

Jesús de Nazaret: misionero del reino de Dios

Algunas implicaciones misiológicas

Amós López Rubio¹

Resumen

El presente trabajo propone una lectura de la misión de las iglesias en la actualidad a partir de la misión de Jesús, según consta en los evangelios sinópticos. Se analizan un conjunto de textos evangélicos en diálogo con algunos autores que hacen uso de la hermenéutica socio-histórica y política del Nuevo Testamento. Tal método resulta pertinente para evaluar las prácticas misionales de las iglesias en contextos de injusticia económica, exclusión y desigualdad social estableciendo puntos de contacto y de iluminación mutua con la realidad histórica en la cual Jesús de Nazaret desarrolló su misión.

Palabras clave: Jesús de Nazaret; Reinado de Dios; Misión eclesial.

Abstract

The present work proposes a reading of the mission of the churches today from the mission of Jesus, as recorded in the synoptic gospels. A set of evangelical texts are discussed in dialogue with some authors who make use of the socio-historical and political hermeneutics of the New Testament. Suchlike method is pertinent to evaluate the missionary practices of the churches in contexts of economic injustice, exclusion and social inequality by establishing points of contact and mutual illumination with the historical reality in which Jesus of Nazareth carried out his mission.

Key words: Jesus of Nazareth, Kingdom of God, ecclesial mission.

Introducción

Las iglesias cristianas siempre se han considerado comunidades misioneras y misionadas. La convicción de poseer una misión en el mundo y hacia el mundo está enraizada en el hecho de ser iglesias de Jesucristo. Por tanto, la misión de las iglesias se comprende como una continuación de la misión de Jesús, en el espíritu de Jesús y en obediencia al mandato de Jesús de anunciar que “el reino de Dios se ha acercado”. A su vez, la misión de Jesús le viene del Padre, por lo cual Dios es el gran misionero y Jesús su misionado. En seguimiento a Jesús, quien ha sido misionado por el Padre, las comunidades cristianas han encarnado un carácter misionero en su testimonio y servicio hacia el mundo.

¹ Amós López Rubio tiene una Maestría en Ciencias Teológicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica (2008) y es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET de Argentina (2016). Reside en La Habana y es pastor de la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba. Colabora como docente con varias instituciones teológicas en Cuba y América Latina. Su interés de investigación, así como sus publicaciones exploran áreas como la teología pastoral, el ecumenismo, las teologías latinoamericanas, así como la historia y la teología del protestantismo en Cuba. Correo electrónico: lopez.amos70@gmail.com. Este artículo retoma algunos temas trabajados en la elaboración de su tesis doctoral en la cual proponen aportes para una teología ecuménica de la misión en América Latina.

Este trabajo profundiza en la naturaleza y propósito de la misión de Jesús a partir de la perspectiva de los estudios realizados en torno al “Jesús histórico”². La hipótesis fundamental que será expuesta es la siguiente: Jesús es aquel que ha venido a proclamar el reino de Dios y su justicia. En este anuncio –manifestado en palabras y acciones- estriba el contenido de la misión de Jesús. Nos proponemos recuperar la misión de Jesús y desde ahí poder establecer criterios para ser considerados en la práctica misionera de las iglesias.

Puede parecer pretencioso afirmar que Jesús tenía una misión. El tema es discutible. Según los evangelios, Jesús mismo no utilizó esa palabra, en cambio, sí manifiesta la seguridad de ser enviado/ misionado por Dios para anunciar su reino. El término a utilizar no es lo importante, podemos llamarle misión, servicio, tarea, llamamiento, trabajo. Lo cierto es que los evangelios muestran a un Jesús con clara conciencia de ser enviado por el Padre, de haber recibido la unción del Espíritu de Dios para dar buenas nuevas a los pobres, sanar a los quebrantados de corazón, pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos, poner en libertad a los oprimidos y predicar un año de gracia (Lucas 4, 18-19).

En cuanto a las fuentes literarias, y en consonancia con algunos consensos en las investigaciones de la crítica literaria y del tema específico del Jesús histórico, daremos prioridad al testimonio del documento Q, del evangelio de Marcos y del evangelio de Lucas³. El documento Q es considerado el referente escrito de buena parte del contenido de Lucas y Mateo, pero existe un amplio acuerdo en reconocer que Lucas es quien ha recogido y expuesto el contenido de Q de una manera más acorde a la posible estructura original de aquel texto (Elliot, 1993, p. 100). Por su parte, Marcos sigue siendo considerado el evangelio más antiguo y, por tanto, el más cercano a la tradición oral primitiva sobre Jesús⁴.

Hemos priorizado también, dentro del conjunto de los autores consultados, la hermenéutica en clave de liberación socio-histórica y política, teniendo en cuenta que hacemos esta lectura misiológica desde aquellos contextos donde la práctica misionera de las iglesias sigue siendo desafiada por una creciente situación de pobreza, marginación social, injusticia económica, cultura de consumo y mediatización de la política. Una lectura desde la realidad socio-histórica y política

[...] no tiene por objeto simplemente ofrecer una imagen más rica y variada del pasado. Su verdadera base es de tipo teológico. El seguimiento de Jesús fue un camino que congregó a gentes que vivían en la penuria. Esta penuria tenía su origen, como lo tiene hoy, en la opresión, el odio, la violencia y la explotación. Quien pretenda reducir el seguimiento de Jesús a un hecho que tiene lugar en los corazones, en las mentes y en las relaciones, restringe su verdadero sentido, empobrece a Jesús (Schottroff y Stegemann, 1981, pp. 18-19).

² Hacemos nuestra la distinción ofrecida por John P. Meier entre el “Jesús real” y el “Jesús histórico”. El Jesús real no está a nuestro alcance, se ha perdido en las profundidades del pasado al no poseer las fuentes suficientes que permitan trazar un retrato razonablemente completo de su persona. Por su parte, el “Jesús histórico” es aquel Jesús que podemos recobrar utilizando los medios científicos de la moderna investigación histórica. Así, el “Jesús histórico” solo puede ofrecernos “fragmentos de la persona real, pero nada más”. Cfr. Meier, John P. (1998). *Jesús, un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. (Tomo I). Estela (Navarra): Editorial Verbo Divino, pp. 29-34.

³ Si no nos remitimos con igual énfasis al evangelio de Juan en este trabajo no es precisamente porque sea quizás el evangelio más tardío sino porque el tema del reino de Dios no es predominante en su mensaje global como evangelio.

⁴ Más allá de estas opciones metodológicas, coincidimos con Schottroff y Stegemann en considerar los evangelios como “producto de un desarrollo histórico del movimiento en torno a Jesús”, lo cual no coloca el acento en determinar el mayor nivel de autenticidad de un texto respecto a otro, sino de comprender los evangelios como tradiciones más antiguos o recientes, pero similares en su condición y valor como relectura histórica y teológica de Jesús. Esto nos permite valorar de igual modo la lectura histórica y teológica que hacemos sobre Jesús como parte de las iglesias en la actualidad. Cfr. Schottroff, Luise y Wolfgang Stegemann. (1981). *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*. Salamanca: Ediciones Sigueme, pp. 16-17.

1. La predicación del reino de Dios y su particularidad en Jesús

Jesús se presenta como aquel que anuncia el reino de Dios, llamando a su pueblo a la conversión y al arrepentimiento⁵. Predicar el reinado de Dios –ya fuese sobre Israel o sobre todas las naciones- no era un tema novedoso ni un discurso extraño. En tiempos de Jesús, el pueblo de Israel esperaba la llegada de este reino. Varios predicadores itinerantes judíos⁶ –antes y después de Jesús- también anunciarían el establecimiento del reino de Dios, y esta proclamación constituía una de las grandes expectativas y anhelos de Israel: la restauración de la nación y su victoria sobre sus enemigos, la reafirmación del reinado de un descendiente de David, del mesías, que establecería la justicia y la paz, el restablecimiento de Jerusalén como ciudad santa y el afianzamiento del templo como centro de adoración de todos los pueblos.

Esta comprensión del reinado de Dios vinculaba sin grandes contradicciones las fuerzas políticas con las fuerzas demoníacas. Son las potestades enemigas de Israel que deben ser vencidas por el avance del reino de Dios. De manera especial, los textos apocalípticos realizan estas asociaciones donde se celebra la victoria de Dios sobre Satanás, y este, junto a sus espíritus malignos, son los aliados de los pueblos enemigos de Israel. Jesús también comprendió su ministerio como una lucha victoriosa contra Satanás y sus súbditos, los demonios⁷.

1.1 Un reino de servicio y justicia

Sin embargo, en su predicación de la cercanía de este reino, Jesús presenta varios elementos que no se corresponden en su totalidad con las expectativas de sus compatriotas. En primer lugar, para Jesús, anunciar el reinado de Dios es justamente eso, un nuevo orden socio-político donde Dios ejerce su reinado, y no los gobernantes humanos. “El Reino de Dios significa que el pueblo vive bajo la dominación divina, y ello implica idealmente la trascendencia de todo tipo de dominación humana y al mismo tiempo un juicio sobre ella” (Crossan 1996, p. 71). El referente jurídico y ético de este nuevo orden ya ha sido establecido en la antigua alianza. Por tanto, establecer el reinado de Dios es recuperar aquel proyecto original de un pueblo libre que vive de acuerdo a las leyes que el propio Dios ha establecido. Para Jesús no se trata de sustituir un gobierno humano por otro, sino de establecer el verdadero reinado de Dios⁸.

⁵ “El dato histórico mejor asegurado sobre la vida de Jesús es que el concepto dominante de su predicación, la realidad que daba sentido a toda su actividad es el *reino de Dios*”. Esto significa que “históricamente solo podemos conocer al Jesús histórico a partir del reino de Dios”. Cfr. Sobrino, Jon. (1976). *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México D.F.: Ediciones CRT, pp. 35-36.

⁶ Los anhelos de liberación del extranjero opresor y la expectativa de un nuevo Éxodo estaban muy vigentes y fortalecidos en días de Jesús. Muchos profetas surgieron y arrastraron seguidores, ofreciendo signos definitivos de que Dios intervendría en la historia. Uno de ellos fue Teudas, quien se proponía repetir “el paso por el Jordán” como inicio de una nueva conquista del país y la consecuente expulsión de los romanos. Otro profeta, llamado *El egipcio* anunciaba el desplome de las murallas de Jerusalén –como en Jericó-, los romanos se rendirían ante tal prodigio y llegaría un nuevo régimen político. Pero ninguna de aquellas profecías se cumplió y los romanos masacraron a los seguidores de estos profetas. Cfr. Puig, A. (2006). *Jesús, una biografía*. Buenos Aires: Edhasa, pp. 368-369.

⁷ La equiparación de la posesión demoníaca a la opresión política es clara en el pasaje del endemoniado de Gadara. El nombre del espíritu que le poseía era “legión”, y al final del relato, las tropas romanas son arrojadas junto con los puercos al mar, recordando lo sucedido a los egipcios en el Éxodo. Como indica Richard Horsley, “El modo popular galileo de considerar su sujeción a fuerzas extranjeras asumió la forma de posesiones demoníacas individuales y la creencia en su subyugación general a fuerzas extrañas. En el contexto de esa creencia, los discursos de Belcebú, así como los relatos de exorcismo declaran que Dios está realizando una victoria tanto política como religiosa o espiritual”. Cfr. Horsley, Richard. (2003). *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Estela (Navarra): Editorial Verbo Divino, p. 133.

⁸ La expresión “reinado de Dios” sugiere de manera más precisa la convicción de que “Dios reina”. En lugar de “reino de Dios”, que evoca una realidad más estática, “reinado de Dios” indica una realidad dinámica que apunta a un reinado y soberanía de Dios actuante, lo cual expresa mejor el concepto hebreo de reino de Dios, “malkuth Yahvé”. Cfr. Sobrino, *op. cit.*, p. 37.

No estamos diciendo que es posible un nuevo modelo de sociedad donde no existan líderes y gobernantes. Se trata de un gobierno justo según la voluntad de Dios, tal y como está revelada en las Escrituras. Para todo judío contemporáneo de Jesús estaba claro que Dios reina por encima y no a través de las autoridades de turno, por lo cual dicho reinado no estaba presente en la tierra, pero sí en los cielos. Pero lo que Jesús intenta comunicar es que en el reino de Dios no será como ocurre con los gobiernos humanos, donde unos pocos se enseñorean sobre muchos, sino que el servicio al pueblo será la señal identitaria del buen gobernante, en imitación del propio Dios⁹.

Si tenemos en cuenta que Jesús proviene de la Galilea, una región que históricamente fue crítica de los reinos de Judá, de su centralismo religioso y de su teología davídica, difícilmente la propuesta de Jesús haya respaldado el establecimiento del reino de Dios como recuperación de un mesianismo davídico. La visión jesuánica del reino estará más en consonancia con la realidad y las necesidades de las familias campesinas galileas, cuyos modos de vida y redes sociales de convivencia y sobrevivencia económica habían sido negativamente transformadas por la sucesión de varios imperios. En días de Jesús, el dominio romano había implantado férreos impuestos y dura servidumbre en complicidad con las familias sacerdotales y los reyes serviles al imperio, especialmente la familia herodiana¹⁰.

1.2 Un reino de liberación

En segundo lugar, y en consecuencia de lo expuesto arriba, el reino de Dios proclamado por Jesús es buena noticia para los pobres y marginados¹¹ según criterios religiosos, socio-económicos y políticos. Ya recordamos como Lucas describe el ministerio de Jesús en sintonía con el texto de Isaías 61. El evangelista indica que esta es la comprensión que Jesús tenía de la tarea a la cual Dios le había llamado. El programa de Jesús, según Lucas, es confirmado por su respuesta a la pregunta de Juan el Bautista, que está en prisión. Allí se ve que “el interés especial de Jesús se centra en los que estaban excluidos por los judíos de la participación en el pueblo de Dios: los ciegos, paralíticos, leprosos, sordos y muertos (Lc 7, 22)” (Clark Kee 1992, p. 122).

Jon Sobrino (1976) comenta esta respuesta de Jesús a Juan el Bautista como indicación del sentido que para Jesús tiene la llegada del reino.

Formalmente, la respuesta presupone que el reino de Dios es una transformación de una situación mala, de una situación de opresión y que la acción de Dios sólo puede ser concebida como superación de una situación negativa [...] Por ello, los evangelios sitúan a Jesús en medio de situaciones de división, de opresión, en las que la salvación, la buena nueva no

⁹ Cfr. Marcos 10, 42-45.

¹⁰ Citando a Juan Luis Segundo, Albert Nolan esclarece que la situación de opresión del pueblo judío humilde en tiempos de Jesús dependía mucho más de la teología vigente de escribas y fariseos que del poder romano. Eran estos los que, fundamentalmente, imponían cargas intolerables creando así la verdadera estructura socio-política de Israel. Cfr. Nolan, Albert. (1981). “¿Quién es este hombre?” *Jesús antes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, p. 158.

¹¹ Es importante aquí la observación de Crossan en relación a la palabra griega traducida por “pobre” en el Nuevo Testamento. La palabra es *ptochos* y significa miserable, menesteroso, mendigo. “Pobre” traduce adecuadamente el término *penes*, el cual indica una familia campesina que vive en la subsistencia. En cambio, *ptochos* señala el status de mendicidad y miseria de esa misma familia cuando es expulsada de sus tierras por enfermedad, sequía o deudas. La expresión “bienaventurados los pobres” en Lucas, ha sido espiritualizada en Mateo, quien habla de “pobres de espíritu”. Lo cierto es que, si tenemos en cuenta las injusticias acarreadas por una opresión sistemática bajo el imperio romano, “los únicos inocentes, benditos o bienaventurados son aquellos que se ven excluidos de las perversas actividades del sistema como si fueran los desechos de la humanidad”. Cfr. Crossan, *op. cit.*, pp. 77-78.

puede ser comprendida en continuidad con esas situaciones sino en total discontinuidad: la libertad que predica y realiza Jesús solo aparece como liberación (pp. 41-42).

Un ejemplo de esta obra de liberación es la imposición de manos sobre los niños. Este gesto de Jesús ha sido generalmente interpretado desde presupuestos modernos en relación a la infancia. Pero leído en su contexto, y en el conjunto de una práctica misionera hacia los más vulnerables, la imposición de manos sobre niños y niñas indica una identificación con su condición de inferioridad social. “Volverse como niños para entrar en el reino” (Mc 10, 13-16) es asumir un compromiso con aquellos a quienes este reino es anunciado.

Marcos insiste en la voluntad de Jesús de “imponer” las manos a los niños marcando así la significación profética de la postura de Jesús; la imposición de manos, en efecto, era gesto solemne por el cual se transmitía el poder del Espíritu. Obrando de este modo, Jesús otorgaba las energías del reino a aquellos que la sociedad de su tiempo consideraba como los más débiles y menos preparados para recibirlas (Echegaray, 1982, p. 164).

Esta es una de las tantas manifestaciones de la justicia y la liberación de Dios para aquellos y aquellas que viven sometidos a la exclusión y el poder decisorio de los grupos dominantes. Esto no significa que alguien que no sufre marginación o discriminación de algún tipo no tenga lugar en este reino, pero sí está llamado a convertirse a sus exigencias de justicia¹². Recordemos el caso del magistrado rico, o el de Nicodemo, o José de Arimatea. De igual modo, la condición de pobre o marginado no es suficiente en sí misma para recibir el reino. Es necesario, en cualquier caso, responder al mensaje de ese reino optando por su llamado al arrepentimiento, la conversión y la práctica de la justicia. El reino de Dios es, para Jesús, un espacio para rescatar la vida y la dignidad humanas, el valor de la vida como dádiva de Dios y la dignidad e integridad de la persona como obra de la creación divina.

Si el reino es un mensaje para los pobres, marginados, cautivos y excluidos del sistema político-religioso vigente en los tiempos de Jesús, esta podría ser la clave para enfrentar la discusión de un pretendido nacionalismo o, por el contrario, de un universalismo en la predicación del reino. Los textos en los sinópticos proponen ambos sentidos, en unos Israel es el principal destinatario del mensaje del reino, en otros, las promesas del reino se abren para los otros pueblos (Marcos 6, 7-13 y Mateo 10, 5-6; Lucas 13, 22-30; Marcos 7, 24-30). Concordamos con Bultmann en que no podemos forzar en Jesús una comprensión del ser humano desde la óptica de un universalismo humanista propio de la modernidad, el cual afirma que cada persona por naturaleza o por la realización de un ideal posee una esencia divina o cierta afinidad con Dios (Bultmann y Jaspers, 1968, p. 38). Para Jesús, el ser humano a quien dirige su mensaje es una persona concreta que sufre una experiencia de marginación concreta. Por tanto, sea judío o no judío, el mensaje del reino se dirige al ser humano que sufre esta condición de dominación.

Como resultado de esta opción, el Dios del reino que Jesús anuncia es un Dios que se coloca al lado de los que no tienen amparo ni defensa. Así lo expresa Néstor Míguez cuando imagina las reflexiones de Jesús en vistas a definir el contenido y propósito de su mensaje. El Dios que Jesús predicará no será el dios sediento de sangre de los sacrificios en los altares sino el Dios que ha creado y recrea la vida; no será el dios de la pureza religiosa y el rigor legalista, sino el Dios del amor y la misericordia; no será el dios de la violencia sectaria sino el Dios de la paz y la justicia, el Dios que rescata, sana y salva, y no el que hiere, despoja y condena.

¹² Una de las tesis desarrolladas por Schottroff y Stegemann es que el evangelio de Lucas está dirigido de manera especial a los cristianos ricos y bien considerados socialmente. El propósito no sería que estos se reconcilien con su propia vida a partir del mensaje y la conducta de Jesús, sino invitarles a que se reconcilien con el mensaje y la conducta de Jesús, moviéndoles a una conversión que esté en línea con el mensaje social de Jesús. *Cfr.* Schottroff, Luise y Wolfgang Stegemann, *op. cit.*, pp. 172-200.

Tampoco será el dios de la resignación que ensalza el sufrimiento y el rito medido, sino el Dios de la alegría y la fiesta, que rompe las rutinas y nos sorprende en lo inesperado; no será el dios de los que acumulan riquezas y son indiferentes ante la miseria, sino el Dios que colma de bienes al mundo, que comparte y nos da ejemplos de solidaridad; no será el dios de la soberbia que discrimina, del prestigio excluyente, sino el Dios sencillo que se revela en lo cotidiano; no será el dios de las verdades y los dogmas intocables sino el Dios que dialoga y sabe escuchar (Míguez, 2011, pp. 57-60).

1.3 Un reino que se hace presente en la propia vida de Jesús

En tercer lugar, el reino que Jesús predica está viniendo en su vida y obra. Es un reino presente y actuante que se manifiesta en gestos concretos como los milagros y curaciones, así como en palabras y enseñanzas. Así lo afirma el evangelio de Marcos: “El plazo se ha cumplido. El Reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el evangelio” (Mc 1, 15). De acuerdo con Ed P. Sanders (2000), dos concepciones matizaban el ideario sobre el reino de Dios en tiempos de Jesús: 1) el reino existe en el cielo, allí Dios gobierna, aunque de vez en cuando puede actuar en la historia, 2) Dios gobernará la tierra en el futuro poniendo fin a la historia humana (p. 191). Ambas concepciones podían combinarse sin excluirse mutuamente. De hecho, todo indica que Jesús se mueve entre ambas comprensiones. En la oración del Padrenuestro, se pide que el reino de Dios venga, y se haga su voluntad en la tierra como en el cielo.

Si tenemos en cuenta que Jesús considera que el reino está presente y activo en el mundo, es sensato aceptar el criterio de que este reino se manifiesta en el aquí y el ahora de la historia, aunque no de manera exclusiva y plena, y se proyecta hacia una consumación futura¹³. Solo podemos afirmar que en los dichos de Jesús la idea del reino se mueve entre estas dos dimensiones, aunque de manera creativa y esperanzadora. El anuncio del reino no es un mensaje de resignación para la vida presente, ni se sostiene exclusivamente de realizaciones actuales. El reino se manifiesta en una tensión escatológica. Personas curadas de sus enfermedades, liberadas de fuerzas malignas que las dominaban, son tan solo señales de la presencia salvífica de ese reino cuyos beneficios plenos hay que aguardar. Joachim Gnilka (1993) describe esa tensión escatológica en las curaciones de la siguiente manera:

Las curaciones milagrosas son parte de la predicación acerca del reinado de Dios [...] Muestran el giro escatológico y hacen que se experimente la presencia dinámica del reinado de Dios con su fuerza sanadora, auxiliadora y salvadora. Integrados en el proceso de la revelación proléptica de la *basileia*, los milagros participan de manera especial en la lucha contra el mal y la maldad, que siguen actuando todavía poderosamente en el mundo, pero que en principio han sido ya vencidos [...] Por medio de los milagros se acalla la voz de la desesperación humana, se sitúa ante Dios el que es culturalmente impuro y se restaura la dignidad humana (p. 169).

En este sentido, es importante releer las parábolas del reino, sobre todo las llamadas parábolas del crecimiento (el grano de mostaza, la levadura en la masa, el sembrador, el trigo y la cizaña). Las parábolas anuncian la presencia viva del reino como una simiente de liberación y

¹³ En nuestra racionalidad teológica moderna hablamos del “ya, pero todavía no” como modo de comprensión de esta tensión escatológica del reino de Dios. Sin embargo, es importante tener en cuenta la observación que hace Antonio Piñero en cuanto a la comprensión que el Jesús histórico tendría de la llegada inminente del reino por él proclamado. “La inmediatez obsesiva que se deduce de la proclamación de Jesús podía confundir fácilmente los preludios del futuro inminente con una presencia. Pero el reino como tal aún no había venido...el Reino de Dios o estaba ya en este mundo, o aún no había llegado; no hay en realidad un estado intermedio”. Es desde el kerigma pos-pascual que el Reino se haría presente ya en las palabras y acciones de Jesús. Cfr. Piñero, Antonio. “El evangelio paulino y los diversos evangelios del Nuevo Testamento” en Piñero, *op. cit.*, pp. 275-279.

esperanza en medio de la cotidianidad. Estas señales de liberación irán creciendo y darán mucho fruto¹⁴. El anuncio del reino no es un optimismo ingenuo ni tampoco una espera pasiva que amordace a las personas en sus posibilidades de ser liberadas y restauradas, solo expectantes por la actuación definitiva de Dios en la historia. El hecho de que Jesús siempre destaque el papel fundamental de la fe de las personas que son sanadas y liberadas habla de esa fuerza creadora y transformadora que habita en cada quien.

2. Jesús anuncia el reino de Dios en clave de un mesianismo profético

En los evangelios encontramos varios títulos que intentan clasificar la persona de Jesús y su mensaje: mesías, Hijo del Hombre, profeta, maestro, Hijo de Dios. Concordamos con algunos autores en que estos títulos corresponden a la interpretación teológica de las comunidades cristianas después del evento pascual. El evangelio de Marcos es el que más desarrolla la idea del llamado “secreto mesiánico”¹⁵, la cual es secundaria en Mateo y Marcos. Afirmar que Jesús se comprendía a sí mismo como el mesías regio sería aceptar su misión en la clave de la teología davídica: el mesías es aquel descendiente de David que restauraría la gloria pasada del reino de Israel, sometiendo a todos sus enemigos. De hecho, esta era la expectativa en relación a la misión de Jesús entre muchos de sus seguidores, incluidos sus discípulos más cercanos (Mc 11, 11; Lc 24, 21; Hch 1, 6). Pero la predicación del reino de Dios no es una predicación nacionalista, no se identifica con la esperanza davídica.

En todo caso, podría hablarse de un mesías diferente, de una teología mesiánica orientada no hacia la grandeza política y el éxito militar sino hacia la identificación con el pueblo sufriente, es el mesías-siervo sufriente, el mesías redentor que se configura a partir de los textos del segundo Isaías. Este mesías redentor, de acuerdo con las tradiciones mesiánicas contemporáneas a Jesús, no podría morir en una cruz. A Jesús interesa –siguiendo a Hugo Echegaray- el mesianismo del reino en términos de servicio a los más necesitados. Por tanto, la tentación que implicaba las aspiraciones a un mesías monárquico apartaría a Jesús de su verdadera misión. Si Jesús hubiese asumido un mesianismo regio lo habría hecho bajo la figura del “siervo de Yahvé”, retomando así el reclamo profético hacia la monarquía como espacio de servicio a los pobres y no como estructura de poder y dominación¹⁶.

¹⁴ Las parábolas nos ayudan a comprender la tensión escatológica entre presente y futuro. El reino de Dios no es una realidad exclusivamente del presente ni exclusivamente del futuro, sino que tanto el presente como el futuro están orientados hacia ese reinado. El presente y el futuro no se contraponen, sino que están entreverados en la predicación de Jesús acerca del reino, manteniendo así la tensión entre el comienzo modesto, insignificante, y la gran consumación final. El presente –dice Gnilka- es el tiempo de cosechar, sembrar, dejar crecer. El ahora es tiempo de decisión, “el presente se halla bajo los efectos del futuro, de un futuro que apremia...El que comprende el presente y se decide en él acertadamente, gana el futuro...El reinado de Dios se manifestará de manera definitiva y suprema en el futuro y califica ya al presente por medio de la acción de Jesús; es en el presente un reinado que es atacado, combatido, rechazado, y exige del hombre la adopción de una postura”. Cfr: Gnilka, *op. cit.*, pp. 172-190.

¹⁵ El recurso al secreto mesiánico en Marcos revela la intención apologética y dogmática de este evangelio. La creencia en la resurrección permitiría un proceso de elaboración teológica que compensaría la experiencia de la crucifixión y explicaría así el plan redentor de Dios como cumplimiento de las promesas a su pueblo fiel. El mesías esperado por los judíos se convierte así en un mesías inédito de talante redentor en el cual se puede apreciar al Jesús histórico visto por las comunidades como reflejo de una cristología en proceso de consolidación: “el Mesías ha venido para expiar el pecado de los hombres, preparar la instauración del Reino de Dios y difundir los carismas de la salvación”. Cfr: Puente Ojea, Gonzalo. “El evangelio de Marcos: forma y función” en Piñero, *op. cit.*, p. 160.

¹⁶ Hugo Echegaray sugiere comprender el mesianismo de Jesús desde un mesianismo pobre que puede rastreadarse en algunos profetas del Antiguo Testamento (Miqueas, Sofonías, Jeremías). Es un mesianismo fundado en el “resto” del pueblo cautivo en Babilonia, un mesianismo que no descarta la confrontación humilde y dolorosa del mesías que comparte la suerte del pueblo pobre.

Este mesianismo de servicio matiza también la figura de Jesús como rabí, maestro. Era costumbre que el rabí fuese buscado por aquel que deseara ser su discípulo, en cambio Jesús es quien llama a sus discípulos para que participen de la proclamación del reino de Dios. Era costumbre que el rabí fuese servido por sus seguidores. Jesús, en cambio, se revela a sus discípulos como aquel que ha venido a servirles (Lucas 22, 27). El mesías-siervo otorga de este modo al ministerio de Jesús un carácter más cercano a la misión de un profeta que a la ocupación académica de un rabino. Jesús llama a seguirle desde una autoridad carismática (Gnilka, 1993, pp. 205-207).

Un ingrediente importante de este mesianismo es su conflicto con la Ley. La figura del mesías interpreta y otorga a la ley su significado más profundo. La ley en sí misma deja de ser un referente, el mesías muestra sus falencias y la supera sin desacreditarla. La recurrente frase de Jesús “Oyeron que fue dicho... más yo les digo” ofrece un rasgo distintivo de esta figura mesiánica que reinterpreta y actualiza la ley¹⁷.

2.1 El mesías profeta y su propia escatología

La imagen de Jesús como visionario apocalíptico no se ajusta convincentemente al ministerio de Jesús, si bien encontramos textos de inspiración apocalíptica en los sinópticos. Jesús sitúa su misión en el ahora de la irrupción del reino de Dios, aunque mantiene abierta una perspectiva de futuro: el reino se está manifestando, pero a la vez está viniendo, y se hará pleno. La teología apocalíptica sitúa el reino más allá de la historia y posterga su manifestación para el tiempo futuro por medio de una intervención divina en la historia acompañada de señales catastróficas, posibles fechas de cumplimiento y descripciones del nuevo mundo que se espera.

Sin embargo, Jesús se niega a describir el mundo futuro y a adelantar alguna fecha de cumplimiento. Sus imágenes sobre el reino solo afirman que Dios va a reinar (Bornkamm, 1975, p. 64). A diferencia de los visionarios apocalípticos, Jesús no es un vidente-testigo de los combates celestiales donde las fuerzas demoníacas son derrotadas, sino que el mismo se coloca en el centro de esa confrontación, en medio de su historia y su presente, afirmando que en sus palabras y actos están las señales de esa victoria sobre el mal.

Por otro lado, el llamado de Jesús está dirigido al tiempo presente y al pueblo que le escucha en esa historia presente. Los apocalípticos tienden a moralizar su mensaje, y de esta forma, lo individualizan, haciéndolo intemporal y ahistórico. Una moralidad que solo sirve como penitencia para poder entrar en un reino de Dios situado en el futuro sería la tesis de Johannes Weiss, secundada por Albert Schweitzer. Para estos autores, las concepciones jesuánicas sobre el reino de Dios son absolutamente trascendentes y apocalípticas (Schweitzer, 1990, pp. 294-296). En cambio, Nolan propone des-apocaliptizar los evangelios, ya que el anclaje profético del mensaje de Jesús no permite concebirlo como un mensaje eterno o intemporal, reconociendo al mismo tiempo el hecho de que el mensaje de Jesús, por ser fundamental en cuanto a la

¹⁷ Para algunos, este posicionamiento crítico de Jesús ante la ley constituye uno de los rasgos distintivos del Jesús histórico, ya que semejante actitud ante la ley no tiene paralelos en el rabinismo contemporáneo a Jesús. Las palabras “más yo les digo” reivindica una autoridad igualada a la de Moisés y, a la vez, en conflicto con ella. Estas palabras sitúan a Jesús por encima de la ley. Cualquier rabino tendría que hacer depender su autoridad de las palabras de Moisés y de toda la ley. Como bien señala Kasemann, si un judío asume la postura de Jesús, “se separaría de la comunidad de judaísmo o traería la Torá mesiánica y sería el mesías...El carácter exorbitante de la frase demuestra su autenticidad”. Cfr. Kasemann, Ernst (1978). *Ensayos exegeticos*. Salamanca: Ediciones Sigueme, p. 181.

relación entre Dios y la humanidad, ha permitido su adaptación y reinterpretación en otros tiempos y lugares, y, justamente la mirada apocalíptica ha sido una de esas elaboraciones ulteriores¹⁸.

Otra figura escatológica importante para describir a Jesús es el “Hijo del hombre”. El contenido del documento Q -según algunos autores- ha sido estructurado de acuerdo a un énfasis escatológico. El documento comienza con la predicación de Juan el Bautista y el anuncio de la venida inminente del juez escatológico y el juicio, finalizando con el discurso sobre la parusía de Jesús y la parábola de los talentos. El “sermón del llano” también tendría esta impronta escatológica. Sin embargo, la idea de juicio no está necesariamente ligada en Q a la expectativa sobre el supuesto fin del mundo (Vargas-Machuca, 1993, p. 90).

La figura del Hijo del Hombre y su mensaje implican un llamado a acoger el reino de Dios en términos de una decisión que tiene lugar en el presente. De hecho, Marcos presenta al Hijo del Hombre actuando ya en la vida presente. El Hijo del Hombre venidero es el mismo que el Hijo del Hombre que ya está en la tierra y actuante en la historia (Marcos 2, 10-12). Jesús exige de sus oyentes la conversión, el arrepentimiento y un cambio de actitud para poder recibir el reino de Dios que viene. Esta es la dimensión escatológica del mensaje de Jesús acerca del reino: ahora es el tiempo de la decisión y la acción consecuente, es el tiempo del regreso a Dios y de la recuperación de la antigua alianza.

Este llamado es radical (Lucas 11, 23). Solo es posible el seguimiento o la indiferencia. Escribas y fariseos encabezan el Israel que no cree en Jesús y su mensaje, son los representantes de “esta generación” que se constituyen en enemigos de Jesús y de quienes le siguen. El documento Q también contrapone con frecuencia al Israel increyente con los no israelitas que aceptan el mensaje del reino (Lucas 7, 9; 11, 30-32).

Bornkamm (1975) recuerda que el título de Hijo de Hombre proviene de los escritos apocalípticos del judaísmo tardío y designa a una figura mítica trascendente. Daniel ve en él un símbolo del pueblo de Israel. En la espera del Hijo del Hombre se expresaba una esperanza que sobrepasaba los límites del nacionalismo judío y que abarcaba al mundo entero (pp. 176-177). Encontramos también otros textos sobre el Hijo del Hombre en los cuales este no es el juez que viene a juzgar al mundo, sino aquel que debe soportar muchos sufrimientos, ser rechazado, crucificado y resucitar al día tercero (Marcos 8, 31). Esta variante no tiene paralelo en la literatura apocalíptica, se trata del Hijo del Hombre juzgado por la humanidad. Esta experiencia nos acerca más al Jesús histórico y sintoniza con la idea ya expuesta de un mesianismo del servicio y la identificación con el pueblo humilde que sufre¹⁹.

Como se ve, varios son los rasgos que podemos identificar en la caracterización del Jesús histórico. Posiblemente Jesús asumió algunos de ellos y los fusionó dentro de su predicación del reino, ya que estas corrientes teológicas formaban parte del ambiente religioso del judaísmo contemporáneo a Jesús. Lo importante a destacar es cómo Jesús relee estas tradiciones y toma

¹⁸ Según Nolan, las palabras de Jesús en relación al día del juicio tenían un carácter profético y no tanto apocalíptico. Jesús estaría anticipando el desastre inminente del pueblo judío a manos del imperio romano. Por ello, su predicación del reino procuraba una conversión del pueblo hacia la práctica de la justicia y la compasión. La verdadera liberación no consiste en un cambio de gobierno sino en atacar la causa de toda opresión: la falta de misericordia, “la derrota de los romanos no haría más libre a Israel”. *Cfr. Nolan, op. cit., pp. 147-156.*

¹⁹ La hipótesis de Crossan es que Jesús no utiliza la figura de “Hijo de hombre” para referirse al ejecutor del futuro juicio divino, sino que lo hace para identificarse con sus interlocutores, destacando que compartía con ellos un mismo destino en tanto seres humanos pobres y desposeídos. El uso es pues genérico y se comprende al tener al pueblo humilde como oyente (Lucas 9, 57-58). *Cfr. Crossan, op. cit., pp. 66-67.*

distancia de algunos énfasis, reforzando otros²⁰. Comprender la misión de Jesús en su vertiente mesiánico profética es la caracterización que apreciamos más coherente con su mensaje y ministerio.

3. La misión de la comunidad-testigo de Jesús

El discurso del envío de los discípulos supone que los seguidores de Jesús deberán realizar la misma tarea misionera que su líder, y en la misma modalidad en que Jesús la ejecuta: sanación de los enfermos y anuncios de la cercanía del reino de Dios (Lc 10, 1-11). De esta manera, la labor de la comunidad de discípulos y discípulas da continuidad a la misión de Jesús.

Esta proclamación del reino, acompañada de las mismas señales de liberación y esperanza, se producirá al tiempo que se conforme una comunidad de discípulos y discípulas que encarnan la misión de Jesús. Si bien Jesús no dejó un programa escrito y detallado de cuál sería la misión de sus seguidores, sí les comunica una enseñanza y una práctica que permitirán una ulterior sistematización que aportaría el contenido misiológico de la futura *ecclesia*. Si la predicación del kerigma por parte de la comunidad cristiana arranca a partir del evento de la resurrección, esta proclamación remite al Jesús terrestre y a su misión como único criterio posible sobre el cual se puede reconstruir la continuidad de esa misión.

Si Jesús no legó un programa a sus discípulos, sí les dejó en libertad para que dieran forma a la misión de manera responsable y creativa, de cara a las nuevas circunstancias que se presentaran. Jesús encarna una práctica alternativa que da origen a una comunidad de discípulos liberados con una misión abierta al interior del mundo y en conflicto con él. Esta comunidad liberada y alternativa cumplirá una función dinamizadora en la historia: es una comunidad de amor, fraternidad, de comunión en el servicio.

Algunas prácticas serán distintivas en esta comunidad misionera justamente por remitirse a la misión misma de Jesús. Los mensajeros del reino comprenden su tarea como imitación del Dios de Jesús, y enfrentan el rechazo y la persecución con las armas del amor, la oración y las buenas palabras, ya que “la oración y las buenas palabras (o “bendición”) son las que fundan y rehacen las relaciones comunitarias...al igual que las malas palabras (o “maldición”) deshacen las comunidades” (Schottroff y Stegemann, 1981, p. 124), la maldición expulsa a la persona de la comunidad y lo condena a morir.

3.1 La práctica del amor como práctica que cuestiona y transforma

El amor a los enemigos es una práctica que otorga singularidad al grupo de los misioneros del reino, es un comportamiento no habitual porque demanda una actitud positiva frente a personas que no solo no pertenecen a su grupo, sino que muestran hostilidad al mensaje del reino. El amor a los enemigos se torna así “un quebrantamiento de las formas usuales de solidaridad –que se extiende a un grupo, de cualquier tipo que este sea, pero no a los enemigos- dando expresión a una actitud positiva que incluye a todas las personas, en este caso, a todo Israel” (p. 125).

²⁰ Para Jon Sobrino, y a la luz de los estudios exegéticos sobre la conciencia de Jesús, lo importante no sería poder deducir de los textos evangélicos lo que pensaba Jesús sobre sí mismo, sino deducir de manera indirecta lo peculiar de su conciencia. Esta peculiaridad estaría caracterizada por los siguientes elementos: 1) Jesús tiene conciencia de que con su persona se acerca el reino de Dios, 2) Jesús tiene la pretensión de interpretar la ley de manera nueva y con originalidad en relación a Moisés (Mt 5, 22), 3) la salvación escatológica se decidiría con una toma de postura hacia su persona (Mc 8, 38), y 4) la función salvífica del seguimiento como servicio al Reino y unido a su persona concreta (Mc 8, 19-22). Lo que se puede alcanzar es la conciencia relacional –y no absoluta- de Jesús, lo que él pensaba de sí mismo, pero en relación al reino y la importancia decisiva de su persona con el amanecer de ese reino. *Cfr. Sobrino, op. cit.*, pp. 60-63.

Esa singularidad en la misión de la comunidad de Jesús no queda solamente fijada en un discurso, sino que se articula en una praxis que tiene una repercusión en los niveles económico, político y ético-social. En el nivel económico la práctica de Jesús apunta hacia el compartir en comunión²¹ y no hacia la acumulación de los bienes y recursos (Marcos 8, 1-9; Lucas 6, 38). En el nivel político se promueve la autoridad como diaconía a favor del pueblo humilde, sobre principios de justicia y equidad (Marcos 9, 32-35; 10, 35-45). Y en el nivel ético-social se procura generar nuevas relaciones humanas cimentadas sobre el amor, la libertad, el perdón y la misericordia.

Así, por ejemplo, el perdón es comprendido y practicado como un acto de libertad donde el que otorga el perdón no se deja dominar por el mal que le ha producido un adversario, creando así otro tipo de relación humana (Marcos 11, 25-26; Mateo 5, 38-48).

La justicia nueva no consiste en destruir al autor del mal, sino en liberarlo de su voluntad destructora, de las estructuras que le han permitido funcionar contra la solidaridad humana. El reino libera a oprimidos y opresores. El perdón anticipa el objetivo mismo del proyecto del reino que es la edificación de una sociedad fraterna, lugar de auténtica reconciliación y libertad (Echegaray, 1982, pp. 202-203).

Esta práctica constituye la expresión de la naturaleza misionera de la comunidad de discípulos y discípulas de Jesús. La conversión exigida para recibir el reino de Dios que viene significará también una conversión ética que tendrá un impacto sobre las relaciones económicas, políticas y sociales, cuestionando también una práctica religiosa que legitima las relaciones vigentes de opresión, funcionales al orden imperial y a la propia estructura social sostenida por las familias sacerdotales y los gobernantes herodianos.

Según la hipótesis de Horsley, las familias y poblados rurales de la Galilea serían los principales destinatarios de la misión de Jesús. En vistas de ello, se comprende que los textos de la misión se orienten hacia estas comunidades rurales (Mc 6, 7-13; Lc 9, 57-10, 16). La misión se enfoca más hacia las casas y las comunidades y no hacia los individuos. Los misioneros permanecían en las casas, sanaban, predicaban, expulsaban demonios e, inevitablemente, se habrían involucrado en la vida de las comunidades para poder así promover nuevas relaciones humanas que respondan a las exigencias éticas del mensaje del reino y a las necesidades concretas de esas comunidades²².

Para Horsley se trata de recrear la "comunidad de la alianza" teniendo en cuenta la difícil experiencia de desintegración que estas poblaciones sufrían como consecuencia del orden económico y social impuesto por Roma. Las familias vivían fuertes conflictos económicos de escasez de recursos, de pérdida de tierras, lo cual atentaba contra un modelo social establecido sobre la cooperación y la solidaridad mutuas. Así, el mensaje del reino no se queda solo en un conjunto de enseñanzas, sino que apunta hacia la recuperación de prácticas sociales que puedan responder a las necesidades de

²¹ La comensalía, el comer de lo que cada familia pudiera brindar al misionero, es un rasgo de esta práctica económica alternativa. La comida es entendida como un compartir solidario de la misma forma en que se comparte un techo o un lugar para dormir. La comensalía, más propicia en los ambientes rurales, pudo haber evolucionado a una comida entendida como remuneración cuando la misión es desarrollada en las ciudades. De este modo, la comensalía podría verse como "una estrategia destinada a construir o reconstruir la comunidad campesina sobre unos principios radicalmente distintos de los conceptos de honra y deshonra, o patrocinio y clientela. Se basaba en la participación igualitaria en el poder material y espiritual al nivel más popular imaginable". *Cfr. Crossan, op. cit.*, pp. 130-131.

²² Crossan destaca el carácter errante de esta misión. La misión se realiza en el camino, tratando de alcanzar a todas las personas y comunidades posibles, sin definir una sede como centro de operaciones. Esta dinámica errante es parte de un ministerio donde la participación igualitaria es esencial. Compartir dones y recursos es la actitud que corresponde al espíritu del reino de Dios. No es algo que pueda centralizarse en un solo lugar, "pues la propia jerarquización del lugar, la superioridad de este sitio sobre el de más allá, implica la destrucción simbólica del igualitarismo radical que tal actitud predica". *Cfr. Crossan, op. cit.*, pp. 116-118.

aquellas comunidades, como el compartir recursos en tiempos de escasez. Desde esta perspectiva, la misión se desarrolla como una suerte de estrategia de resistencia ante los poderes gobernantes (Horsley, 2003, pp. 145-155).

Esta lectura política sobre la misión de Jesús como predicador del reino de Dios no contradice el sentido escatológico del anuncio del reino, sino que lo refuerza y le otorga dimensión histórica. Si la misión de Jesús y sus discípulos introducen –o recuperan– una práctica alternativa al orden económico, político y social vigente, estamos en presencia de esa apertura escatológica hacia el futuro y actuante en el presente como señales de la liberación anhelada que el reino mesiánico propone. Ya hemos visto que esa apertura escatológica hacia el futuro es propia de la predicación del reino. Las comunidades donde la alianza es renovada manifiestan en el aquí y el ahora de sus circunstancias históricas, las mismas señales de liberación y justicia que Jesús evidenciara en su ministerio.

Por eso se constituye como comunidad-testigo de la misión de Jesús, como un pueblo testigo, mediador, misionero, en cuyo seno actúa el espíritu de aquel a quien la comunidad ha reconocido como mesías. Este nuevo pueblo será por ende un pueblo mesiánico constituido por los pobres y marginados, a quienes se anuncia el reino, y quienes ahora viven y proclaman ese reino. Es el reino mesiánico, y no la comunidad que lo anuncia –o el propio Jesús como predicador del reino, en quien se inspira la comunidad– el centro del proyecto salvífico de Dios (Echegaray, 1982, p. 22). Ese reino se constituye como un nuevo orden alternativo a las prácticas opresivas del imperio y sus agentes.

4. Sin resurrección no hay misión

Los evangelios son testimonios de fe acerca del Cristo resucitado y por ello se producen a partir del evento pascual. Pero este Cristo resucitado es también el Jesús crucificado. El hecho de poder establecer una continuidad entre el Jesús terrestre y el Cristo exaltado de la resurrección ha sido el móvil fundamental que ha impulsado los estudios sobre el Jesús histórico que terminaron superando el fatalismo de Bultmann respecto a la importancia del Jesús histórico para la fe y la teología²³.

El evento de la resurrección marca el comienzo del testimonio y la misión de la comunidad de Jesús. No tiene sentido objetar la resurrección como *hecho* histórico porque la resurrección constituye un *evento* histórico capaz de producir una verdad que resignifica los hechos y trae un sentido a la vida y a la historia. Pero la verdad de la resurrección carece de contenido sin la verdad sobre la vida del Jesús histórico. Crossan (1996) lo dice de la siguiente manera:

Lo que ocurrió históricamente es que los que creían en Jesús antes de su ejecución siguieron creyendo en él después de su muerte. El Domingo de Resurrección no supone el comienzo de una nueva fe sino la continuación de otra ya antigua. Ese es el único milagro y el único misterio, y también es mucho más que eso (p. 206).

En los evangelios, la vida de Jesús fue resignificada a partir de su resurrección (Jesús de Nazaret es también el Hijo de Dios, el mesías, profeta, señor y sumo sacerdote). De igual manera, la vida de la persona que cree en Jesús es resignificada a partir de la verdad que produce el evento Jesús. Lo importante para la comunidad de Jesús era comunicar el mensaje pascual, el testimonio de que Jesús se había aparecido vivo entre ellos después de su muerte en cruz. Y este testimonio puede ser rechazado o aceptado, de la misma manera que Jesús y su mensaje del reino puede ser rechazado o aceptado.

²³ Los principios de la teología dialéctica (contraposición entre Dios y el mundo) y de la filosofía existencialista (lo auténtico del ser humano es su decisión ante el llamado de Dios), influyeron notablemente en la sentencia bultmaniana que descalifica la importancia del Jesús histórico para la fe y la teología cristianas. Sus discípulos plantearon entonces la necesidad de conectar el kerigma cristológico con el Jesús terrestre, en quien se inspira dicho kerigma. Cfr. Theissen, Gerd y Annette Merz (1999). *El Jesús histórico. Manual*. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 23-25.

El mensaje de la resurrección de Jesús es un testimonio de fe de las primeras comunidades, y en ese testimonio se debe buscar el mensaje pascual que afirma la intervención de Dios en el mundo y en la historia, arrancando a Jesús del poder del pecado y de la muerte. El Dios que escuchó el clamor de su pueblo oprimido y lo liberó de la esclavitud en Egipto ahora resucita a Jesús produciendo una liberación histórica definitiva (Ro 4, 17). “Dios aparece históricamente como quien tiene poder para liberar y renovar toda la realidad” (Sobrina, 1976, p. 156). Es la reivindicación del justo Jesús, el mensajero del reino de Dios ante un mundo incrédulo e injusto. Por ello, la resurrección señala la irrupción del mundo nuevo de Dios en un mundo viejo sentenciado por la muerte. La resurrección ocurre en el presente y anuncia el fin del viejo mundo.

Al ser un testimonio de la fe, la resurrección solo puede ser percibida por la fe de aquellos y aquellas que anhelan un mundo más justo y solidario, el mundo predicado y vivido en la práctica de Jesús. A partir de la resurrección, Jesús está en el centro de la proclamación de la comunidad cristiana. El mensajero se vuelve ahora el mensaje por haber encarnado en sí mismo la manifestación de los frutos de ese reino que anunciaba²⁴. Jesús se constituye de este modo en el Señor de la comunidad que le sigue y obedece, porque la resurrección ha revelado el sentido salvífico de su historia, de su compromiso con los pobres, de su sufrimiento y muerte. A través del testimonio de la resurrección, la comunidad de Jesús se considera vinculada al itinerario y al mensaje del Jesús terrestre, cuyos mandamientos y promesas serán la guía del itinerario de la iglesia, volviéndose la causa de su esperanza orientada hacia el futuro. “El gran tema de la misión del cristianismo primitivo será proclamar y extender el mensaje de salvación por la cruz y la resurrección, y la soberanía de Jesucristo sobre la tierra” (Bornkamm, 1975, p. 191).

No habría dificultades, para quienes conocieron a Jesús y fueron testigos de sus enseñanzas y milagros, aceptar la idea de la resurrección ya que en aquel Jesús el poder de Dios se había manifestado con un empuje inusual, y aquel que había sido capaz de resucitar a otros²⁵, ¿cómo no sería resucitado por el mismo poder que compartía sin reservas? Se trataba de un acto de la soberana justicia de Dios. Además, el evento de la resurrección había traído un sentido y una esperanza para la vida de los más humildes, de quienes reconocieron en Jesús al mesías y profeta de Dios. Lo que sigue a continuación bien podría haber sido el comentario de cualquier campesino de Galilea que conoció a Jesús:

Y cómo no vamos a creer. Lo difícil sería no hacerlo. Dejar de confiar simplemente porque unos sacerdotes corruptos y un imperio asesino se juntan para tratar de arrebataros la esperanza, para dejarnos sin futuro, para entronizar la muerte como trágico final. No, ese no fue ni su mensaje ni su propósito. No creer sería traicionarlo, después de todo lo que hizo, enseñó, mostró y demostró, de cómo nos curó y bendijo, de cómo iluminó nuestras sendas, de cómo fortaleció nuestro espíritu, de cómo consoló nuestros dolores, en fin, de cómo cambió nuestra vida. ¿Cómo no vamos a confiar en la palabra de la resurrección si nosotros mismos lo hemos experimentado? [...] Creer es vivir con un sentido, y nosotros creemos porque nuestra vida tomó sentido con Jesús. El nos enseñó a confiar en Dios, en un Dios de bondad,

²⁴ En efecto, lo que sucedió ya desde la aparición de los evangelios, y en el desarrollo ulterior del kerigma de la iglesia, fue un giro en el acento de ese kerigma: se anuncia al Cristo resucitado que anunció al Reino de Dios, y no tanto el mensaje del reino mismo, lo cual fue el énfasis del Jesús histórico. Kasemann recuerda este fenómeno de traslación que se produjo del mensaje de Jesús hacia el mensaje sobre Jesús, variación que afirma la importancia de la subjetividad de quien anuncia, así como el resultado de nuevos desarrollos teológicos a partir de las nuevas experiencias históricas de las comunidades. Los evangelios hablan de Jesús, pero ya en su condición de Señor de la comunidad que cree en él.

²⁵ Marcos 5, 21-43; Lucas 7, 11-17; Juan 11, 17-44.

que ama la justicia, pero no la justicia que condena sino la justicia que iguala. No la justicia de los juzgados que amedrentan al pobre sino la que ayuda a ser más plenos, la que es parte del reino de Dios [...] Por eso creemos, porque la vida siempre puede más que la muerte, porque nada puede detener el amor de Dios, porque no hay mayor amor que poner la vida por los amigos, aún más, el justo por los injustos, y de esa manera mostrarnos que el perdón puede más que el pecado, que la libertad más que la condena, que la esperanza más que la angustia (Míguez, 2011, pp. 201-203).

Consideraciones misiológicas

A partir de todo lo dicho hasta aquí hemos identificado algunos rasgos de la misión de Jesús que nos parecen pertinentes para la revisión de la práctica misionera actual de las iglesias. La posibilidad de identificar determinados textos como más auténticos que otros en el sentido de su mayor o menor cercanía al Jesús terrestre siempre es un terreno movedizo que a veces levanta más preguntas que certezas. Por tanto, al igual que los diferentes autores y tendencias hermenéuticas exploradas, hemos intentado hacer una lectura del Jesús histórico que considere los resultados de la investigación académica y, a la vez, resulte más relevante para nuestro contexto y realidad.

Hemos optado por aquella lectura según la cual la centralidad del mensaje y la práctica de Jesús es el anuncio de la llegada del Reino de Dios que instaura la justicia y la liberación para los oprimidos, en la perspectiva de una tradición mesiánica profética. Las primeras comunidades cristianas, responsables por la aparición de los evangelios, darían continuidad a la misión de Jesús a partir del evento de la resurrección. ¿Qué aspectos de la práctica misionera de las iglesias podrían ser iluminados a partir de esta lectura misiológica del Jesús histórico y las primeras comunidades cristianas?

¿Misión ad intra o ad extra?

En su práctica de la misión, esta ha sido una de las principales tensiones vividas por las iglesias: la tensión entre una misión volcada al fortalecimiento institucional y el crecimiento numérico de fieles (misión “hacia adentro”), y una misión “hacia afuera”, como práctica de diaconía, como testimonio de servicio, como una presencia en medio de la realidad social donde se puedan generar prácticas comunitarias alternativas al orden neoliberal y consumista. Ya vimos que esas prácticas en la comunidad de Jesús tenían un impacto en el orden económico –compartir los bienes-, político –el poder desde el servicio- y social –relaciones humanas libres y compasivas. En esa línea, las iglesias tienen el desafío de seguir promoviendo tales prácticas.

La misión “hacia adentro” descansa sobre el supuesto de que la conversión anunciada en el evangelio es hacia la iglesia y sus tradiciones en tanto esta es detentora de la continuidad de la obra de Jesús. Sin embargo, la misión de Jesús llama a la conversión al reino y sus exigencias. Por tanto, el anuncio del reino se constituye como reserva crítica de la propia misión eclesial en tanto esta se aleja de la práctica misionera de Jesús. Todavía posee mucho peso el sentido de misión como reclutamiento de nuevos miembros para engrosar las filas de las iglesias, lo cual no es una práctica negativa en sí misma, pero suele perder la perspectiva de la necesaria conversión al reino de Dios y su justicia. No está mal que las iglesias crezcan, pero es necesario que lo hagan con la misma intensidad en el compromiso con la misión de Jesús.

La misión como cuestionamiento profético de todo orden humano

Otra es la tensión entre un modelo misionero reformista y desarrollista (especialmente por la vía tecnológica y mediática) que al final continúe legitimando el orden vigente, y un modelo misionero subversivo, cuestionador de ese orden. De acuerdo a la tradición profética encarnada por Jesús en su misión, el anuncio del reino se dirige primero y fundamentalmente a quienes sufren opresión y marginación social, económica, política, religiosa, cultural. Una práctica misionera coherente con la misión profética de Jesús debe seguir denunciando esta realidad de pecado en nuestros días, identificando aquellos sistemas y estructuras de poder responsables del sufrimiento y la exclusión.

¿Quiénes son los cautivos, pobres, marginados y excluidos en nuestras sociedades actuales? Pobres, ancianos y personas con discapacidad son excluidos de la lógica del mercado actual, su espíritu competitivo, sus cánones de belleza, éxito y prosperidad, así como sus estrategias de consumo. La cultura que nos sigue conformando y determinando es una cultura patriarcal, androcéntrica, homofóbica y racista. De ahí que mujeres y niños violentados, homosexuales, pueblos indígenas y pueblos afroamericanos constituyan hoy ejemplos de sectores sociales que también sufren diversos grados de marginación y exclusión.

La misión de la iglesia en clave profética debe asumir la responsabilidad y el coraje de anunciar el reino de Dios para estas personas. Para ello, la iglesia necesita primero tomar conciencia de que ella misma ha sustentado y legitimado estos procesos históricos de marginación, de la mano de la condena y la demonización teológica correspondiente. Solamente comunidades no patriarcales estarían en condiciones de asumir una misión que denuncie las injusticias de la cultura patriarcal dominante.

Una misión hacia la comunidad y para la comunidad

¿Qué es más importante en la misión, el individuo o la comunidad? Esto ha sido motivo de objetivos confrontados en el ejercicio de la misión: enfocarse en la persona sin importar mucho la realidad social, política y cultural en la cual se desenvuelve –muchas veces enfrentando a la persona con esta realidad-, o enfocarse en la comunidad, en un proyecto político, en la construcción de un mundo más justo y solidario, desestimando las necesidades y opciones individuales.

Ambas dimensiones deben implicarse mutuamente, no hay acción comunitaria sin decisiones y compromisos individuales. El mensaje de Jesús coloca al ser humano ante una decisión por el reino, pero una vez tomada esa decisión la vida del individuo debe orientarse hacia el bienestar de su comunidad, hacia la práctica de la justicia en todos los ámbitos de la existencia. El llamado de Jesús alcanza a la persona no de manera aislada sino como parte de una compleja red de relaciones sociales. Reconstruir ese tejido social con vistas a la liberación humana de toda clase de opresión es el propósito fundamental que debe animar la tarea de la persona misionada por Jesús.

Una misión sensible a las diferencias por causa de la justicia del reino

La misión también se debate hoy entre un espíritu ecuménico y una misión con espíritu sectario y excluyente. Continúa prevaleciendo en muchos ambientes eclesiológicos la comprensión de la misión como la cristianización de personas que manifiestan otras creencias religiosas. Si volvemos al sentido de la misión de Jesús, no encontramos allí ningún fundamento para tal práctica invasiva e irrespetuosa de la religiosidad y la espiritualidad humanas. El centro del anuncio del Reino de Dios se aboca hacia la práctica de la justicia y la liberación de los oprimidos. Si alguna tradición religiosa se vuelve herramienta de legitimación de un orden opresor y excluyente, dicha tradición deberá ser cuestionada y rechazada por el anuncio del reino.

Desde esta posición, las iglesias deben meditar mejor su impronta misionera entendida como búsqueda de una superioridad religiosa y denigración del creyente otro y distinto. Las iglesias deben identificar sus propias prácticas opresivas y superarlas para estar en condiciones de dar un testimonio verosímil y eficaz en el contexto más amplio de las tradiciones religiosas y sus interrelaciones. Tampoco encontramos en la práctica de Jesús y en su anuncio del reino un rechazo explícito de cualquier otra religión, su condena o demonización. Más bien descubrimos a un Jesús que, sin dejar de ser judío y de priorizar a su pueblo como destinatario de su mensaje, es sensible a los reclamos de justicia, sanidad y liberación de aquellos que no pertenecían a su pueblo y su religión. Jesús llega incluso a reconocer el valor y la profundidad de la fe en personas de otras tradiciones religiosas considerándola como superior a la fe de sus propios compatriotas y hermanos.

Una misión basada en el poder del servicio

Recuperar la misión de Jesús, desde una perspectiva profética de servicio y compromiso con los más débiles conlleva una actitud humilde, respetuosa y una constante conversión al llamado del Dios del reino. Humildad en lugar de la prepotencia religiosa que ha marcado a la iglesia y a su misión a lo largo de la historia. Respeto al ser humano en su integridad y dignidad delante de Dios y de sus semejantes. La iglesia comprometida con la causa de los pobres nos ha enseñado que los pobres también nos evangelizan. El mensaje del reino sigue resonando y proviene aún desde personas y situaciones inesperadas. Así ocurrió con Jesús, el hijo de José, el humilde carpintero sin patrimonio económico, sin antecedentes ilustres y sin formación académica, el mesías-siervo y pobre que anunció el reino de Dios y fue rechazado por los poderes de su tiempo, al tiempo que aclamado y recibido por el pueblo sencillo y sensible a su mensaje.

Recuperar la misión de Jesús, desde la perspectiva de un maestro que se coloca al servicio de sus discípulos y discípulas, y que les llama por su nombre, sin que la humildad de estos o su reprobación social constituyera un obstáculo para incorporarlos a la misión, es un llamado de conversión al liderazgo actual de las iglesias. Sobre todo, para aquellas iglesias que se esfuerzan por alcanzar al sector socioeconómico más pudiente, porque la misión se ha convertido en empresa, en éxito, en status y reconocimiento. La misión de Jesús coloca bajo la lupa la condición de clase social de las autoridades religiosas. Es necesario reconocer esta condición para tomar conciencia de cuán sesgada puede estar una determinada práctica misionera que no sirve a la causa del reino sino a intereses y privilegios particulares, al “reino de este mundo”.

El anuncio de un reino de vida y justicia

La resurrección de Jesús marcó el kerigma de la comunidad cristiana primitiva. La misión de anunciar liberación a los cautivos, pobres y marginados se cargó de un significado nuevo que alimentaba la esperanza y la fe en la justicia de Dios. El Dios que Jesús anuncia es un Dios de vida y justicia, a tal punto que resucita a Jesús de entre los muertos como reivindicación del hombre justo que muere a manos de los poderes injustos. La proclamación del reino adquiere así la fuerza de una memoria subversiva que afirma la victoria final de la vida sobre la muerte.

La misión de la iglesia en América Latina nos ha dejado –y aún nos sigue dejando– el legado de hombres y mujeres que arriesgan y entregan su vida por la causa del reino de Dios, en su compromiso con las luchas populares y los derechos humanos. Celebrar la vida de los mártires de Jesús en nuestros pueblos, es celebrar la resurrección de ellos y ellas en la vida y testimonio de las comunidades cristianas que se inspiran en su lucha. Desde la perspectiva del martirio, la misión se vuelve el anuncio del mundo nuevo que se sigue abriendo paso en medio de señales de muerte y desesperanza. Las vidas de las y los mártires siguen dando fruto en la continuidad de las luchas por una sociedad donde podamos vivir sin violencia, con dignidad y paz.

Referencias

- Bornkamm, G. (1975). *Jesús de Nazareth*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Bultmann, R. y Jaspers, K. (1968). *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: Editorial SUR.
- Clark Kee, H. (1992). *¿Qué podemos saber de Jesús?* Madrid: Ediciones El Almendro, 1992.
- Crossan, J.D. (1996). *Jesús: biografía revolucionaria*. Barcelona: Grijalbo Mondadori S.A.
- Echegaray, H. (1982). *La práctica de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Elliot, J.K. (1993). El problema de la existencia de tres evangelios sinópticos. En Antonio Piñero (ed.). *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. (pp. 95-115). Córdoba: Ediciones El Almendro / Madrid: Universidad Complutense.
- Gnilka, J. (1993). Jesús de Nazaret. *Mensaje e historia*. Barcelona: Editorial Herder.
- Horsley, R. (2003). *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Estela (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- Kasemann, E. (1978). *Ensayos exegéticos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Meier, J.P. (1998). *Jesús, un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. (Tomo I). Estela (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- Míguez, N. (2011). *Jesús del Pueblo. Para una cristología narrativa*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Nolan, A. (1981). "¿Quién es este hombre?" *Jesús antes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Piñero, A. (1993). El evangelio paulino y los diversos evangelios del Nuevo Testamento. En Antonio Piñero (ed.). *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. (pp. 269-363). Córdoba: Ediciones El Almendro / Madrid: Universidad Complutense.
- Puente Ojea, G. (1993). El evangelio de Marcos: forma y función. En Antonio Piñero (ed.). *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. (pp. 155-201). Córdoba: Ediciones El Almendro / Madrid: Universidad Complutense.
- Sanders, Ed P. (2000). *La figura histórica de Jesús*. Estela (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- Schottroff, L. y Stegemann, W. (1981). *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Schweitzer, A. (1990). *Investigaciones sobre la vida de Jesús*. Valencia: EDICEP.
- Sobrino, J. (1976). *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México D.F.: Ediciones CRT.
- Theissen, G. y Merz, A. (1999). *El Jesús histórico. Manual*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Vargas-Machuca, A. (1993). La llamada fuente Q de los evangelios sinópticos. En Antonio Piñero (ed.). *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. (pp. 63-94). Córdoba: Ediciones El Almendro / Madrid: Universidad Complutense.