carta a los Corintios (1 Cor. 15, 36.50ss), donde la muerte se entiende ahora como parte “natural” del proceso de transformación del ser humano, y por ende un paso imprescindible para alcanzar la vida nueva, esto es, el cuerpo humano resucitado y glorificado.

## 5. 1 Corintios

5.1. En 1 Cor. 1,23 y 2,2, Pablo pone como base de su interpretación del evangelio cristiano la memoria de “Jesucristo, y éste crucificado”. Sabe muy bien que tal enfoque será para unos todo un escándalo, y para otros una enorme tontería.

5.1.1. El contexto literario de esta afirmación, dos veces repetida al comienzo de la carta, hace ver que uno de los motivos principales de 1 Corintios fue el contrarrestar otra interpretación diferente y, al parecer, bastante atractiva del evangelio cristiano. Esta otra interpretación, en contra de la cual escribe Pablo, presentaba al mensaje cristiano como un tipo de conocimiento privilegiado de una elite espiritual, o sea, como sabiduría “gnóstica”. Pablo se opone a esta visión del ser cristiano. Insiste en que la opción cristiana sea primero la identificación con la cruz de Cristo. Por ello, en 1 Cor. 1, 17 se contrasta esta creencia con la *sofia logou* que amenaza con vaciar el símbolo de la cruz de su poder.

5.1.2. Sin que aún sepamos cómo, es evidente que Pablo llegó a ver en la muerte de Cristo una expresión muy apta, si no la más indicada, del esfuerzo hecho por Dios para salvarnos. Tal muerte significa ahora para él una suerte de sabiduría (véase 1 Cor. 1, 24) que no tiene nada que ver con las palabras y los razonamientos usualmente tomados por persuasivos. La cruz de Cristo constituye la mejor “demostración de espíritu y poder” divino-redentor (1 Cor. 2, 4). Según Pablo, la cruz de

Cristo es donde Dios ha hecho patente la estupidez de la sabiduría de este mundo (1 Cor. 1, 20-21). La supuesta tontería de Dios resulta más sabia que [la sabiduría] de los seres humanos, de igual modo que el punto más débil de Dios tiene más fuerza que [lo más fuerte] de los seres humanos (1 Cor. 1,25).

5.1.3. Tal estilo de obrar por parte de Dios no debe sorprender a los corintios, dice Pablo, porque si no fuera así, ¿cómo es que Dios los eligió a ellos?, quienes antes no habían sido gran cosa en el mundo, ni muy sabios, ni poderosos, ni “nobles” (1 Cor. 1, 26)<sup>6</sup>. De no ser la verdad, esta afirmación sería un insulto grave. Además, representa el punto clave en el argumento teológico que el apóstol viene desarrollando en los primeros capítulos de 1 Corintios. El *status* social original de los destinatarios de esta carta se toma como otra muestra de la soterio-lógica divina constatada por la cruz de Cristo.

5.1.4. Pablo hace recordar que antes los corintios no eran considerados como “gente fina”. No pertenecían a la clase social legalmente libre en la antigüedad de cualquier peligro de ser sometida a la tortura o a una ignominia semejante, como la cruz, castigo reservado para los esclavos y otras personas sin derecho alguno. Si esto no le importó a Dios, es decir, si El optó por escoger, como pueblo suyo, a los llamados “vulgares” (*agene*) y “asquerosos” (*exouthenemena*) del mundo antiguo, totalmente “sin presencia” (1 Cor. 1, 28) en el escenario de la vida social, ¿cómo es, se pregunta Pablo, que ahora los corintios podrían tener vergüenza o reírse o no reconocer en su manera de predicar el evangelio una correlación directa entre el estado anterior socio-espiritual de los corintios y la cruz de Cristo como instrumento de salvación? Porque tal muerte no era precisamente el modo más honorable de morir, de igual forma que los corintios no habían disfrutado anteriormente de un *status* muy “honorable” de vivir.

5.2. En 1 Corintios, Pablo se defiende ante cargos de incompetencia apostólica. Era la conclusión agresiva que unos “hermanos” habían sacado del hecho evidente de que Pablo no era un buen hablador o “intelectual-teólogo”. Además su forma de ser era culturalmente despreciada, dado que trabajaba con las manos (1 Cor. 2, 3). Para responder a estos prejuicios, el menor de los apóstoles tuvo que insistir, como ya se ha indicado, en la plena y estrecha coherencia entre su mensaje centrado en la cruz de Cristo y la historia personal de los corintios. Era esa misma cruz la que mejor simbolizaba la opción de Dios por la humildad, tanto respecto al objeto de su favor, esto es, los “humildes”, como a su método de redimir por medio de la “humillación”.

5.2.1. Esta opción de Dios por la humildad, de acuerdo con Pablo, tenía el fin adicional de humillar a los que se suponían sabios y fuertes. Sería más o menos la misma estrategia que Sócrates, el conocido filósofo

<sup>6</sup> La última palabra es, en griego, *eugeneis*.

antiguo griego, había empleado al hacer el papel de tonto entre sus compatriotas para así evidenciar la ignorancia total de quienes creían saber algo, y ni siquiera sabían que no sabían nada. De esta forma se procuraba poner en cuestión a lo supuestamente establecido y su presumido derecho de imponerse (1 Cor. 1, 28). Sin embargo quedaba, en el caso cristiano, por definir cómo era que la crucifixión de Cristo lo pudo hacer. ¿Cuál fue el “mecanismo” que hizo posible que la muerte de un tal Jesús fuera capaz de tanto?

5.3. En 1 Cor. 1, 30, Pablo agrega tres palabras más a su comprometida correlación entre (la cruz de) Jesucristo y la sabiduría divina. Estas son los términos: justicia (*dikaiosyne*), santidad (*hagiasmos*), y redención (*apolytrw-sis*), que deben ayudar a precisar el carácter específico de lo realizado “en Cristo Jesús”. Pero ahí se queda. La conclusión que saca de inmediato en 1 Cor. 1, 31 vuelve al tema del orgullo, y al deber cristiano de únicamente enorgullecerse en el Señor.

5.4. En 1 Cor. 2, 6ss hallamos de nuevo el tema de la sabiduría especial “espiritual” del evangelio cristiano. A la vez el problema particular de la predicación paulina se deja de lado, para trabajar más el problema de fondo que era el *status* particular de Pablo como apóstol, y la necesidad de aclarar algunas cosas en cuanto a su liderazgo en esta capacidad. No obstante, en 1 Cor. 2, 8 se hace un comentario de importancia para nuestra investigación, aunque tampoco aquí se elabore más el significado preciso de la afirmación.

5.4.1. Me refiero a la declaración de que “si los líderes de este *eon* hubieran sabido” el misterio representado por la cruz de Cristo, que ahí se había escondido como tesoro clandestino la sabiduría de Dios, hecho de propósito para que así “nosotros” alcanzáramos la gloria, “no habrían crucificado al Señor de la gloria”. ¿Cómo es que por la crucifixión de esta persona, la preeminencia socio-cosmológica de “los líderes de este *eon*” se puso en peligro?

5.4.2. Un hombre fue matado. Terminaron con “el Señor de la gloria”. Ahora este homicidio no sólo amenaza con traer venganza —la ira veniente del padre celestial de Jesucristo—, sino que además, según Pablo, fue el mecanismo no percatado, la estrategia oculta, el arma secreta por la cual Dios hizo tumbar a la cúpula de poder mundial, y por supuesto a todo lo que depende de ella. De esta forma los cristianos, al decir de Pablo, ya podemos disfrutar del espíritu de Dios y de la vida que él anima, aunque aún apenas en parte.

5.4.3. Pablo no dice directamente que Cristo tuvo que morir para que pudiéramos tener acceso a estos beneficios. Pero, ¿qué habría pasado si “los líderes de este *eon*” se hubiesen dado cuenta del asunto y no eliminan al Señor de la gloria; si se hubiesen limitado al uso menos absoluto represivo del encarcelamiento, el exilio, la frustración, la fatiga; si hubiesen dejado que el joven Jesús pasara la vida luchando por cambios que siempre quedarán en el horizonte?

5.4.4. Claro, lo mataron, y después se da la creencia paulina de que a través de este acto bastante violento se había realizado “por nosotros” la voluntad de Dios “desde lo más antes posible”. No se dice que Dios quería esta muerte, ni que la requería. Pero sí, a fin de cuentas, se piensa ver en lo acontecido un medio no previsto de salvación<sup>7</sup>.

5.5. En 1 Cor. 6, 20 y 7, 23, se usa dos veces el mismo lenguaje técnico de la redención de esclavos. Se dice que “ustedes fueron comprados por un precio” y por eso hay que portarse de acuerdo con la voluntad del nuevo Señor comprador, y no como si ahora estuviesen libres de cualquier compromiso u obligación.

5.5.1. ¿Cuál es este “precio” (*time*) que se pagó? Pablo no lo especifica. Lo único importante para él en ese contexto es subrayar el hecho de que con el evangelio cristiano los corintios no habían recibido ninguna libertad sin responsabilidad, sino que desde el momento en que estuvieron liberados deberían haber tomado en cuenta y haberse conformado a la voluntad de quien pagó la cuenta de su redención, o sea, de quien asumió el costo de este proceso. Todo lo demás lo deja en el aire, no obstante que ahora nos parezca imprescindible precisar cuánto cuesta, y aún más importante, a quién se le va a cobrar la sangre derramada por esta liberación.

## 6. 2 Corintios (5, 14-21)

6.1. En 2 Cor. 5, 14-21 el sentido de la muerte de Cristo se profundiza más, reflexionando ahora sobre el “ministerio de la reconciliación” que tenemos, según Pablo, todos los cristianos. La situación concreta que da impulso a este discurso es el conflicto, más fuerte que nunca, entre el apóstol y los “hermanos” corintios que cuestionaban su estilo de liderar.

6.2. Pablo niega tener que presentarse o hacerse recomendar de nuevo a los corintios (2 Cor. 5, 12). Espera ya tener presencia en su conciencia (5, 11). Y así, sin mayor transición lógica, empieza a explicar una vez más su forma de entender el amor de Cristo que agarrados nos mantiene sujetos a todos los cristianos.

6.3. El concepto del amor de Cristo que Pablo trata de desarrollar en 2 Cor. 5, 14-21, depende por su coherencia y fuerza de la interpretación (*krinantas*) que da el apóstol al hecho de que, en Cristo, “uno murió por todos” (5, 14). Para Pablo, la consecuencia más importante de este acontecimiento es que “así (*ara*) se murieron todos” (5, 14). De este modo

<sup>7</sup> La palabra “medio” de salvación no se usa aquí con un sentido sacrificial ni sacramentalista, sino sólo para indicar que para Pablo algo pasó en la muerte de Cristo que cambió la realidad en la que ahora todos vivimos. Este cambio se produjo, se puede decir, mirando atrás, “por medio de” la crucifixión, a través de este acontecimiento, o sea, a causa de ella. Es muy importante reconocer que tal conclusión únicamente se saca como lectura de la historia anterior, no como plan de acción en el presente ni como propuesta para el futuro.

se toma la muerte física de Cristo como la causa directa de la muerte existencial-simbólica de todos los demás (¿cristianos?), la cual es simultáneamente el comienzo de un nuevo estilo de vivir que debería distinguir a los que ahora estamos “en Cristo”.

6.4. La muerte de Cristo ha creado, de acuerdo con Pablo, las condiciones objetivo-subjetivas indicadas para cambiar de forma radical la ética socio-política de los seres humanos ¿no sólo cristianos?). Esto es posible por haber descalificado de plano todo lo que se podría entender de lo contrario como parte de la vida “normal”, o sea “normativa”, es decir, “según la carne” (*kata sarka*). Hasta el mismo Jesús histórico, a quien Pablo llama “Cristo según la carne”, no va a ser tomado ahora como punto de referencia clave para definir el ser cristiano, aunque antes fuera así. Si uno está “en Cristo”, insiste Pablo, combatido por todos lados, quiere decir que ya pasó la vida anterior, que todo tiene que ser definido de nuevo, pues ya formamos parte de una nueva creación<sup>8</sup>.

6.5. La muerte de Cristo nos llevaría a la agonía originaria del mundo, el parto primordial del universo humano, la creación primaria. Nos pone ante el reto y la obligación de imaginarnos, y con base en esta imaginación de procurar la realización de una nueva “síntesis” llamada por Pablo la “reconciliación”, que sería la superación de todas las contradicciones que han “rayado” el orden anterior, por ejemplo, el pecado, la muerte, la división faccionaria.

6.6. En 5, 19, Pablo declara que Dios estuvo en Cristo el crucificado — igual que ahora nosotros estamos en él— “reconciliando el mundo consigo mismo”, — igual que “por medio de Cristo” (*dia christou*) se nos ha entregado el mismo ministerio de la reconciliación (5, 18)—. De modo que para Dios, la muerte de Cristo fue también un momento significativo de cambio. Ya no piensa más en recordar y hacer pagar todos los “delitos” (*paraptwmata*) que se habían dado en su contra y la falta de respeto por su voluntad hecha evidente en la historia humana, y que antes se imaginaba que tendrían que ser cancelados “en persona”, como un tipo de deuda, para poder empezar de nuevo.

6.7. “Por nosotros”, dice Pablo, “a quien no sabía nada de pecado, lo hizo pecado, para que llegáramos a ser la justicia de Dios en él” (5, 21; véase también Rm. 8, 3-4). Según Pablo, con Cristo se borró la cuenta, se expulsó el mal elemento, se nos quitó la causa principal de los enfrentamientos antagónicos entre todo el mundo, inclusive Dios. Más precisamente, fue la cruz de Cristo, la condena a la muerte del declarado inocente hecho pecador,

<sup>8</sup> Es conocido que Pablo casi no transmite nada de lo que los evangelios relatan acerca de la vida “histórica” de Jesús. A Pablo no le parece interesar lo que “ya pasó”, se preocupa más bien por lo que está pasando ahora, y por lo que se suponía que estaba por pasar en un futuro próximo. La vida “normal” sería la vida antes de la muerte y la resurrección de Jesús, la vida “bajo la ley” — esto es, la vida “normativa” —, la vida que aún no gozaba del espíritu escatológico de Dios, el que Pablo pensaba que por fin ya se había entregado a todos los que estamos “en Cristo”.

la que posibilitó este cambio tan radical de escena. ¿Qué pasa aquí?

6.8. La interpretación “ortodoxa” de 5, 21 propone la siguiente lectura del pasaje. En resumidas cuentas, Dios se habría pagado a sí mismo con la muerte de su único Hijo, Jesucristo, el precio horrible, pero inevitable, de la vida de una persona sin culpa alguna por los cargos acumulados contra la humanidad. Entre los muchos problemas morales que tiene esta interpretación de la “propiciación” por Cristo, no sólo se da el hecho de que va en contra de cualquier imagen liberadora de Dios, sino que además carece del todo de lógica. Porque propone que debido a un concepto absolutamente rígido de la justicia, Dios habría autorizado o, peor aún, colaborado en el homicidio de su único Hijo, permitiendo que se matara a quien no tenía nada que ver con el asunto para resolver otro problema. El juez supuestamente pegado a la letra de la ley habría intervenido en el presente caso, terminando por cometer un crimen propio. No me parece<sup>9</sup>.

6.9. Otra interpretación de 5, 21, ve en el mismo pasaje un uso particular del esquema expiatorio de la religión-política antigua mediterránea. Para eliminar del cuerpo social un mal que lo venía afligiendo, pero no se dejaba localizar en un determinado agente o sustancia, había que buscar una víctima apropiada “sustitutiva”, quitársela y de esta forma “sanar” el malestar prolongado. El discurso de 5,21 sería otro instante más de esta lógica bastante común en la antigüedad (y ahora también), que veía en la violencia “selectiva” enfocada como corte quirúrgico —tipo amputación—, la única manera de “darle solución” a un estado de crisis generalizado. Tal mentalidad sería supuestamente el trasfondo cultural que Pablo aprovechó para darle un sentido salvífico a la muerte de Cristo<sup>10</sup>.

6.10. Lo que no cabe muy bien en esta interpretación, o que aún queda por definir, es la relación precisa que existe entre la declaración en 5, 19 de que “Dios estuvo en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo”, y 5, 21 de que “hizo pecado” a quien no sabía nada de pecado. Si leyéramos las dos afirmaciones en conjunto, sería que Dios, estando en Cristo, se hizo pecado a sí mismo, quien antes siempre se había mantenido a distancia de cualquier acto sospechoso.

6.11. Es interesante la curiosa falta de especificidad en la construcción retórica de la primera parte de 5, 21. Quién hizo pecado a

<sup>9</sup> Según mi colega en la Comunidad Bíblico-Teológica, el reverendo Pablo Barrera: “Esta interpretación ‘ortodoxa’ resulta idónea y necesaria para la lógica del proyecto neoliberal, de la ‘pacificación’ y de la lucha contrainsurgente. A saber: hay que matar para vivir; es inevitable matar para pacificar u obtener nuevos créditos”. Aprovecho este comentario para agradecer a Pablo por haber leído este artículo en borrador, y por haber hecho una serie de observaciones tanto críticas como constructivas. No tiene él ninguna culpa por el resultado final.

<sup>10</sup> Véase Bradley H. McLean, *Scapemen and Scapebeast Soteriology in the Letters of Paul*. Ph. D. diss., University of Toronto, 1989; “Christ as a Pharmakos in Pauline Soteriology”, en *Society of Biblical Literature 1991, Seminar Papers* (Eugene H. Lovering, ed). Atlanta (GA), Scholars, 1991, 187-206, especialmente 193-195.



quién, no se define claramente, depende de la lectura que uno quiere darle. Lo que sí se dice de manera explícita es que fue “por nosotros”, que eso pasó para que así “nosotros” pudiéramos llegar a ser quienes ahora incorporemos la justicia de Dios.

6.12. En 2 Cor. 5:14-21 queda constatada por la muerte de Cristo la revolución en los valores sociales que se ha dado en la vida de Dios mismo, un cambio profundo y radical en las prioridades “éticas” del Padre celestial, quien ya no reclama más los privilegios de su *status* cosmológico, sino que ha optado por los valores de la solidaridad y el acompañamiento.

6.13. En 5, 19 Pablo dice que en Cristo fue Dios mismo —en Flp. 2, 6, Cristo “en la forma de Dios”— quien compartió la realidad que sufren todos los que se han visto condenados de antemano a una muerte violenta antes de su tiempo. Únicamente así la cruz de Cristo podría expresar el amor de Dios hacia nosotros. De este modo Dios se manifiesta en contra de cualquier vida “divina”, segura con todo, al costo del sufrimiento de la llamada “masa perdida”.

## 7. Gálatas

7.1. En su carta a los gálatas, más que en los escritos anteriores, Pablo hace referencia repetida a la cruz de Cristo. En esta comunicación apostólica se emplea asimismo con frecuencia el lenguaje de la redención. El tema de la muerte salvífica de Cristo se enfatiza tanto en Gálatas, quizá por la polémica que caracteriza la carta en general contra cualquier intento de “obligar a los no judíos a vivir como si lo fueran” (Gál. 2. 14). Al igual que en 1 Corintios, Pablo recurre en Gálatas a la cruz de Cristo para resaltar lo que le parece lo más esencial del evangelio cristiano.

7.2. Sin embargo, en Gálatas la cruz de Cristo no representa ya la opción de Dios por la humildad tanto como en 1 Corintios, sino que revela un modo opuesto al cumplimiento de “la ley” para salvarse. Este tema resulta tan importante para Pablo en Gálatas, que lo pone en primer plano en el saludo introductorio a la carta:

...gracia y paz sean con ustedes de nuestro padre Dios y el señor Jesucristo, quien se entregó [a la muerte] por nuestros pecados para liberarnos [*exeretai*] del presente *eon* malo según la voluntad de nuestro padre Dios (1,4).

En la última parte de la carta se subraya el mismo tema una vez más, para que no se olvide que la cruz, y sólo la cruz, debe ser motivo de orgullo de los seguidores de Cristo, porque fue “por la cruz de nuestro señor Jesucristo” que “el mundo me ha sido crucificado, y yo igual al mundo” (6, 14). De esta forma se trata de fundamentar la convicción firme de Pablo de que no fue necesario, y más bien fue un error fatal, el intento

de los gálatas de confundir y, peor aún, reemplazar la promesa de su evangelio con otra práctica.

7.3. En 2, 19-21 la muerte de Cristo, de acuerdo con Pablo, descalifica, como medio de salvación, lo que él llama “la ley”, o sea, el sistema cultural dominante del pueblo judío antiguo. Para Pablo, quien se haya identificado con la muerte de Cristo, ha sido “crucificado con Cristo” (2, 19), lo cual implica haber negado a la ley cualquier poder de definir la vida del cristiano.

7.3.1. La muerte de Cristo podría parecer un suicidio. Cuando no es por obligación, como a veces se hacía en la antigüedad, el suicidio representa el acto final, y por eso innegable, de negación del mundo contextual, inaceptable para la víctima. Así también exclama Pablo desde la cárcel en su Carta a los Filipenses: “para mí la vida es Cristo, y la muerte es ganancia... por un lado quisiera morir para ir a estar con Cristo, pues eso sería mucho mejor para mí” (Flp. 1,21.23). Sin embargo, no se deja morir. De igual forma que la muerte de Cristo no representa para Pablo apenas un rechazo conducente al “mal” de este mundo, sino que forma parte de una estrategia para cambiar la vida, también en su caso Pablo reconoce que “a causa de ustedes es más necesario que siga viviendo” (Flp. 1, 24).

7.3.2. Es “por la fe del hijo de Dios quien me amó y se entregó [a la muerte] por mí”, dice Pablo, que ahora podemos vivir (Gál. 2,20). Si la justicia, o sea la vida para todos, se hubiera podido alcanzar de otro modo, si no fuera casi inevitable que se tuviese que pasar por esta experiencia muchas veces violenta de la confrontación y la reacción, entonces Cristo, según Pablo, murió “en vano”, por gusto, por nada entregó la vida.

7.3.3. Lo que da a la muerte de Cristo su poder salvífico es que, por un lado, no deja lugar a duda que el modo “oficial” de mejorar las cosas, el que Pablo llama “la ley”, sigue siendo para muchos, sostiene el mismo apóstol, todo un engaño. Por otro lado, la muerte de Cristo se vuelve ejemplo paradigmático, testimonio que define el camino que seguir, símbolo político, acto conmovedor, pauta de vida por su manera de enfrentar la injusticia.

7.4. En 3, 13 y 4, 5 Pablo afirma dos veces que Cristo nos ha “comprado” la libertad, pagando el precio necesario para que salgamos redimidos. En 4, 5 esta declaración forma la última parte de un breve sumario mítico del evangelio cristiano. Según Pablo, antes andábamos esclavos de las estructuras dominantes de este mundo (ta *stoicheia tou kosmou*, 4,3). Después, en el momento indicado (to *plerwma tou chronou*), Dios mandó a su Hijo para vivir entre “nosotros”, los seres humanos, “quien nació de una mujer, que estuvo sujeto a la ley”, igual que nosotros, para que de esta forma “rescatara [exagorase] a quienes estuvieran sujetos a la ley”, es decir, “para que consiguiéramos ser tratados [igual que él] como hijos [e hijas de Dios]” (4, 4).

7.4.1. En 4, 5 no se menciona el modo preciso del rescate que efectuó el Hijo enviado de Dios, pero sí en 3, 13 se habla más sobre este

detalle: “Cristo nos liberé de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por causa nuestra”. Lo mismo que en 2 Cor. 5, 21, donde “[Dios] lo hizo pecado” para así acabar con el problema del pecado, en Gál. 3, 13 Cristo se hace maldición para así quitárnosla. El símbolo más fuerte de esta lógica contradictoria es la cruz, el “árbol” (*xulon*) del que quien se cuelgue es objeto de oprobio (*epikatarato*).

7.5. En 3, 13 la muerte de Cristo sirve para constatar que la salvación otorgada “en Cristo” no puede requerir la observación de la ley judía, puesto que la manera en la que El murió, según esta ley, lo hace un condenado sin remedio. Para Pablo, no es posible ver en el Cristo crucificado a quien nos da la vida contra toda condena, y, a la vez, seguir insistiendo en la validez o, peor aún, abogar por la vigencia soteriológica del sistema político-religioso que condenó a Cristo a la muerte.

7.5.1. En la muerte de Cristo, según Pablo en Gálatas, el criterio “legal” pierde toda su autoridad para definir quién tendrá derecho a recibir de la herencia de Abraham y de este modo disfrutar del patrimonio del pueblo de Dios. La promesa hecha por Dios al patriarca desplazado, de que todos sus descendientes serían elegibles para recibir todos los beneficios que podría dar el padre celestial, se ha abierto ahora a todos los pueblos de la tierra. La primera manifestación de esta apertura escatológica es el “espíritu” divino que se viene repartiendo libremente sin criterio cultural (Gál. 3, 14; véase también Gál. 3, 1) o privilegio social (1 Cor. 1, 26ss) a todos los que hayan optado por estar “en Cristo”.

## 8. Romanos

8.1. Pasemos al último escrito paulino: la Epístola a los Romanos. En esta carta-tesina teológica, el apóstol de los gentiles trata de presentar un resumen o bosquejo más o menos detallado de su evangelio. Se aprecia aquí el lugar que finalmente llegó a tener la muerte de Cristo en el pensamiento soteriológico de Pablo.

8.2. Veamos primero, en términos muy generales, la estructura del argumento de Rm. 1, 18-8,39<sup>11</sup>.

1, 18-3, 20	Problema: la condición humana —“estamos mal”
3,21-26	Respuesta: la justicia de Dios por la fe de Jesucristo
3,27-4, 25	Consecuencia: excluido todo orgullo
5, 1-5	Resultado: tenemos paz/acceso al favor
5, 6-11	Fundamento: Dios nos ha constatado su amor
5, 12-21	Explicación: así por un hombre...
6, 1-7,25	Realidad: lucha permanente
8, 1-39	Porvenir: la vida en el espíritu

<sup>11</sup> Los temas de la muerte de Cristo y la redención, únicamente aparecen en este primer bloque de Romanos (1. 18-8, 39).

8.3. Un texto clave para cualquier discusión del tema de la redención en Pablo es Rm. 3, 2 1-26: la “respuesta” al problema del pecado y la culpabilidad universal cuya descripción se acaba de dar en 1, 18-3, 20. En 3, 21-26 se recoge mucho de lo que ya hemos visto en las cartas paulinas anteriores. Por ejemplo, en 3, 22 se dice que la justicia de Dios se ha manifestado por la fe de Jesucristo, sin que la ley entre en juego. Al igual que en Gál. 2, 20-21, Pablo declara vivir “por medio de la fe del Hijo de Dios”, cuya muerte habría sido por nada (*dwrean*) en caso de que la justicia [de Dios] se realizara “mediante la ley”. En Rm. 3, 24 leemos que ahora estamos “libres” de cualquier cargo (*dikaioumenoi*), sin tener que pagar nada (*dwrean*), por el “favor” (*charis*) que Dios nos ha hecho llegar mediante la “redención” (*apolytwsis*) que se realizó “en Cristo Jesús”; al igual que en 2 Cor. 5, 21, se dice que hemos llegado a incorporar la justicia de Dios (*dikaiosyne*) porque en Cristo se borró la cuenta de cualquier deuda de honor que pudiera impedirlo. En Rm: 3, 25, como en Gál. 1, 4, 4, Dios propone a su Hijo para efectuar el requerido arreglo.

8.3.1. No obstante, en Rm. 3, 25 la cosa se complica por el lenguaje sacrificial que se emplea al hacer referencia a la muerte de Cristo. Especialmente problemático ha sido el término *hilasterion*, que se suele traducir como acto, instrumento, o lugar de “expiación” o “propiciación”. En este caso, la muerte de Cristo habría sido interpretada por Pablo como el sacrificio compensatorio hecho por Dios a sí mismo para de esta manera poder pasar por alto los pecados, que de lo contrario estaría obligado a juzgar.

8.3.2. Es el mismo problema hermenéutico que encontramos en 2 Cor. 5, 21, sólo que ahora en Rm. 3, 25 se da a nivel del vocabulario mismo del versículo. Nótese además la frase, “en o por su sangre”. Cristo murió, dice Pablo, para dar evidencia (*endeixis*) de la justicia de Dios. Es difícil evitar la conclusión de que el menor de los apóstoles terminó su andar teológico, pensando sobre la muerte de Cristo del mismo modo que en Flp. 2, 17 reflexiona sobre el posible fin de su propia vida: “sacrificado como libación para completar la ofrenda y servicio de la fe” de los filipenses<sup>12</sup>.

8.4. En Rm. 5, 6-11, la muerte de Cristo sigue siendo para Pablo el acto revelador por excelencia de la voluntad de Dios. A nivel de las fórmulas, no hay nada nuevo. En 5, 6, por ejemplo, leemos que Cristo murió “por los malos”. En 5, 8, lo mismo pasó “por nosotros”. En 5, 9, quedamos justificados “en o por su sangre”. En 5, 10, andamos reconciliados con Dios “mediante la muerte de su Hijo”.

<sup>12</sup> Véase también Rm. 8, 32. En contra de esta interpretación, véase, por ejemplo, Elsa Tamez, *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*. San José, DEI, 1991, 126ss; McLean, “The Absence of an Atoning Sacrifice in Paul’s Soteriology”, en *New Testament Studies* 38 (1992), 531-553, especialmente 545.

8.4.1. En 5, 6-11 no es el hecho de la muerte de Cristo lo que le llama la atención a Pablo, sino cuándo ocurrió. Es la “coyuntura” de la crucifixión la que hace que tal evento sea tan significativo para él, la que le permite ver en la cruz de Cristo la mejor expresión del amor de Dios. Porque la muerte de Cristo, afirma Pablo, se produjo “cuando nosotros éramos incapaces de salvarnos” (5, 6); “cuando todavía éramos pecadores” (5, 8); “cuando todavía éramos sus enemigos” (5, 10). Tal entrega de la vida se opone a la experiencia más común de que:

No es fácil que alguien se deje matar en lugar de otra persona. Ni siquiera en lugar de una persona justa; aunque quizás alguien estaría dispuesto a morir por una persona verdaderamente buena. (Rm. 5,7)

8.4.2. Este amor tan excepcionalmente manifestado en la cruz de Cristo, es lo que lleva a Pablo a la conclusión de que tal muerte sólo se había podido producir “por nosotros”, de acuerdo con la voluntad de Dios. Cristo tiene que haber muerto de propósito divino, para que el carácter “sin límite” de su compromiso con nosotros se haga evidente. Si la muerte de Cristo no se hubiese dado como parte integral de la decisión de meterse en el juego por el poder y por la vida de su tiempo —un riesgo asumido, hasta término lógico de ésta opción—, si hubiese pasado apenas a causa de un accidente o como resultado de la ingenuidad, no podría representar el decidido “amor al prójimo” que por el contrario pretende incorporar.

8.5. En Rm. 5, 12-21. Pablo intenta explicar cómo es que lo acontecido en Cristo puede tener tanta trayectoria. Por eso hace en estos versículos la comparación, bastante audaz, entre la historia del crucificado y las consecuencias de lo acontecido en Adán.

8.5.1. Lo que nos interesa en este texto es la evidente convicción de Pablo de que ha habido personas en la historia humana cuyo actuar particular ha conllevado o creado condiciones de vida (y muerte) muy significativas para todos. En 5,19 se menciona de manera específica la “desobediencia” de Adán y la “obediencia” de Cristo, como los elementos “motores” de la transformación universal que ambos impulsaron (el primero para mal, el segundo para bien). En el caso de Cristo, fue su compromiso firme e invariable con el proyecto de “rescate” que le había encargado Dios el que, según Pablo, lo llevó finalmente a la cruz, un destino que asumió y del cual no se desvió.

8.5.2. En cualquier guerra, tal como el conflicto ontológico-sistémico que Pablo describe en 5, 12-21 entre los dos “superpoderes” de la muerte/el pecado y la vida eterna/la justicia divina, es siempre posible, de acuerdo con el estado del proceso, que un determinado error o acción particular, como el fallecimiento o la entrega heroica de una vida, se interprete después como la clave responsable de la derrota o el triunfo

eventual de los antagonistas. De esta forma, en 5, 12-21 la muerte de Cristo se representa como parte del paso decisivo en la lucha por la vida de los “redimidos”, hijos e hijas de Dios.

8.5.3. Estamos en guerra, dice Pablo, una guerra quizá no percibida por todos, una guerra no “legal”, como durante el período desde Adán hasta Moisés, una guerra “sucía”, “de baja intensidad” se podría decir, pero de todos modos evidente e innegable por todos los muertos que se han dado, y que no se habrían dado si no fuera así. A nosotros, según Pablo, presos de esta guerra, nos ha rescatado Cristo a costo de su propia vida.

8.6. Por eso, quizá, Pablo enfatiza tanto en Rm. 6, 3-11 la identificación profunda del cristiano con la muerte de Cristo en el rito bautismal: “al quedar unidos a Cristo Jesús en el bautismo, quedamos unidos a su muerte” (6, 3); “por el bautismo fuimos sepultados con Cristo, y morimos” (6, 4); “nos hemos unido a Cristo en una muerte como la suya” (6, 5); “lo que antes éramos fue crucificado con Cristo” (6, 6); “nosotros hemos muerto con Cristo” (6, 8). Tal identificación nos lleva ahora, afirma Pablo, a vivir de otra manera: “para ser resucitados y vivir una vida nueva” (6,4); “para que el poder de nuestra naturaleza pecadora quedara destruido y ya no siguiéramos siendo esclavos del pecado” (6, 6); “muertos respecto al pecado, pero vivos para Dios en unión con Cristo Jesús” (6, 11). La lógica de este cambio es bastante sencilla: “Porque, cuando uno muere, queda libre del pecado” (6,7), y de cualquier otra cosa que pudiera mantenernos “enganchados” del sistema pecador, de la obligación y la “vida muerta”.

8.6.1. En el bautismo, dice Pablo, nos hemos despedido simbólicamente de este mundo pecador/de muerte, confiados en que pronto compartiremos la otra vida manifestada en la resurrección de Cristo, una vida libre de temor, de odio, de resentimiento, de tanta falta de satisfacción. Esta vida todavía no la disfrutamos en su plenitud. No obstante, de acuerdo con Pablo, ya disfrutamos de su “espíritu”, el “adelanto” del nuevo orden que nos ha sido dado en la vida cristiana compartida, y que se expresa como presentimiento, ánimo, anticipación, guía, semilla de otro reino.

8.7. Lo que hace de la muerte de Cristo uno de los símbolos más aptos de la vida cristiana, en cuanto “liberada” del poder del pecado y de la muerte, y por ello capaz de enfrentarse sin miedo o temor al porvenir, es la relación que tiene para Pablo la imagen de la cruz con la “espiritualidad” de lucha y perseverancia, que en Rm. 8 se presenta como la base del proyecto cristiano. Con este tema de la nueva vida por el espíritu de Dios, Pablo concluye el argumento teológico que viene desarrollando desde 1,18 (hasta 8, 39). Lamentablemente, es un tema que aquí no podemos profundizar más<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> En Rm. 8, 23 se espera gimiendo en el espíritu de Dios con toda la creación, “la liberación [apolutrwsis] de nuestro cuerpo”.

## 9. Conclusión

9.1. En este trabajo hemos investigado varios aspectos del tema de la redención en Pablo, en especial la relación que podría tener la expresión de los beneficios de vivir ahora “en Cristo” con la experiencia, tanto antigua como contemporánea, de la violencia social. El enfoque particular ha sido, pues, el sentido de la muerte de Cristo en Pablo.

9.1.1. Llama la atención que al comienzo de su ministerio itinerante, Pablo no pusiera ningún énfasis especial en la crucifixión de Cristo, y que su reclamo posterior de este dato como eje principal de su interpretación del evangelio cristiano, variaba bastante respecto a la explicación precisa que le daba. Parece que Pablo fue meditando poco a poco, aunque siempre con mayor intensidad, sobre el sentido de esta muerte, tal vez por la correspondencia que él habrá sentido cada vez más fuerte, entre su propia experiencia histórica como cristiano, y el destino final del proclamado redentor. La redención realizada “en Cristo” había costado sangre, del mismo modo que el ministerio de la reconciliación que Pablo practicaba le iba “sacando el jugo” de su vida.

9.2. Parece que a Pablo nunca se le ocurrió preguntar si en un determinado contexto socio-político sería posible hablar de un uso cristiano de la violencia, para llevar a cabo la redención de personas esclavizadas por la muerte y el pecado y acabar de esta manera con un sistema “internacional” de estructuras hostiles a su bienestar, y no sólo de la violencia sufrida. Porque la interpretación que a veces se hace de la postura paulina en este aspecto, es que únicamente la violencia sufrida tenía para Pablo un poder redentor. Los consejos políticos, por ejemplo, que de vez en cuando se dan en sus cartas (ver, entre otros, 1 Ts. 4.,9-12; Rm. 13, 1-7), no son muy prometedores en este sentido para una lectura más radical del evangelio cristiano, sin hablar de posturas “revolucionarias”<sup>14</sup>.

9.3. La violencia como un medio posible de salvación, parece ser en Pablo una característica del difunto Cristo crucificado y de quienes estamos en él. No se nota en el discurso paulino sobre la redención, ninguna indicación acerca del derecho u obligación de la víctima de opresión y abuso de defenderse a sí misma y a los suyos, como pueda. Solamente parece afirmarse el valor del martirio.

9.3.1. Desde este punto de vista, el sentido de la muerte de Cristo para Pablo sería apenas un instante más de la violencia injustamente

<sup>14</sup> No digo que tiene que haber un uso cristiano de la violencia. Solamente digo que a Pablo nunca se le ocurrió preguntar si lo habría. El pastor luterano alemán Dietrich Bonhoeffer, en su libro sobre la ética cristiana, habla del momento clave cuando el cristiano comprometido deja de preocuparse por su (falta de) inocencia, o sea, su posible culpabilidad, y empieza a ocuparse más bien del bienestar del prójimo. Es ahí donde surge el interrogante de si ¿no sería posible, y hasta necesario, reconocer en un contexto determinado y momento particular (como Alemania durante la Segunda Guerra Mundial), un uso cristiano de la violencia para de este modo “redimir” al otro de una situación cada vez más intolerable?

sufrida por los “justificados”, sin que se detenga ni por un minuto la violencia “normalizada” de todos los días. Así parece.

9.3.2. Es un problema. Tal postura de “paciencia divina” se da en parte por el horizonte apocalíptico nunca abandonado, dentro del cual el menor de los apóstoles iba reflexionando sobre el sentido de su evangelio, y particularmente de la muerte de Cristo, esperanzado en que de pronto interviniera Dios de modo absoluto en la “desconstrucción” del orden reinante. La redención ya realizada por Cristo en la cruz sería, pues, en ese entonces universalmente reconocida y completada. Pero, ¿hasta cuándo se puede o debe esperar?

9.4. De Pablo no nos ha llegado ninguna reflexión sobre el proyecto socio-político detrás del Cristo crucificado, o sea, el actuar comprometido que no se terminó dejando a Jesús así no más colgado de la cruz —el hombre que Pablo llama “Cristo según la carne”—. A la vez, Pablo insiste en que la violencia sufrida por esta persona no fue ni una mera tragedia ni aceptable como tal. El sentido de su muerte —fluctuante en el recuerdo, profundo y oscuro como el pozo del cual se toma agua fría, siempre entintado con dolor— depende totalmente del proyecto redentor lanzado por Dios dentro del cual ocurrió.

9.5. En sí, la muerte de Cristo no vale nada para Pablo. Ella no es “buena” como tal. Para que no haya sido simplemente en vano, requiere de la nueva vida de quienes asuman por el bautismo y el espíritu de Dios la trayectoria histórica de esta muerte, y que no se dejen conformar a este *eon* con sus prácticas esclavizadoras en su manera de pensar y portarse. Solamente así se dará por medio de ella la redención final de todos los pueblos de la tierra.

Leif E. Vaage  
75 Queen's Park Crescent E.  
Toronto, Ontario M5S 1K7  
Canadá





---

## RESEÑAS

**Elsa Tamez, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. San José, DEI-SEBILA, 1991.**

Causa a la vez sentimientos de gran alegría y de cierto desconcierto presentar esta obra. Alegría porque estamos en presencia de una obra de una teóloga que se ha destacado en América Latina y el Caribe por su gran capacidad bíblica, por su sensibilidad a las angustias de las mayorías, y por su disposición de servir a estudiantes y pastores. Es motivo de celebración tener en nuestras manos la tesis doctoral de esta joven pero ya gran teóloga, aceptada en la Universidad de Lausana.

Elsa se ganó la gratitud de centenares de estudiantes evangélicos/as de teología con su *Diccionario conciso griego-español del Nuevo Testamento*, de 1978, de 200 páginas, que las Sociedades Bíblicas Unidas han venido editando en un solo tomo utilísimo con el texto del N. T. griego ¡Era todavía estudiante ella misma cuando prestó este servicio por el cual los pastores estarán en deuda por varias generaciones! Su tesis de licenciatura, *La Biblia de los oprimidos* (San José, DEI, 1979), puso al alcance de muchos en los varios idiomas a que ha sido traducido, los novedosos resultados del estudio bíblico en América Latina y el Caribe sobre la opresión. En el intervalo antes de que pudiera seguir sus estudios, Elsa escribió y coordinó varios libros en el área de teología feminista, (*Pastoral de la mujer* (1984), *El rostro femenino de la teología* (1986), *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (1986), y otros más). Con base en conferencias que dictó en São Paulo, presentó *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola* (San José, DEI, 1985). Presentó también con éxito una tesis de maestría que fue un análisis literario del Cantar de los Cantares, la cual no ha querido publicar, para frustración de sus admiradores. En fin, el lector entenderá la alegría con que recibimos su tesis doctoral.

Pero, decíamos, también causa desconcierto este libro: ¿una tesis sobre la justificación por la *fe*? ¿Será que en Suiza, en una universidad donde pesa la figura de Calvino, le torcieron el brazo para que investigara un tema consagrado de la teología europea? ¿Está Elsa tratando de ganar méritos allá, luchando por hacer pertinente a América Latina y al Caribe una doctrina de la Reforma? Igualmente no deja de causar cierto desconcierto al gremio de biblistas que este libro de una compañera destacada no es uno de interpretación bíblica, sino de teología sistemática, escrito bajo la supervisión del doctor Klauspeter Blaser, un hombre interesado en América Latina y el Caribe y en el socialismo religioso, pero no un biblista.

Que Tamez es sensible a la *so what question*, la pregunta por la pertinencia de su tema, es evidente desde la primera línea del capítulo 1, “¿La pregunta sobre la justificación por la fe es relevante hoy en América Latina?” (pág. 19). Todo el primer capítulo es un intento de responder (19-49). Presenta los resultados de una pequeña encuesta entre sus alumnos/as, indicando las percepciones de algunos jóvenes evangélicos latinoamericanos y caribeños de esta doctrina de su pasado reformado. Muestra cómo algunos teólogos latinoamericanos (Miranda, Alves y Segundo y muchos mas) han abordado crítica y exegéticamente la doctrina. Y señala los efectos nocivos de la interpretación popular de ella, individualista y con énfasis en el perdón de los pecados.

¿Ha demostrado la pertinencia del tema? Este lector se reserva algunas dudas aún, si no es un problema importado del pasado cuando el temor del individuo de enfrentarse desnudo a la ira de Dios era un motivador decisivo de la reflexión teológica. Quien escribe se acuerda haberse sorprendido cuando llegó como estudiante a EE.UU., y descubrir a muchos jóvenes cristianos absortos en este problema, que parecía tan ajeno al mundo real donde vivíamos los evangélicos en Nicaragua. No obstante Tamez ha demostrado que muchos en América Latina y el Caribe nos hemos ocupado de la doctrina.

La otra parte de las respuestas a la pregunta por la pertinencia tiene que ver con su utilidad para los cristianos dentro del movimiento popular. De esto trata la parte sistemática y constructiva de este libro, su capítulo tercero y término (137-185). ¡Esto sí que es teología de primer orden! Su título es, “La justificación como afirmación de la vida: ensayo de reconstrucción teológica”. Y su clave es la “relectura teológica”. Ahora vemos con precisión lo que Elsa quiere decir con esta expresión que hemos escuchado muchas veces en sus labios. Se trata de una “lectura” situada, situada desde los excluidos —aquellas mujeres, indios, desempleados, y más, que no aportan nada al mercado, pues no son consumidores solventes, y nada a la producción, pues no tienen un nicho en un sistema productivo que goza de un exceso de mano de obra—. Relectura teológica, para Elsa, es preguntarse desde las vivencias y las necesidades vitales de este sector sobrante que esperanza da, si es que brinda alguna, saber que

Dios justifica por la fe de Abraham, de Jesús, y de miles de víctimas más. El argumento teológico de Tamez es que la base de la justificación (el “hacer justicia”) es la resurrección (y no la cruz, como la teología protestante clásica lo había entendido). ¡Dios levanta a la vida, al que ha sido condenado por el sistema a la muerte!

Bueno, no cabe duda de que Elsa ha logrado mostrar posibilidades donde no era evidente que las hubiera. Y lo ha hecho humildemente, recurriendo a abundantísimas citas de autores latinoamericanos —Míguez Bonino, Gutiérrez, Alvez, Sobrino, Segundo, y muchos más—. ¡Nos podemos imaginar la dificultad de convencer a sus examinadores suizos! El efecto es mucho más que una sistematización del trabajo colectivo, es una contribución original valiosísima.

Llegamos ahora a lo que, para los/las lectores/as de *RIBLA*, será el meollo del libro, su interpretación de las cartas de Pablo para rastrear el tema de la justificación (capítulo segundo, págs. 51-136). Aquí Tamez trabaja dentro de la tradición bíblica europea, por encontrar aún una carencia de estudios en América Latina y el Caribe. Lee todas las cartas auténticas, comenzando con 1 Tesalonicenses y terminando con Romanos. Pero antes de la lectura del texto, y congruente con su método de “relectura”, hace una investigación de Pablo como “judío, artesano, y prisionero”, y del imperio romano con su verdad de “paz y concordia” impuesto por la fuerza de las armas.

El situar a Pablo dentro del imperio y dentro de las condiciones que éste impuso sobre el misionero (la vida dura del artesano que pasó por varias cárceles) es indiscutiblemente una virtud del libro. No debemos nunca leer a Pablo de otro modo. La lectura de las cartas es temática y no sistemática, la cual deja abiertas muchas dudas, especialmente en el caso de la carta a los Cristianos de Roma. Elsa trata de situar el problema de la justicia de Dios en transformar las injusticias sistemáticas de la vida en el imperio. En esto se apoya, como era de esperar, en los primeros dos capítulos de Romanos, con su énfasis en la *adikia*, que es la fuerza activa que “detiene la verdad” haciéndola falsedad.

Sin embargo ella misma reconoce que “el tema de la justificación por la fe y no por las obras de la ley, dijimos, aparece más explícitamente dentro de la polémica con judeo-cristianos o judaizantes” (105). Y esto, en mi opinión, no lo logra explicar. Si bien es cierto que los no-judíos son los excluidos para este grupo, y esto empata con el argumento de que la doctrina se puede “releer” desde excluidos mujeres, artesanos o esclavos, no es creíble aún la razón de Pablo para dar tanto énfasis a estos judaizantes. Obras recientes, de modo destacado las investigaciones de E. P. Sanders (*Paul and Palestinian Judaism*. Fortress, 1978), han demostrado que el cumplimiento de la ley no fue la base de la aceptación ante Dios en el judaísmo del primer siglo. La pertenencia al

---

<sup>1</sup> Esta sección ha sido posible con el aporte de Francisco Reyes.

pueblo del pacto, la aceptación del yugo del pacto, era lo único indispensable. Ninguna violación de la ley era tan grave para excluir de la gracia de Dios a quien era miembro del pueblo del pacto. Sólo que se blasfemara contra Dios y su pacto, se cancelaba esta pertenencia. Entonces, ¿con quién está Pablo discutiendo si no es con judíos? ¿Por qué le dio tanta importancia a grupos de judaizantes que no conocían la vida judía? ¿Será posible que Pablo estuviera fuera de la realidad cuando, en Gálatas y Romanos, dedica tanto espacio a una polémica que parece estéril y sin adversario real, o por lo menos históricamente importante? ¿Qué problema pudo constituir para los cristianos de Roma ser excluidos por un grupo periférico y sectario, que no poseía medios eficaces de represión? La ausencia de esta problemática vuelve no convincente la “relectura” de Pablo en esta magnífica tesis doctoral. Y esto a pesar del acierto de situar históricamente al judío, artesano y preso Pablo, en su contexto en el imperio.

¡No se equivoque el lector! Este es un libro teológico que tiene importancia para el biblista. Esta es una tesis que es resueltamente latinoamericana y caribeña, escrita en un contexto europeo. Que el virtuosismo de Elsa Tamez no logre resolver todos los enigmas que nos dejó Pablo, no es motivo alguno para dejar de lidiar con ella. ¡Quizás Pablo, como el admirable caballero de La Mancha, lidió con molinos, dando importancia teológica a adversarios que no la tenían! No deja de parecer cualquier discusión de la justificación por la fe, incluyendo ésta, por ratos un ejercicio muy difícil de lidiar con molinos.

¡Por favor, mi amigo/a lector/a, no deje que los problemas de este admirador de Elsa Tamez con su última obra, lo/la desaliente de disfrutar su lectura! ¡Consígala! ¡Léala con la Biblia abierta, y el cansancio final será un cansancio después de un trabajo productivo que le redituará un mejor conocimiento de Pablo, de una doctrina reformada clásica, y un mayor compromiso con los excluidos que son hoy los/las predilectos/as de Dios, quien ama a todos/as y sabe que ese amor solamente puede ser real cuando privilegia a las víctimas sobre sus victimarios, sin excluirlos a éstos!

Jorge Pixley  
Apartado Aéreo 2555  
Managua  
Nicaragua

**J. Loza, *Las palabras de Jahve. Estudio del decálogo.* México D. F., Universidad Pontificia de México, 1989, 388 págs.**

Este estudio sobre el decálogo, de un biblista mexicano que también ha enseñado en Jerusalén, comienza preguntándose si tiene sentido investigar un tema tan trabajado. Justifica su empresa notando la carencia de una publicación castellana que ofrezca una exégesis detallada en ese campo.

El primer capítulo de la obra se ocupa de establecer un *texto hebreo* confiable. El autor presta atención a las versiones de los LXX y la Vulgata. Brinda confianza al papiro de Nash, un testimonio del siglo II a. C. que contiene conjuntamente el decálogo y el *shema*. El autor pretende luego ofrecer una traducción castellana. Sólo llega a dar una especie de equivalencia literalista interlineal que, en algunos pasajes, cae en aberraciones gramaticales (cf. la traducción a Ex. 20, 4-17 en las págs. 28-30).

Un *panorama de la historia de la investigación* sobre el decálogo es el tema del segundo capítulo. No se ocupa de la exégesis tradicional, sino solamente de la exégesis moderna a partir del siglo XIX. Reseña y critica los principales trabajos. Pone atención particular a la investigación sobre los géneros literarios de la ley israelita. Aquí acepta globalmente, aunque sin considerarla única, la categoría de “derecho apodíctico”.

El *contexto literario* inmediato donde ha sido colocado el decálogo se discute en el capítulo tercero. Aunque el autor admite la imposibilidad de resolver las cuestiones referentes al origen del decálogo, presupone la hipótesis de un “decálogo primitivo”. La versión de Dt. 5, 6-21 sería exílica y deuteronomista. En cambio, el texto de Ex. 20, 17 es claramente previo, pese a que en su contexto inmediato parezca secundario y resultado del trabajo redaccional. Admite que el decálogo es inseparable de un estrato relativamente antiguo de la perícopa del Sinaí. Se arriesga a afirmar

que ésta provendría del reino del Norte y, no obstante la crisis de la teoría documentaria, la ve como parte de la fuente elohista.

El capítulo cuarto ofrece una *comparación de los textos* (Ex. 20, 1-17 y Dt. 5,6-21). El autor trata de explicar las diferencias de formulación y los elementos propios que cada tradición ha añadido. Analiza también la relación que guardan entre sí los dos pasajes. Termina rechazando la hipótesis poco matizada de que el decálogo sea un texto de tradición deuteronomica.

Siguiendo el procedimiento convencional del género literario de los *comentarios* lingüístico-exegéticos, el autor dedica el capítulo quinto a explicar cada línea del decálogo. Es la parte medular de su trabajo y quizá la más útil. Aborda los problemas planteados por el texto en orden a explicar su significación religiosa, así como a sacar algunas conclusiones sobre la formación del decálogo.

Además del estilo claro, aunque un tanto prolijo en la fraseología, cabe resaltar el tono sobrio y matizado de las posturas exegéticas. Un ejemplo es la interpretación del octavo mandamiento. Se recuerda que A. Alt resucitó una antigua tradición que traducía el verbo hebreo *gnb* como “raptar” en lugar del convencional “robar”. Frente a esta opción filológica, el autor presenta los argumentos que se barajan para cada uno de esos significados. Y concluye que no se tienen los elementos suficientes para optar por una interpretación y excluir la otra.

Es encomiable el esfuerzo del autor por situar las formulaciones del decálogo en la historia de la revelación bíblica, como el mejor medio para avanzar hacia su adecuada comprensión. Sin embargo, aborda la historia casi eludiendo la conflictividad presente en los diversos contextos socio-políticos donde se produjo y reprodujo el texto.

El último capítulo examina las *citas y relecturas* del decálogo. Lo ubica en el conjunto de la Escritura para captar la significación religiosa que tiene en el período constitutivo de la revelación. Presta atención particular al profeta Oseas, que refleja el mismo contexto de alianza común al Éxodo y al Deuteronomio. Considera Os. 4, 2 y compara Os. 12, 10 y 13, 14. Muestra cómo varios pasajes de Jeremías (por ejemplo 7,9; 5, 19; 13, 10) usan una fraseología similar a la del Deuteronomio. Del N. T. estudia Mc. 10, 17-22 y paralelos, donde se cita al decálogo, y también discute otras relecturas como Mt. 5; Rm. 7, 7; 13, 9. Termina con una reflexión sobre la reinterpretación que Jesús y los autores del N. T. hacen de la ley mediante el doble mandamiento del amor. El libro se cierra con una sección de *bibliografía e índices*, como corresponde a un trabajo científico de su talla.

El trabajo no pretendía ofrecer un aporte original. Recoge con fidelidad una información bastante completa de lo escrito sobre el decálogo por la exégesis académica que se practica en los ambientes universitarios. Desde la perspectiva de los lectores *latinoamericanos*, en este punto radica su fuerza y, paradójicamente, también una de sus debilidades.

El estudio se deja encerrar en la lógica de ese “club caro y exclusivo” que es la exégesis científica nordatlántica. Aborda la Biblia como un documento de la historia de la cultura, si bien religiosa, y no como la palabra del Dios vivo que nos interpela desde los rostros del pobre. Si el autor hizo el esfuerzo por ubicar los textos en el contexto histórico-religioso de su producción, ¿por qué no tener en cuenta el lugar histórico social donde se lee la palabra de Dios?, ¿por qué no responder a las preguntas que, en sus comunidades cristianas, plantean los pobres que luchan por su liberación? Es una tarea que se puede hacer, y con suficiente rigor científico. A los lectores latinoamericanos nos interesa también, y en gran medida, una “inteligencia de la Escritura” consecuente con nuestra experiencia humana y creyente.

Las listas bibliográficas son bastante completas. Tienen la desventaja de no ser sistemáticas. Varios libros podrían haberse excluido, o por lo menos no omitir artículos de revista con estudios sobre el decálogo como los de W. Kessler (1957), A. T. Patrick (1964), J. P. Hyatt (1965), J. Botterweck (1966), H. Haag (1967), A. Jepsen (1967), M. Weinfeld (1973). Entre las casi cuatrocientas obras citadas, aparte de sí mismo, el autor apenas menciona a dos autores de América Latina y el Caribe. Si los biblistas latinoamericanos y caribeños se leyeran unos a otros, su interpretación de la Biblia sería menos dependiente.

La edición y *presentación tipográfica* del libro están bien cuidadas. No obstante, algunas distracciones dactilográficas necesitan corregirse como sigue:

pág. 29, columna izquierda, v. 12: eliminar “a” en la frase “a tu Dios”;

pág. 73, r. 3: suprimir “de” después de “y”;

pág. 74, r. 18: “palabra”;

pág. 138, r. penúltimo: “Westermann”;

pág. 144, nota 28: “Alla” suele escribirse “Alla” o “Allah”;

pág. 175, nota 114: “Stälhli”;

pág. 255, los rs. 4 y 5: suprimir “no” antes de “volverla”;

pág. 257, nota 300, r. 2: “buey”;

pág. 262, nota 314: “Zakovitch”;

pág. 350, r. 4: “sistemática”;

pág. 357, r. 1: “Enquiry”.

Aunque el autor dirige su estudio a lectores no especialistas, el lenguaje técnico y los conocimientos exegéticos presupuestos restringen la obra al medio académico. No obstante, el trabajo cumple con creces su otro objetivo, el de ofrecer un estudio sobre el decálogo suficientemente informado y preciso desde el punto de vista exegético. La temática seleccionada es relevante, la metodología, consistente, y la argumentación, rigurosa. En suma, J. Loza ofrece un *instrumento* actualizado para los



estudiantes de habla castellana que desean profundizar sobre un tema significativo para la práctica de los cristianos.

El libro se puede solicitar directamente a su editorial: Victoria 98, Tlalpan 14000, México, D. F.

Armando Noguez  
Apartado 473  
54000 Tlalnepantla  
México









---

