

José M. Abreu O.

Una lectura política del Evangelio según San Juan

<http://www.monografias.com/trabajos12/unalectu/unalectu.shtml>

1. [Resumen](#)
2. [Introducción](#)
3. [El entorno político de la encarnación](#)
4. [Fundamento político-religioso de Roma](#)
5. [La encarnación en el Evangelio de Juan](#)
6. [El concepto de mundo en el Evangelio de Juan](#)
7. [Cosmos en el Evangelio de Juan](#)
8. [Significación política de cosmos en Juan](#)
9. [Lo político en la historia de la Pasión](#)
10. [El proceso a Jesús según San Juan](#)
11. [Significación política de la Cruz](#)
12. [A modo de conclusión](#)

RESUMEN:

Una antigua tradición, divulgada por Clemente de Alejandría, dice que Juan, después de comprobar que los hechos corporales de la vida de Jesús ya habían sido narrados, escribió a instancias de sus más íntimos amigos y hermanos "el evangelio espiritual". De modo que al hablar de política en el Evangelio de Juan, algunos podrían pensar que se estaría distorsionando la intención original del evangelista. Sin embargo en este trabajo afirmamos exactamente lo contrario. Al abordar el Evangelio de Juan desde una perspectiva política hacemos honor a la peculiar visión juanina de la historia. Esta visión de la historia está expresada en la Encarnación de Dios-Verbo en el hombre Jesús de Nazaret.

PALABRAS CLAVES:

Evangelio de Juan, encarnación, cristología, lectura política, reino y reinado de Dios, Roma, judíos, mundo, tinieblas, juicio, escatología.

INTRODUCCIÓN

Muy posiblemente la investigación de algunos aspectos políticos en el Evangelio de Juan resultará un tanto extraña para quienes consideran que dicho Evangelio es el resultado de una progresiva espiritualización de la figura de Jesús. Una antigua tradición, divulgada por Clemente de Alejandría, dice que Juan, después de comprobar que los hechos corporales de la vida de Jesús ya habían sido narrados, escribió a instancias de sus más íntimos amigos y hermanos "el evangelio espiritual".¹ De modo que al hablar de política en el Evangelio de Juan, algunos podrían pensar que se estaría distorsionando la intención original del evangelista.

Sin embargo en este trabajo afirmamos exactamente lo contrario. Afirmamos que al abordar el Evangelio de Juan desde una perspectiva política hacemos honor a la peculiar visión juanina de la historia. Esta visión de la historia está expresada concretamente en la enseñanza central, en el eje doctrinal, del Evangelio de Juan: en la Encarnación de Dios-Verbo en el hombre Jesús de Nazaret.

¹ Citado por Eusebio de Cesarea, **Historia Eclesiástica**. Buenos Aires. Edit. Nova, Libro VI, cap.20, pag. 2.999.

Interpretar el Evangelio de Juan desde esta perspectiva significa considerar seria y profundamente el hecho de la Encarnación. No decimos esto por puro afán de modernidad, ni por querer sintonizarnos con una cierta corriente de Interpretación bíblica nacida en América Latina. La Encarnación de Dios en el hombre Jesús tiene una dimensión política natural, con enormes posibilidades para el reflexionar teológico evangélico latinoamericano.

Para la fe cristiana, la Encarnación es un hecho histórico, y como tal posee su propia realidad. Esta realidad deviene de la inserción de la vida de Jesús de Nazaret, el Logos-Carne, en medio del acontecer de la vida de sus contemporáneos. Y en este acontecer, el factor político era vitalmente importante. El nacimiento, la vida, el ministerio o compromiso público, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret no son acontecimientos dados en un vacío temporal y espacial. Separar el hecho de la Encarnación de su contexto cultural e histórico es simplemente hacer mitología.

Indudablemente, un tratamiento político del Evangelio de Juan tiene que considerar la particular visión juanina de la vida de Jesús, la cristología derivada del concepto de Encarnación y sus implicaciones históricas, el concepto de "mundo" y, lógicamente, todos los factores políticos puestos en juego durante el prendimiento, juicio y crucifixión de Jesús.

Previamente es necesario estudiar, aunque someramente, una serie de problemas de carácter introductorio. En especial todo lo referente a la situación vital del Evangelio de Juan: origen, lugar de composición, fecha, situación de los lectores y el ambiente que refleja. Es decir, debemos precisar el medio espiritual, intelectual y político en el cual se da el pensamiento juanino. Aunque nuestro estudio no pretende ser exhaustivo, trataremos de acercarnos a estos problemas con una metodología que establezca una serie de relaciones interactuantes que integran la totalidad literaria del Evangelio de Juan.

Esto debe ser así porque lo estrictamente teológico se da en estrecha vinculación con los factores históricos, sociales y políticos que enmarcan y condicionan el movimiento de las ideas en el Evangelio de Juan. En consecuencia, no nos acercamos a él desde un ángulo teológico aislado de toda la problemática humana que integra la experiencia literaria.

Los principales problemas de crítica literaria levantados en la actualidad en torno al Evangelio de Juan se pueden considerar desde tres aspectos: el problema de la paternidad literaria, el género literario en sí y las fuentes utilizadas para la redacción del Evangelio. Dadas las limitaciones impuestas por la naturaleza de nuestro trabajo es imposible aquí discutir con la amplitud debida todos los problemas derivados de las tres perspectivas señaladas. Nos limitaremos a dar un esencialísimo resumen del estado de la cuestión en la crítica actual, presentar nuestra postura particular y remitir al lector a la bibliografía señalada en este trabajo.²

Respecto al autor, es necesario señalar que la postura tradicional, que atribuye al Apóstol Juan la paternidad literaria del Evangelio, ha sido fuertemente impugnada. La crítica protestante liberal se inclina a atribuir el Evangelio a un tal "Juan el Presbítero", de Éfeso, o a uno o varios redactores para nosotros desconocidos. Sin embargo, la crítica evangélica y la católica es unánime en defender el origen apostólico y juanino del Evangelio, considerando al menos como "certeza razonable" el que Juan, el hijo de Zebedeo, esté detrás de la tradición sobre Jesús reflejada en el Cuarto Evangelio.

Sin embargo, la impugnación de la postura tradicional - inspirada como bien lo señala Léon-Dufour en criterios provenientes de sistemas filosóficos de tipo hegeliano, o en problemas derivados de la historia de las religiones, y en menor grado en la crítica interna - no ha disminuido en nada el valor histórico del Evangelio de Juan.

Es muy posible que el Evangelio de Juan no haya sido escrito de un solo tirón; es decir, en un lapso de tiempo relativamente breve, sino que sea el producto de la fijación literaria de diferentes materiales, redactados en distintas épocas, estando aún con vida el Apóstol Juan. Por consiguiente, como sugiere Brown³, Juan habría escrito los pasajes más significativos de la vida de Jesús como el núcleo de su libro. Sobre este núcleo básico, un discípulo de Juan trabajó, ampliando o añadiendo otros relatos y discursos, hasta lograr lo que actualmente conocemos como el Evangelio de Juan, el

² Especialmente el comentario de Rudolf Schnackenburg, **The Gospel According to St. John**. New York-London: Herder & Herder y Burns & Oates, 1968. Vol. I, pgs.75-104. Hay traducción castellana en: Edit. Herder, Barcelona, 1980, en cuatro volúmenes.

³ Raymon E. Brown, **The Gospel According to John**. New York, Doubleday & Company, 1966. Vol I, pgs. XXXIV- XXXIX.

cual habría sido publicado después de la muerte del Apóstol, no sin antes haberlo él conocido personalmente.

En síntesis, el Evangelio de Juan se remonta en lo esencial a un solo autor, para nosotros Juan el Apóstol, testigo ocular de los acontecimientos que narra. Esto no significa que Juan escribiera todas y cada una de sus páginas, pero los retoques, ampliaciones y añadiduras estarían dentro de lo que bien podríamos llamar una “escuela juanina de pensamiento”. De ningún modo aceptamos una postura que implique un manipuleo exagerado por parte de varios redactores y editores.

En cierto modo, al optar por una postura que considera el origen apostólico del Evangelio de Juan estamos limitando temporalmente el problema de la fecha de composición. Actualmente casi no existe un crítico que sitúe el Evangelio de Juan más allá del año 100 d.C. Ya hemos indicado que posiblemente el Evangelio de Juan vio la luz poco después de la muerte del Apóstol, probablemente durante el reinado de Trajano, aproximadamente en el 98 d.C.

La crítica hoy se inclina a establecer una fecha límite para la redacción final del Evangelio de Juan entre el 90 y 100 d.C., pero tomando en cuenta que la tradición reflejada en el Evangelio de Juan se remonta muy hacia atrás, hacia el período del 40 al 60 d.C., de manera que su primera redacción bien podría ser colocada entre el 70 al 85 d.C. De modo que la composición final del Evangelio de Juan ocupó un período de unos 40 años de predicación y labor literaria.

Aunque el lugar de composición no revista extraordinaria importancia, es necesario señalar que Éfeso permanece como la primera opción. El origen efesino, además de estar fuertemente atestiguado por la tradición patristica, satisface la impresión producida por la atmósfera intelectual que se aprecia al leer el Cuarto Evangelio. Éfeso era por ese tiempo una auténtica encrucijada filosófica-religiosa y no resulta extraño pensar que el Apóstol manifieste en su Evangelio el movimiento intelectual y espiritual de su tiempo.

En nuestra opinión, no hay quizá en el NT ningún libro que refleje, bajo tantos aspectos, el ambiente intelectual y religioso en el cual se ha formado como el Evangelio de Juan. Prueba de esto son las innumerables tentativas de ubicarlo dentro de un determinado contexto. Unas veces se le atribuye un carácter judeo-cristiano, o qumránico, o gnóstico, o judeo-helenístico. Ha sido considerado como el depósito, ya de una particular corriente espiritual, ya de una cantidad de sistemas filosóficos.

Sin duda, en todos estos intentos hay muchos elementos valiosos, pero cualquiera asignación unilateral de la teología juanina a uno de los susodichos ambientes espirituales no sólo es imprudente y peligroso, sino que atenta contra el carácter auténticamente cristiano del Evangelio de Juan.

Por ejemplo, es muy cierto que hacia finales del siglo I d.C. aparecieron las primeras herejías cristológicas, bajo la forma del docetismo. Tales herejías concedían a Cristo sólo un cuerpo “aparente”. Evidentemente contra ellas se escribió: **“Y el Logos se hizo carne, y habitó entre nosotros...”** (1:14). También es verdad que en los primeros años del cristianismo se formó un grupo religioso en torno a la enseñanza de Juan el Bautista (cf. Hch. 19:1-7). Y contra este movimiento se escribió: **“No era él (Juan Bautista) la luz, era solamente un testigo enviado para hablar en favor de la luz”** (1:8).

Existen también, aun con todas las diferencias sustanciales, impresionantes e interesantes analogías entre los escritos de la comunidad de Qumran y los textos juaninos. Sobre todo en el empleo de la antítesis luz-tinieblas. También es cierto que el Evangelio de Juan está en abierta polémica contra las corrientes filosóficas de su tiempo. Pero nada de esto fue el motivo fundamental de la composición del Evangelio de Juan.

Más bien, estas preocupaciones apologéticas de Juan apuntan a un hecho claro: el libro está dirigido a una o varias comunidades cristianas para ayudarles a profundizar y comunicar su fe en Jesucristo en un medio espiritual e intelectual que era una auténtica encrucijada filosófica y religiosa. Y para conseguir su fin Juan reinterpreta la historia de Jesús, a la luz de la nueva situación planteada por las necesidades de sus contemporáneos, hombres no familiarizados con el pensamiento hebreo, y con profundas preguntas existenciales referentes al lugar de la persona de Jesús como fuerza viviente en el mundo.

Esto quiere decir que la estructura y el contenido del Evangelio de Juan es ciertamente análoga a la de la predicación (kerigma) de la iglesia apostólica primitiva: la proclamación de la salvación mediante la fe en el Señor resucitado. Sólo que esta proclamación no es simplemente el mensaje pascual despojado de la existencia concreta y terrenal que le otorga fundamento teológico.

Juan, entonces, declara en su obra que el Dios-Logos es el mismo Jesús de Nazaret: un judío (4:9), hijo de José (6:42) y María. El Logos es ese mismo hombre que se sentó cansado en el brocal de un pozo (4:6), que lloró por la muerte de un amigo (1:35). La fe en este hombre Jesús de Nazaret nos garantiza la resurrección y la vida. Este mensaje es absolutamente consistente con el resto de las tradiciones del NT, especialmente la paulina.

En resumen, hasta ahora hemos intentado establecer no sólo el origen apostólico del Evangelio de Juan, sino también su carácter de "evangelio", de "buena noticia". Por encima de las particularidades que hacen del Evangelio de Juan una obra sin igual, no sólo en el NT, sino en la literatura religiosa universal, se impone la evidencia del carácter histórico, terrenal, de la vida que palpita en sus páginas. Es pues, la obra de un testigo ocular que se entronca con la predicación de la iglesia primitiva. Esta predicación encamina al hombre hacia la vida que se encuentra al final de todos los acontecimientos narrados: Jesús de Nazaret.

Conviene ahora detenernos para discutir, aunque sea muy breve-mente, la perspectiva de las fuentes en las cuales se inspira el Evangelio de Juan. Dadas las limitaciones de espacio y de finalidad, sólo podemos aquí presentar un brevísimo resumen de las posibles fuentes de influencias propuestas por la crítica moderna.

Básicamente son tres. En primer lugar, la teoría de la influencia del pensamiento gnóstico. Popularizada por la Escuela de la Historia de las religiones durante las primeras décadas del presente siglo, tiene en W. Bauer y R. Bultmann a sus más calificados representantes.

El término gnosticismo no es ciertamente algo bien definido, pero se ha determinado algunos de sus elementos característicos: un dualismo ontológico; seres intermediarios entre Dios y los hombres; el alma como una divina prisionera de la materia; la necesidad de un conocimiento esotérico para liberar al alma; este conocimiento lo obtienen unos pocos iniciados solamente.

El gnosticismo clásico, tal como lo conocemos en los prejuiciados y hostiles comentarios de los insignes representantes de la Patrística, aparece como un movimiento plenamente desarrollado en el siglo II d.C. Y si nosotros fechamos el Evangelio de Juan entre los años 90-100 d.C. tenemos que rechazar cualquier sugerencia de influencia gnóstica.

Además, al descubrirse en Chenoboskion, Egipto, una biblioteca gnóstica se logró un conocimiento más objetivo del gnosticismo. El estudio de estas obras gnósticas permitió comprobar que la teoría de la influencia gnóstica sobre Juan es completamente falsa; fueron los gnósticos quienes copiaron a Juan.

Sin embargo, Bultmann intentó reelaborar la teoría sugiriendo la posible existencia de un gnosticismo precristiano de tipo oriental diferente al gnosticismo helenizado del siglo II, y particularmente expresado en la literatura mandeana.

La más importante y singular teoría en la reconstrucción bultmaniana del gnosticismo precristiano es la pretendida correspondencia entre el mito mandeano del "Redentor Redimido" y la cristología del Evangelio de Juan.

Aunque reconocemos que la teoría de Bultmann modificó seriamente el panorama de los estudios juaninos, creemos que el problema de la existencia de un gnosticismo precristiano sigue teniendo serias dificultades históricas. Las doctrinas conocidas de la teología mandeana son fechadas relativamente tarde en la era cristiana, lo cual nos permite suponer que la identificación del redentor gnóstico con la figura del Hijo del Hombre juanino es un desarrollo posterior al cristianismo mismo. En consecuencia, la propuesta influencia gnóstica ha sido rechazada por la crítica actual por carecer de una sólida base histórica.

La segunda fuente de influencia propuesta es el pensamiento helenístico. Previamente es necesario hacer la siguiente observación: hay una fuerte presencia helenística en el judaísmo del tiempo del NT, tanto en Palestina como en la Diáspora. Por lo tanto, si hay algún contacto o dependencia de Juan con el judaísmo contemporáneo, es inevitable considerar una influencia helenística sobre Juan.

Respecto a la relación entre Juan y la filosofía griega, sólo algunos viejos comentaristas han señalado posibles contactos con un tipo de platonismo popular y con el estoicismo. Se ha pretendido ver como platónico a una serie de contrastes frecuentes en el Cuarto Evangelio: ejemplos, entre "lo de arriba" y "lo de abajo" (3:31); entre el "espíritu y la carne" (3:6); entre la vida espiritual y la vida natural (11:25,26).

Es posible que tales similitudes sean explicables por los contactos de Juan con un judaísmo ya helenizado. Además, el AT mismo registra algunos de los contrastes contenidos en Juan.

El paralelo con el estoicismo ha sido sugerido por el uso de la palabra "Logos" en el Prólogo, pues era un término muy popular en el estoicismo. Sin embargo, los críticos han demostrado que no

hay realmente razones para pensar en una influencia estoica sobre el pensamiento juanino. En realidad existen notables diferencias en el empleo del término por ambas partes.

Otra influencia helenística propuesta ha sido el intento de Filón, contemporáneo de Jesús, de combinar el judaísmo con la filosofía griega. No hay evidencias definidas de que la obra de Filón hubiera sido conocida en Palestina durante el siglo I, pero bien pudo Juan tener algún contacto con el filonismo fuera de Palestina. La opinión de C.H.Dodd de que el filonismo y la literatura hermética sea el trasfondo principal del pensamiento juanino, ha sido rechazada: y las semejanzas en el lenguaje figurado y en el simbolismo entre ambos probablemente se debe a la mutua dependencia de la literatura de Sabiduría del AT.

La última influencia helenística propuesta por algunos críticos es el hermetismo, especie de movimiento filosófico~religioso desarrollado en Egipto entre el siglo II y III d.C. alrededor de la figura mitológica de Hermes. Nuevamente, la literatura hermética, que refleja un sincretismo platónico-estoico con ideas religiosas egipcias, es muy posterior a la composición del Cuarto Evangelio.

La tercera fuente propuesta para el pensamiento juanino es el judaísmo palestinese. Una gran cantidad de críticos ha llegado a la convicción de que el principal trasfondo del Evangelio de Juan lo constituye el judaísmo palestinese del tiempo de Jesús. Este judaísmo estaba muy lejos de ser algo monolítico. Por lo tanto debemos considerar por lo menos tres aspectos: la influencia del AT, el judaísmo rabínico y el judaísmo de Qumran.

Respecto al AT podemos decir que Juan, aunque tiene pocas citas directas del AT refleja aún más claramente que los sinópticos la corriente de pensamiento antiguotestamentaria. Por ejemplo, Jesús es presentado como el Mesías, el Siervo Sufriente de Isaías 53, el Rey de Israel, el Profeta, el Pastor, etc. Aún más, es evidente que la historia de Moisés y del Éxodo domina fundamentalmente el lenguaje y las figuras e imágenes del Cuarto Evangelio. Al punto de que muchos comentaristas han sugerido una dependencia estructural del Evangelio de Juan con respecto al libro del Éxodo. Posiblemente esto será algo exagerado, pero es innegable la importancia de la tipología mosaica para comprender el pensamiento teológico del Cuarto Evangelio.

Además de los motivos mosaicos, son fundamentales los provenientes de la literatura sapiencial: Proverbios, Salmos, etc. Al igual que los motivos provenientes de los Profetas, especialmente de Isaías y Ezequiel.

La importancia del judaísmo rabínico estriba en el hecho de que la obra de los rabinos es la continuación del judaísmo farisaico de los tiempos de Jesús. Actualmente se escribe mucho sobre las relaciones entre Juan y los escritos rabínicos, y son numerosos los paralelos señalados por los eruditos. La fuerte influencia rabínica en el Evangelio de Juan se explicaría si el autor fuese alguien bien familiarizado con el judaísmo del tiempo de Jesús.

Por último con el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto el acercamiento moderno al Evangelio de Juan ha sufrido un cambio radical, aunque no hay nada definido al respecto y aún se escribe mucho sobre el asunto. Los paralelos entre Juan y los escritos de Qumran son tan sorprendentes que definitivamente se ha de descartar para siempre la idea de que el Evangelio de Juan sea el producto pleno del mundo helénico.

Aun así, la relación entre Juan y Qumran no parece ser directa sino más bien es una relación con un cierto tipo de pensamiento y lenguaje común a una amplia esfera religiosa en Palestina. Por lo tanto, no podemos excluir la posibilidad de que Jesús mismo conociese ese tipo de pensamiento y hablase el mismo tipo de lenguaje. Así detrás de la aparente dependencia de Juan a Qumran puede estar en realidad la enseñanza misma de Jesús.

En resumen podemos decir que en la elaboración del pensamiento teológico de Juan han sido combinados los diversos modelos conceptuales a los cuales nos hemos referido. Reconocemos en el autor del Evangelio, básicamente Juan el apóstol, a un verdadero genio teológico y literario. Vemos en Juan a un pensador que supo compenetrarse tan profundamente con el pensamiento y el lenguaje de su maestro que hoy ni la más refinada crítica literaria es capaz de separar lo que corresponde a uno o al otro; algo así como lo ocurrido entre Sócrates y su discípulo Platón.

Por eso al decir que Juan combinó, por cierto magistralmente, diversos tipos de pensamiento no damos por sentado que hayamos llegado a "la fuente" de la teología juanina. Y aunque Juan interpretó, como lo hizo toda la iglesia apostólica, la figura de Jesús en el trasfondo del pensamiento del AT y del judaísmo palestinese, creemos que en el corazón de la teología juanina está la enseñanza misma de Jesús. De suerte que el Evangelio de Juan jamás pierde su carácter específicamente cristiano.

En el Evangelio de Juan también tenemos el kerigma apostólico primitivo: la proclamación de la salvación mediante la fe en el Señor resucitado. Esta proclamación se fundamenta en un hecho histórico: la vida y enseñanza de Jesús de Nazaret.

La historicidad del Cuarto Evangelio no significa que Juan intente describir científicamente el pasado, hacer una crónica desinteresada y objetiva de los acontecimientos que llenaron la vida de Jesús de Nazaret.

El proyecto juanino es iluminar el presente de la iglesia cristiana del primer siglo con la luz de ese pasado tantas veces predicado y amorosamente guardado en la memoria apostólica. Así el Evangelio de Juan adquiere un extraordinario sentido de contemporaneidad, y la luz que iluminó al hombre del siglo I (1:9) ilumina hoy con el mismo soberano resplandor al hombre de todos los siglos.

CAPITULO PRIMERO EL ENTORNO POLÍTICO DE LA ENCARNACIÓN

Como muy bien lo expresa Justo González, la doctrina de la Encarnación, como concepto cristiano de la verdad, es el punto de partida para un correcto acercamiento al desarrollo del pensamiento cristiano.⁴ La Encarnación nos dice que el centro de la fe cristiana es una verdad que no se disuelve al ponerse en contacto con lo histórico, lo concreto, lo material. Creemos que esto es precisamente lo que quiere decirnos el Prólogo del Evangelio de Juan, especialmente en 1:1-14.

González hace una preciosa observación sobre este pasaje: "Los eruditos bíblicos se han dedicado a buscar frases y pasajes paralelos en la literatura de la época y han descubierto que lo único original que dice el autor de este prólogo es que "aquel Verbo se hizo carne".⁵ Pero esto único original del pasaje es tan revolucionario que le dio al cristianismo apostólico un carácter absolutamente intransigente y le permitió rechazar cualquier intento de sincretismo filosófico o religioso.

Ahora bien, la Encarnación no es solamente el tema sobresaliente en el Prólogo de Juan, sino que todo el Evangelio es en realidad una reiterada meditación sobre la vida del Encarnado. Esta meditación no se da en un vacío histórico-cultural, pues no se trata de una contemplación mística o una especulación filosófica en abstracto.

En el Prólogo, inmediatamente que se afirma el ser del Logos (v.1), se define al Logos en su acción creadora, en su relación con el mundo: "**Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho**" (v.3). Y sorprendentemente, el evangelista rompe la armonía de su exposición teológica para introducir un preciso dato histórico: "Hubo un hombre enviado de Dios, el cual se llamaba Juan" (v.6). Entonces, desde el v.5 hasta el v.14 el evangelista está hablando de Jesús de Nazaret. En consecuencia, como bien lo expresa Cullmann, la vida del Logos Encarnado, Jesús de Nazaret, es el centro de todo acontecer histórico.

La vida de Jesús de Nazaret no es un acontecimiento cualquiera en el que Dios se manifiesta también, sino que es precisamente **el acontecimiento** en el que se comunica definitivamente al mundo y ha redimido al mundo, y en el que se compendia verticalmente toda la historia de la Salvación, la pasada y la futura, y que sin embargo se inserta en la línea horizontal.⁶

Dos cosas nos llaman la atención en estas palabras de Cullmann. Primera, que la Encarnación es un acontecimiento que es iniciativa de Dios, pero insertado en la línea horizontal de la experiencia histórica humana.

En segundo lugar, la Encarnación es el modo de relación de Dios con el mundo y por lo tanto debe ser también el modo de nuestra relación con el mundo, con los demás hombres.

Debemos ahora preguntarnos por esa realidad histórica de la Encarnación. Por realidad histórica entendemos las coordenadas espaciales y temporales, ambientales y culturales en las cuales podemos ubicar este evento. En tal sentido podemos afirmar que la Encarnación tiene límites geográficos, temporales y culturales precisos: el área del mediterráneo oriental, específicamente Palestina, Asia Menor y la Grecia continental; el siglo I y la cultura judaica en el ámbito de la cultura grecorromana dominante.

⁴ Justo L. González, **Historia del pensamiento cristiano**. Buenos Aires. Edit. Methopress, 1965, pág. 21.

⁵ Justo L. González, **Revolución y Encarnación**. Puerto Rico. Librería la Reforma, 1967, pág.16-17.

⁶ Oscar Cullmann, **La Historia de la Salvación**. Barcelona, Ediciones 62 SA, 1967, pág. 301.

En una sola palabra, el entorno histórico de la Encarnación tiene nombre de Imperio: Roma. Reconocemos que teológicamente la Encarnación trasciende toda delimitación geográfico-temporal, pero en tanto que está profundamente enraizada en una situación geográfica y temporal concreta. Es decir, históricamente la Encarnación está condicionada. La Encarnación es lo que es porque se realizó en un determinado tiempo y lugar, y en consecuencia lleva las marcas de **ese** tiempo y de **ese** lugar.

La fe cristiana no nació en tierra virgen. Nació en un pesebre rodeado de vicisitudes e inquietudes políticas, y como resultado de órdenes políticas venidas desde muy lejos y de condiciones económicas quizás incomprensibles para quienes un día se encaminaron a Belén para empadronarse.

I

FUNDAMENTO POLITICO-RELIGIOSO DE ROMA

Resulta extraordinariamente interesante el hecho de que el establecimiento y consolidación del Imperio Romano coincidiera más o menos en el tiempo con la Encarnación: El nacimiento de Jesús ocurrió unos 20 años después del establecimiento del Principado, inicio de la reorganización del Imperio en favor de Octavio Augusto, entre los años 25 al 180 d.C. Pero la historia de la aspiración de Roma a un destino eterno comienza mucho antes.

El año 163/167 a.C. tiene una significación monumental para la historia del mundo: en ese año el ejército romano, al mando de L. Emilio Paulo, destruyó al último rey de Macedonia, Perseo, y acabó con el Imperio Macedónico. A partir entonces Roma comienza a tomar conciencia de ser el centro del mundo; se abre paso la idea de que el Imperio Romano estaba destinado a dominar para la eternidad todo el mundo habitado. Todo cuanto no se adecue a esta aspiración es considerado fuera de la ley y del orden universal impuesto por el Imperio.

El cristianismo irrumpe, como ya lo hemos dicho, en el momento en que Roma orienta su política hacia la formación de un imperio universal. Bajo el gobierno de Augusto, el Imperio romano parece haber alcanzado sus metas definitivas y fundamentales. Hasta finales del siglo II d.C. existe una visión en conjunto de orden, bienestar, seguridad y paz. Aunque desde entonces se advierten las señales de descomposición que culminarán con el derrumbe estrepitoso del sueño de hegemonía universal cantado por poetas y trovadores. En el siglo I Roma vivía la experiencia de una orgullosa seguridad, el Imperio era una realidad que se aceptaba sin discutir. Se aceptaba como una realidad ultrapolítica, trascendente y cuasicósmica.

Aunque un tratamiento más amplio de la situación política de Roma en el siglo I excede las pretensiones de este trabajo, no podemos concluir con este apartado sin antes referirnos a la culminación final de las aspiraciones de Augusto: La Pax Romana.

Destruído el Imperio de Alejandro, Roma se siente heredera del gran sueño ecuménico helénico: la formación de una cultura realmente universal, ecuménica, inspirada en los ideales de la herencia cultural de Atenas. Pero Roma no sólo se siente con la misión de extender su cultura helenizada, sino de imponer al mundo su poder, su orden, su derecho y su paz:

En otras palabras, Roma hace la guerra para imponer la paz mundial; el Imperio se siente el "policía" del mundo, y con derecho a intervenir donde las circunstancias lo exijan. La paz romana llegó a su apogeo entre los años 96 al 192 d.C. Es decir que el Evangelio de Juan surgió más o menos al comienzo de este apogeo, cuando Roma impone su unidad geopolítica y económica: Jamás un ámbito tan inmenso había constituido una unidad económica; riqueza agrícola, industrial, minera, mercantil. La unidad monetaria rige aquel conjunto; el Emperador tiene el monopolio de la acuñación de monedas de oro.

El desarrollo económico es, pues, sin precedentes. Roma ha alcanzado su máxima expansión, y en consecuencia se recoge sobre sí misma al establecer los límites del Imperio, el famoso "Limes", especie de línea fortificada. El Limes es, al mismo tiempo que señal de grandeza, índice de que Roma renuncia a la expansión. La paz romana significa seguridad y orden.

Pero la prosperidad no llegaba a todos por igual. La sociedad romana estaba rígidamente estratificada en clases sociales separadas por violentas diferencias económicas. El lujo y la riqueza se concentraban en la capital del Imperio; y en realidad no hubo un auténtico desarrollo económico pues faltaba la base industrial que hiciera posible llevar el progreso material a todos los estratos de la sociedad.

Lo más importante sin duda fue la unificación política implantada por el Imperio. El gran instrumento de tal unificación fue la concesión del derecho de ciudadanía. Esto creó un fenómeno

singular, pues todo ese inmenso mundo formó parte de una misma y única ciudad. Jamás se había visto cosa igual ni ha vuelto a verse hasta hoy.

Así, Roma se concebía como una verdadera cosmópolis: la palabra que designaba esta realidad política era la "oikumene" (el mundo habitado). Fuera de los límites del Imperio, para los gobernantes y ciudadanos romanos, no había sino bárbaros. Y como estos no participaban de la cultura y civilización romanas eran considerados como seres despreciables, sujetos a la esclavitud o a la destrucción.

En resumen, el ideal del Imperio Romano, como lapidariamente lo expresa León Homo, era: "El gobierno del mundo. La defensa del mundo. La explotación del mundo".⁷ Roma se había apropiado del mundo, y ambos obedecían al Emperador, en quien se había personificado el poder mismo del Imperio: "No solamente honraba la Urbe a sus dioses, que habían triunfado del mundo con ella y que reinaban sobre el mundo, sino que la misma Urbe era una personificación, digamos místicamente, una personalidad divina".⁸

Al afirmar la realidad política de la Encarnación, implicamos a la totalidad de la experiencia humana de Jesús. Su advenimiento, en medio de un Imperio que se concebía como realidad religiosa ultramundana y con una misión cósmica, tenía que conducir irremediabilmente a un enfrentamiento.

En efecto, el Imperio no sólo persiguió a los cristianos, sino que intentó, sin lograrlo, destruir al cristianismo. ¿Por qué? Porque el cristianismo no es una especulación sobre el papel de Dios en el universo - un mensaje así no habría preocupado al Imperio-, era la proclamación de un hecho histórico que tenía como pretensión última ser la norma de la historia. Y esto era precisamente a lo que aspiraba Roma.

El Emperador no podía tolerar la presencia dentro de su imperio de alguien que, haciéndose llamar "Kyrios", demandaba una lealtad superior a la que todos los hombres le debían a él y a su Imperio. El carácter histórico del mensaje cristiano tenía que confrontarse con las aspiraciones de Roma de ser su Imperio el sentido último de la historia. Porque la proclamación cristiana afirmaba que toda la historia tenía como centro y término la vida de un despreciable judío. Entonces, la Encarnación tiene una realidad política conflictiva por su naturaleza histórica.

Debemos aclarar que no queremos decir que Jesús mismo, en tanto que líder religioso, entrara en conflicto directo con el Imperio. No es nuestro objetivo estudiar la posición política de Jesús frente al poder invasor de su país, partimos más bien desde una perspectiva misionera. Al producirse la expansión de la iglesia en todo el ámbito del Imperio, la proclamación cristiana hizo de la figura de Jesús el centro de su interpretación de la historia. La proclamación del Señorío de Jesús, con sus obvias implicaciones cósmicas, tenía que impactar al mundo romano, especialmente al poder del Imperio. Las persecuciones tempranas, la de Nerón en el 64, por ejemplo, son clara evidencia de que el Imperio vio el peligro que representaba para sus ideales un movimiento de la naturaleza del cristianismo.

La cuestión debió alarmar a los gobernantes romanos por lo extraño de la situación, pues no era una nueva nación la que entraba en competencia con Roma, sino que el rival era un hombre: Jesús de Nazaret.

Hasta ahora nos hemos ocupado del contexto histórico de la Encarnación y sus implicaciones políticas. No quisiéramos terminar este apartado sin mencionar dos cosas que nos parecen sumamente importantes.

En primer término, la Encarnación es un hecho racial. Esto lo afirma el NT con todo el peso de su evidencia: "Porque la Salvación viene de los judíos" (4:22). Jesús fue un judío, un verdadero y auténtico judío, y fue un judío plenamente de la cultura y del tiempo que le tocó vivir a su nación. Esta especificidad racial de la Encarnación resultó un escándalo para griegos y romanos.

Era escandaloso que un insignificante y "bárbaro" judío tuviese la osada pretensión de ser el Salvador del Mundo, el eje y explicación de la historia. La Encarnación tenía que asumir este escándalo para poder ser un acontecimiento genuinamente histórico, insertado en la horizontalidad del devenir de una raza, de una nación y de un pueblo en un determinado punto de su historia.

⁷ Jacques Leclercq, **Filosofía e historia de la civilización**. Madrid. Edic. Guadarrama, 1965, pág. 68-71.

⁸ Ibidem. Pág. 77.

La proclamación de la universalidad de la Encarnación redentora tiene su razón de ser en su particularidad racial y temporal. La universalidad de la salvación del hombre se garantiza porque Cristo asumió plenamente la particular realidad histórica y cultural judía de su tiempo. Nos parece que el Evangelio de Juan proclama decisivamente este carácter universal de la salvación, basado precisamente en su revolucionaria exclamación: "**Y aquel Verbo fue hecho carne y habitó entre nosotros...**" (1:14).

El asunto al cual queremos referirnos está estrechamente relacionado a lo racial: la Encarnación es también un hecho lingüístico y como tal conlleva serias implicaciones políticas. Los Evangelios nos presentan un dato incuestionable: el hecho de Cristo se dio y se transmitió en ciertas y determinadas lenguas.

Es sumamente interesante comentar aquí que es precisamente el Evangelio de Juan el único en señalar la triple inscripción en la cruz (19:20). Como si Juan quisiera decirnos que allí, en la cúspide del monte Calvario, Dios se entregaba a los hombres en el vértice de tres culturas. Entonces, la triple inscripción es un testimonio gráfico de la naturaleza cultural de la Encarnación, pues es un acontecimiento que afectaba a todo el mundo conocido.

Esta triple inscripción: hebrea (en realidad se refiere al arameo), latina y griega anuda las tres tradiciones culturales que formarán el espíritu del cristianismo. Por un lado, la continuidad histórica y teológica con el pueblo de Israel (1:17). Por otro lado, la atmósfera lingüística y cultural en la cual se proclamó el mensaje apostólico y cuyo resultado es el NT. Y en medio, el latín recordando la presencia del invasor extranjero, la imposición cultural del Imperio, el cual ponía así su sello de aprobación sobre el cadáver de Jesús de Nazaret.

Ahora bien, esta naturaleza lingüística de la Encarnación conlleva varias implicaciones. Un aspecto muy importante tiene que ver con el proceso de comunicación del mensaje de Jesús. Toda lengua es en sí una cosmovisión particular, y cuando la iglesia comienza a penetrar el mundo del Imperio tiene que detenerse en la previa tarea de traducción de su mensaje.

Conscientes de que sus lectores y oyentes condicionaban el contenido mismo de su mensaje, los apóstoles y predicadores cristianos se arriesgaron en el empleo del griego como vehículo lingüístico. Toda obra escrita, por el hecho en sí de usar el lenguaje, es un producto social y presupone siempre a un lector. Este lector, presente siempre en la obra literaria, es en parte conciencia individual y conciencia social. Está condicionado por el tiempo, por su estructura lingüística y por la cultura a la cual pertenece. Traducir, pues, de una lengua a otra no es simplemente buscar correspondencia de palabras. El problema no está a nivel morfológico, sino a nivel mental, cultural y social. Este nivel es casi imposible de verter a otra realidad lingüística.

Por eso, el mensaje de Jesús sufrió serios cambios, muchos términos familiares en la predicación de Jesús desaparecen y toman nuevas formas en la predicación apostólica. La perspectiva total del NT cambió: si el mensaje de Jesús fue el advenimiento del Reino o del Reinado de Dios en su vida y ministerio, en la predicación apostólica **Jesús es el mensaje**. Jesús es la Palabra que Dios tiene para el mundo; es una palabra hecha carne, una verdad hecha persona. Ciertamente la resurrección de Jesús y la presencia del Espíritu Santo, así fue prometido, guiaron a los predicadores y pensadores cristianos en el cambio de perspectiva, pero es imposible negar que también el proceso mismo de comunicación del mensaje los obligó a hacer este trascendental cambio.

La Encarnación impuso así barreras lingüísticas casi impenetrables, pero esto mismo es lo que confiere al NT un carácter literario único y fascinante. Nuestra lucha intelectual con la interpretación del texto bíblico testimonia de la historicidad absoluta del hecho de Cristo.

Todo lo dicho incide pesadamente sobre nuestra tarea hermenéutica aquí y ahora. Quienes determinaron que se escribiera en tales o cuales términos y no otros, con tal o cual énfasis y no en aquel otro, fueron los lectores primitivos del NT. Fueron los judíos, los griegos, los romanos quienes impusieron sus condiciones culturales, políticas, sociales, económicas y mentales. Gran parte de estas condiciones se nos escapan por la distancias, y con ellas se nos escapan matices, ecos, sentidos familiares tan sólo a los lectores originales. Pero esto no es totalmente negativo, pues las condiciones son hoy distintas. Y son las condiciones del presente las que inciden sobre nuestra labor hermenéutica.

Nosotros como lectores modernos del NT no logramos captar bien los peligros que asumieron los escritores bíblicos cuando se atrevieron a usar símbolos lingüísticos provenientes del mercado, de la filosofía, de las religiones de misterios, de los mitos, etc. Lo ilustra perfectamente la historia de la interpretación de la palabra "Logos" usada por Juan. Todo el lenguaje del NT es

peligroso por lo profano, por lo secularizado, por lo común y ambiguo, por lo poco "sagrado" de los principales términos doctrinales.

Todo esto estuvo al servicio de la comunicación misionera. Fue un riesgo calculado, pero motivado por el amor ardiente hacia los que debían ser evangelizados, hombres y mujeres del siglo I. Y hoy, cuando en cierta medida pretendemos volver a ese sentido profano del lenguaje del NT, lo hacemos impulsados también por el amor hacia los hombres y mujeres latinoamericanos de nuestro siglo. El hombre nuestro, que nos impone a nuestra tarea hermenéutica la miseria de su situación humana, la explotación y la alienación cultural, social, y hasta religiosa, en que vive, está en espera del mismo mensajero liberador de antaño.

II

LA ENCARNACION EN EL EVANGELIO DE JUAN

El propósito de este apartado es doble. Primero, intentamos proveer una base exegética a nuestra comprensión de la enseñanza juanina de la Encarnación. Segundo, dilucidar las necesarias implicaciones de la Encarnación para nuestra actitud y praxis políticas en nuestro contexto histórico-cultural latinoamericano.

Aunque nuestro acercamiento no será desde el punto de vista de la historia de la teología cristiana, tendremos necesariamente que enfrentarnos al desarrollo mismo de la doctrina de la Encarnación y de su problemática actual. Previamente, nos parece importante precisar, en términos de la elaboración conceptual, el sentido de la Encarnación misma. Para ello nada más indicado que referirnos a la confesión de fe del Concilio de Calcedonia, tan controvertida hoy por la teología protestante contemporánea.

Sin entrar a discutir la validez actual de la confesión de Calcedonia, reconocemos que la extraordinaria frase juanina: "Y aquel Verbo fue hecho carne..." ha sido la expresión catalizadora de todo el desarrollo de la cristología patrística de los cuatro primeros siglos de pensamiento cristiano. La Iglesia post-apostólica, en abierta confrontación con diversas corrientes de pensamiento, en lucha con serias amenazas internas y externas, fue precisando el significado, o su comprensión, de la expresión juanina.

Para los efectos de este trabajo interesa sobremanera examinar la evidencia escrituraria de la Encarnación y no tanto su desarrollo histórico como doctrina de la iglesia. Es interesante notar que, quizá como parte de la reacción surgida frente a la confesión de fe calcedoniana, se ha llegado incluso a negar precisamente todo fundamento bíblico a la doctrina de la Encarnación.

Es imposible aquí dar ni siquiera un breve resumen de la polémica en torno al credo de Calcedonia. Algunos títulos de artículos teológicos publicados en décadas pasadas, tales como "Relectura de Calcedonia", "Más allá de Calcedonia" y otros muchos similares- son sintomáticos de una nueva manera de comprender el desarrollo de la doctrina cristiana. Sin tomar una postura de fondo sobre las afirmaciones de Calcedonia, vemos en ellas no tanto una intención de explicar el misterio mismo de la Encarnación, sino salvaguardar la base cristológica de la salvación. Si el lenguaje es metafísico, la intención es profundamente soteriológica.

Sin embargo, la evidencia del NT es clara y contundente. La negación de la base textual para la Encarnación solo es posible para una exégesis condicionada por prejuicios filosóficos, historiográficos o lingüísticos. Es necesario establecer definitivamente que el NT sí habla de la Encarnación. Es cierto que su lenguaje es diferente al de los Padres del siglo II o del siglo IV, pero es un hecho irrefutable que entre los años 30 al 100 d.C. un puñado de hombres escandalizan al mundo proclamando que el "Eterno" e "Infinito" Dios era un hombre Jesús de Nazaret.

Como quiera que los Padres hayan entendido y comunicado tan extraordinario hecho - entendimiento contextualizado por el momento histórico que les tocó vivir - el testimonio del NT no se puede borrar de un plumazo. El NT apenas especula sobre el misterio de la Encarnación. Los cristianos del siglo I simplemente viven la experiencia, sin casi reflexionarla, de la presencia extraordinaria en medio de la comunidad del Jesús de Nazaret que fue crucificado, muerto y sepultado, pero que se levantó triunfante de la tumba y que ahora actúa soberanamente en la vida de cada cristiano y del pueblo.

Es a la luz de esta experiencia que los escritores del NT intentan comprender la aparición en el mundo de Jesús de Nazaret. En el NT la reflexión sobre la preexistencia de Jesús es algo que se impone a la conciencia los creyentes no como un "a priori" teológico, sino como consecuencia de la actuación "en la carne" de Jesús de Nazaret.

En una sola palabra: para nosotros todo el NT es una inapreciable fuente de enseñanza sobre el hecho de la Encarnación. Precisamente, el Prólogo del Evangelio de Juan es una de las

más sobrecogedoras descripciones de la Encarnación que tenemos en el NT. Por eso se ha llamado a Juan "el teólogo de la Encarnación". Aunque no podemos aquí hacer un estudio exegético detallado de todo el Prologo, el cual por cierto está lleno de problemas teológico-literarios, es importante caracterizar rápidamente el contenido del Prologo en relación con la formulación del tema expresado en el v. 14.

En la actual investigación bíblica existe la convicción de que el Prólogo está basado en un himno, para algunos precristiano, para otros proveniente de las iglesias de tradición juanina. Ciertamente, el Prólogo está escrito en una prosa rítmica muy difícil de arreglar en esquemas métricos, pero sin llegar a tener las características de un verdadero poema.

Podemos considerar el Prólogo como un himno en el cual se alaba la Encarnación del Logos y su actividad como revelador en medio de los hombres. No sólo es un resumen poético o una simple introducción al Evangelio, es más bien como una obertura que mediante una majestuosa variación temática proporciona la atmósfera general de todo el Evangelio.

Sin lugar a dudas el núcleo fundamental del Prólogo es el v.14, el caballito de batalla de la cristología patristica. Aunque el Prólogo comienza estableciendo la existencia pretemporal del Logos junto a Dios y en su papel de mediador en la creación, existe una evidente nota histórica. Ciertamente es muy discutido el asunto del carácter histórico del Logos, pero nos parece que ya desde el v.5 tenemos una referencia a la acción histórica del Verbo Encarnado. La expresión "la luz resplandece en medio de las tinieblas" no es tanto una proposición atemporal como una referencia a la obra reveladora del Logos "en la carne" histórica de Jesús de Nazaret.

Este carácter histórico está reforzado en los vv.9-15. El Logos Encarnado, de quien Juan Bautista da testimonio y a quien el mundo no quiso conocer, es la luz de los hombres. Jesucristo, creador y luz del mundo, fue rechazado por su propia creación y por su propio pueblo, al cual Dios había preparado por Moisés y por los Profetas. Es precisamente esta repulsión lo que constituye el sentimiento de tragedia que anima a todo el pasaje.

Además, es importante señalar la inserción de la culminante expresión del v.14 en la historia de la salvación. La pretemporal existencia del Logos descrita poéticamente en los vv.1-2 contrasta violentamente con el advenimiento temporal del Logos en el v.14. Son muchas las dificultades que presenta la exégesis de este verso, pero señalaremos algunas ideas pertinentes a nuestro desarrollo.

La presencia de la comunidad de fe - "vimos"- nos testimonia del carácter confesional de todo el Prólogo, que en realidad es un himno surgido en el ambiente del culto. En este sentido el Prologo es una de las más primitivas confesiones de fe de la comunidad cristiana. Y podemos comprender mejor esta fe a la luz de las ideas cristológicas peculiares del Prólogo.

En primer lugar, existe una clara referencia al tema de la nueva Alianza, del nuevo Pacto. Ya en los vv.3 y 10 se habla de una nueva creación que reemplaza a la antigua - la alusión a Gen. 1:1 contiene esta implicación-, y en los vv. 11-18 se desarrolla el tema de la Nueva Alianza que reemplaza a la del Sinaí (cp. "... los suyos no lo recibieron; pero a todos lo que le recibieron, . . les dio potestad de ser hechos hijos de Dios", es decir, un Nuevo Pacto).

El lenguaje de 1:14 es evidente la referencia a la teología de la Alianza. El Logos "tendió su carpa entre nosotros", puso su tabernáculo entre los hombres. El tabernáculo era una de las principales señales del pacto de Dios con Israel en el Sinaí (cp. Ex. 25:8-9), el trono de la presencia de la Gloria de Dios en medio de su pueblo (Ex. 40:34). El Prólogo declara que el Logos ha puesto su tabernáculo entre los hombres, es decir que la carne de Jesucristo es el nuevo lugar en donde se localiza la Gloria de la Presencia de Dios en la tierra. Una variación de la misma idea está en Jn. 2:19-22, en donde Jesús se presenta como el nuevo Templo y el nuevo lugar de adoración (cp. 4:23).

En Ex. 34:6 se describe a Dios en términos extraordinariamente perecidos a los usados para describir al Logos: "¡Señor! ¡Señor!, fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad". El Dios de la antigua Alianza era rico en misericordia y fidelidad para con Israel; el Logos está "lleno de gracia", es decir misericordia, y de "verdad", de fidelidad, para con el nuevo pueblo de Dios (vv. 12,13).

Más obvia aún es la referencia a Moisés y a las tablas de la Ley. Moisés grabó en piedra la Palabra de Dios; Jesús de Nazaret es la Palabra de Dios. Moisés murió sin poder "ver" a Dios, el Verbo-Carne-Jesús de Nazaret es quien nos explica, quien nos interpreta y nos da a conocer a Dios, porque quien lo ha visto a él ha visto también al Padre (14:9).

Nos inclinamos a entender la afirmación del 1: 14: "Y aquel Verbo se hizo carne" desde una perspectiva histórico-salvífica. El texto expresa sublimemente la paradoja incomprensible: aquel Logos que estaba junto a Dios y que era Dios, encerrado en la plenitud de su majestad, gloria y divinidad, y que era la luz de la vida, había entrado en la esfera de lo terrenal, de lo caduco y

percedero, de lo débil y corruptible. Dios se había horizontalizado para salvar al hombre. Debemos tener muy presente que la Encarnación sólo se comprende en dimensión más profunda a la luz de la Cruz del Calvario.

La misma palabra "carne" no sólo alude a la realidad corporal, somática, sino que también conlleva la idea de la fragilidad del hombre (Is. 40:6), de su ser para la muerte. Y por consiguiente, se refiere al carácter plenamente histórico de la Encarnación. A similar conclusión llegamos cuando leemos el v.14 en el contexto del discurso sobre el pan de vida del cap. 6. La carne asumida por el Logos es la misma que Jesús dará para la vida del mundo. La Cruz, pues, está presente en la venida en carne del Dios Logos.

En síntesis, ¿cómo debemos entender el sentido histórico pleno de la Encarnación? Al afirmar que Dios se hizo hombre otorgamos a Dios la capacidad de asumir el sufrimiento y de padecer los cambios producidos por el tiempo y el espacio, y por las circunstancias históricas del momento encarnacional. Afirmar que Jesús fue plenamente hombre, significa aceptar que tuvo una plena vida histórica, con relaciones sociales, inmerso en la vida diaria, tan metido en la política y en las demás situaciones humanas comunes a cualquier hombre.

En Cristo Jesús, Dios no sólo se hizo hombre, sino que se hizo "un hombre", de una raza, de un siglo, de un determinado lugar. Dios se sumergió en la historia de una nación, de un pueblo en un determinado momento de esa historia. En Jesucristo, Dios se ha contextualizado temporal, espacial, racial y culturalmente. ¿Y por qué no decir que también se ha contextualizado políticamente?

¿Qué significa la contextualización política de Dios Encarnado? Aun-que tendremos más adelante la oportunidad de discutir la relación de Jesús con lo político, señalaremos que la Encarnación otorga un sentido profundo a lo político. Establece una relación entre lo eterno y lo transitorio de toda situación política. La Encarnación nos habla de un compromiso contraído por Dios en Jesucristo: Dios se compromete en la realización histórica de su plan salvífico. Tal compromiso está enmarcado en una situación política dada y asumida por Jesucristo: un país ocupado por una potencia extranjera en cuyas manos habría de sufrir una muerte violenta para la redención del mundo.

En resumen, podemos afirmar que la Encarnación sí tiene una sólida base bíblica en el Evangelio de Juan. No solo es el tema central del Prólogo sino que todo el Evangelio testimonia de la vida del Verbo hecho carne en Jesús de Nazaret. Interesantemente, la teología del Evangelio de Juan nos viene dada no como un tratado teológico, sino como la historia de una vida limitada en el estrecho margen de un género literario.

El Prólogo es un resumen poético de esta teología. En él se destaca la venida al mundo de la luz verdadera. El encuentro entre esta luz verdadera y las tinieblas es totalmente conflictivo desde el primer momento: "la luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella". El carácter histórico de tales tinieblas es claramente perceptible en el desarrollo de las ideas básicas del Prólogo.

La venida de la luz verdadera, Jesucristo, es el juicio de Dios sobre las tinieblas; "Y esta es la condenación que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz" (3:19). Este juicio sobre las tinieblas tiene sus implicaciones políticas y oportunamente las señalaremos.

Con todo esto, el profundo sentido soteriológico del Prólogo nos lleva a destacar la inserción de la Encarnación en el plan histórico de la salvación. La obra total del Encarnado es una nueva creación, un nuevo pacto de gracia y fidelidad entre Dios y los hombres. La tensión hostil entre el mundo regido por las tinieblas y el nuevo mundo regido por la luz es superada, y aunque ambos mundos coexisten esperando el día de la redención total, la resurrección de Cristo sirve de garantía para el nuevo orden cósmico y para la renovación de toda la creación.

Establecida cierta base exegética para la Encarnación, debemos preguntarnos ahora si es posible extraer de ella algún criterio teológico para la acción política seria y responsable de los cristianos. ¿Provee la Encarnación pautas definidas para esta acción? Coincidimos plenamente con Justo L. González en creer que la Encarnación, como eje fundamental de la fe cristiana, sí puede servirnos de fundamento para la praxis política de los cristianos.

Ya hemos apuntado que la Encarnación nos introduce a la extraordinaria paradoja de que lo eterno se nos da en lo temporal, lo divino en lo material, lo infinito en lo histórico. En consecuencia, la Encarnación impide todo intento de dividir, al modo de los antiguos docetas y ebionitas, la vida humana en dos campos: el uno material, espiritual el otro.

La Encarnación nos habla de la total realidad humana de Dios, por consiguiente los cristianos debemos establecer una integral relación con la totalidad de nuestra experiencia humana, sin vectoriarla o segmentarla en parcelas mutuamente excluyentes. No es posible, si somos fieles a la

Encarnación, que podamos vivir en la realidad humana, económica, social, política o religiosa, al punto de divorciar nuestro ser de dicha realidad.

La Encarnación es también un juicio. A la luz de la vida del Encarnado podemos juzgar todas las estructuras humanas tanto sociales, políticas, económicas como religiosas. Incluso, la misma Iglesia de Cristo está bajo este juicio.

Por último la Encarnación nos habla del compromiso adquirido por Dios para llevar a cabo la plena redención del hombre. Dios se comprometió en la realización de su propio plan salvífico a tal punto que se nos dio en carne frágil y perecedera, y en la condición de siervo (Fil. 2:6-11). La Encarnación, entonces, nos muestra el verdadero camino para nuestra participación en la lucha por los anhelos humanos: el camino de la humillación gloriosa del servicio, del amor sacrificial, de la entrega incondicional al prójimo.

El camino de la Encarnación nos muestra que, renunciando a toda aspiración de poder, dominio o prepotencia, los cristianos podemos y debemos asumir nuestras responsabilidades políticas; y nos muestra el modo cómo podemos hacerlo.

Concluimos este capítulo con una especie de advertencia. Comprendemos que una interpretación teológica del momento histórico de la Encarnación es sumamente difícil. Con la lejanía cada vez más grande del siglo I se nos escapan incontables factores históricos y culturales, lo cual hace casi imposible la tarea de comprender todo el juego político-social en el cual se dio la Encarnación.

Superando enormes distancias temporales, nos llegan hasta nosotros hoy muchos ecos significativos de ese mundo. Desde el punto de vista humano, podemos sentir hoy en carne propia la explotación a la cual estaban sometidos millones de seres humanos. Los relatos de los opulentos banquetes de una pequeña elite socialmente acomodada, que disfrutaba el placer de sus riquezas, nos recuerda nuestra propia situación en América Latina. Sí hoy sabemos algo de la corrupción moral, política, espiritual y social de aquella época, es para que podamos comprender mejor la que existe en nuestra sociedad hoy.

CAPITULO SEGUNDO EL CONCEPTO DE MUNDO EN EL EVANGELIO DE JUAN

Sin el mundo, el cristianismo resulta inconcebible, y sin el mundo, la reflexión teológica resultaría pura especulación metafísica, simple ejercicio intelectual. Para nosotros como latinoamericanos, la reflexión teológica debe darse en permanente y vivencial contacto con nuestro mundo y con nuestra cultura. En otras palabras, para nuestra reflexión teológica el mundo es en primer término, la América Latina de hoy.

Lo anterior implica una postura previa a toda labor exegética. Significa que no concebimos una exégesis bíblica en la descarnada pureza de la erudición. Significa que nos resulta imposible acercarnos al dato bíblico despojados de nuestra realidad existencial y cotidiana. Es posible que nuestra lectura de la Biblia resulte "contaminada" con nuestros presupuestos tanto teológico como políticos, pero este es un riesgo inevitable.

Nuestros presupuestos políticos están conformados por la realidad latinoamericana que nos circunda. En consecuencia, partimos de una toma de posición respecto a nuestra realidad política latinoamericana; es decir, que pensamos teológicamente en medio de una angustiada y angustiante situación económica, social, política, cultural y humana. Somos parte de esta realidad y con ella vamos a leer el texto bíblico.

El concepto "mundo", utilizado en el lenguaje corriente con una interesantísima gama de sentidos y en los más diversos contextos, es sin duda uno de los más importantes tanto para la fe cristiana como para el pensamiento filosófico. Y aunque nuestro interés no es interpretar filosóficamente este concepto no podemos eludir unas breves reflexiones en tal sentido.

Inquestionablemente, el desarrollo de las modernas ciencias naturales, de las ciencias humanas y de la tecnología contemporánea ha producido un impacto demoledor en la concepción del mundo dentro del pensamiento occidental contemporáneo. Tal impacto se ha traducido en el fraccionamiento del mundo en diversos esquemas que pretenden dirigir u orientar al hombre. Y hoy no podemos hablar de "la" imagen del mundo pues estamos inmersos en una extraordinaria pluralidad de mundos.

Ahora bien, al estudiar la concepción juanina del mundo nos encontramos con un hecho muy simple: tal concepción se entronca con toda la tradición bíblica, tanto del AT como del NT, respecto a la imagen o la representación mental y geográfica del mundo. Y es aquí donde surge el problema,

pues es la imagen del mundo expuesta en la Biblia la que ha sido prácticamente demolida por la ciencia contemporánea.

Sin embargo, y no decimos esto con el ánimo de "defender" a la Biblia, la visión del mundo destruida por la ciencia moderna no es la visión "bíblica" del mundo. En la Biblia no encontramos una cosmología propiamente "bíblica". Esto pareciera contradictorio, pero no lo es. Porque lo que encontramos en la Biblia es una imagen del mundo, una concepción o representación del universo, común a todo el patrimonio cultural de las antiguas civilizaciones orientales, Sumer, Egipto, etc

Lo específicamente "bíblico" de la imagen del mundo en la Biblia no es una determinada representación del universo, sino la concepción del mundo como el ámbito en el cual Dios conduce la historia ordenada hacia la salvación del hombre. Entonces, la visión del mundo en la Biblia no es cosmológica ni cosmogónica, como en las mitologías de los pueblos vecinos de Israel, sino soteriológica. la acción creadora de Dios se entiende a la luz de todo el plan salvífico revelado en la Biblia (ver Ge 1:1~3 y Jn 1:1-18; también Ro 8:18-25).

En consecuencia, el intento de la Biblia no es comunicar una determinada imagen del mundo. Su mensaje no pretende explicar el universo en términos de las ciencias naturales, sino más bien el sentido teológico. Mostrar a Dios creador y conductor del mundo y de la historia. En este sentido, el mundo es concebido en la Biblia como el teatro en el cual Dios realiza su proyecto salvífico en Jesucristo. Por consiguiente, la nueva imagen mecanizada del mundo en la ciencia contemporánea no debe representar una amenaza para la fe cristiana.

COSMOS EN EL EVANGELIO DE JUAN

Antes de intentar una comprensión política del concepto de mundo en el Evangelio de Juan, tenemos que establecer el significado o mejor dicho, los significados del término en el Evangelio que estamos estudiando.

Todos los mejores comentarios sobre el Evangelio de Juan destacan la importancia del término mediante muy especializados "excursus". Es indudable que el Evangelio de Juan proporciona la más completa y desarrollada elaboración de dicho concepto en toda la Biblia, pues en él se reúnen casi todos los significados del término "mundo". La centralidad del término o del concepto en el pensamiento teológico del evangelista se revela definitivamente en las 77 veces que aparece la palabra "Cosmos" en el Evangelio de Juan; en Pablo aparece sólo 46 veces. Sus diversos sentidos han sido agrupados por la mayoría de los especialistas en tres categorías.

1. Cosmos como la totalidad de lo creado

Mundo es en primer lugar el "todas las cosas" de 1:3; todo cuanto existe y ha sido creado por el Logos. Es decir el conjunto de todo lo que existe diferente de Dios, todas las criaturas, el hombre y la naturaleza. La nota de caducidad temporal está implícita en la expresión "este mundo" (8:23; 9:39; 11:9; 12:25,31; 16:11; 18:36), que se contrapone a la esperanza de los cristianos, nunca designada "mundo" en el NT.

"Cosmos" aquí denota el universo- el "cielo y tierra" del AT- y la totalidad de todas las criaturas (cf. Hch.17:24). El sentido de "cosmos" como la totalidad de todas las cosas creadas se encuentra claramente expresado en 1:10b, y aunque existe un evidente sentido cosmológico nunca tal sentido es presentado como enseñanza sobre la constitución del universo. El evangelista llama sin reflexionar "todo" a cuanto está ante los ojos del hombre como algo hecho.

En estrecha relación con lo anterior está el sentido de "cosmos" como el escenario espacial y temporal en el cual el hombre se realiza: el hombre y el mundo establecen una cierta relación (cf. 15:19) de interdependencia (8:23; 17:14,16). El mundo, entonces es lo que determina la existencia del hombre, lo que le da el modo de ser (3:31). Ex decir el mundo pertenece al hombre y el hombre al mundo; y sólo a la luz del hombre podemos entender al mundo, porque el mundo es mundo en tanto que se comprende solo a través del hombre. Este es el mundo al cual venía la luz Verdadera (1:9).

Así el mundo es el escenario de la historia, el teatro de la vida humana (6:14; 9:5,39; 10:36; 11:27; 12:46; 16:28; 17:11; 18:37). Y al mismo tiempo, es el escenario de la acción y el juicio introducido por el Logos (16:28). Por lo tanto, el mundo no interesa tanto como conjunto de cosas creadas sino como mundo de los hombres.

2. Mundo como humanidad

En muchos pasajes el significado cosmos oscila entre el sentido de la totalidad de lo creado y el de humanidad. Esto se ve muy definidamente en aquellos pasajes que se refieren al mundo al cual es enviado el Logos (cf. 1:9; 4:42 con 3:17; 9:5; 12:46). Puesto que la acción salvífica de Dios tiene que referirse necesariamente al mundo en tanto que humanidad, sin excluir por supuesto las

implicaciones propiamente cósmicas de la salvación, es comprensible: que en estos pasajes se produzca un intercambio entre ambos significados.

Ahora bien, ya hemos señalado que al Evangelio de Juan no parece interesarle mucho el sentido de mundo en tanto que conjunto de cosas ordenadas en el universo; y en consecuencia el mundo es concebido en la perspectiva de la historia de la redención. Es decir, una perspectiva soteriológica, no cosmológica.

Por tanto, el mundo además de ser el teatro de la vida y de la historia de los hombres es también el escenario de la historia de la redención del hombre. El mundo se ve en la totalidad del hecho de la Encarnación del Logos, pues es el lugar en donde el Logos se revela como Salvador (4:42). El mundo entonces, viene a ser el escenario en donde se realiza el drama de la redención y el Evangelio de Juan simplemente nos da una representación de dicho drama.

Por otra parte, también en muchos pasajes pareciera dársele a este mundo del hombre, a la humanidad, un carácter negativo. Se concibe a la humanidad como alejada de Dios, como necesitada de salvación porque está en pecado. (cf. 1:5,9-11; 8:21,34; 9:41; 15:22-24; 16:9). La venida del Logos al mundo pone de manifiesto el ser del mundo como pecado, por su actitud hacia el Logos más que por la naturaleza misma del mundo. Es precisamente a esta humanidad en pecado a quien Dios hace objeto de su amor salvífico.

En consecuencia debemos entender esta valoración negativa del mundo a la luz de ese amor salvífico de Dios. La venida del Logos al mundo estaba dirigida hacia la salvación del hombre (3:17; 12:47), pero la incredulidad y el rechazo de que fue objeto el Logos la convirtió en un juicio (cp 3:17-19; 8:32; 12:31 ; 14:6). Sin embargo, en la misma venida del Logos al mundo hay ya una valoración positiva. El Logos asume en la carne la naturaleza del mundo y muestra en ella su gloria (1:14; 2:11 ;11:40 ; 17:24).

Es necesario destacar aquí este carácter histórico-social del término cosmos en sentido de la humanidad. Pues es en la historia de este mundo en donde el Logos se ha revelado como Salvador: "En el mundo estaba... y el mundo no lo conoció" (1:10). El mundo como totalidad de lo humano, como humanidad, manifiesta las mismas características del hombre. Del mundo se puede decir que "ve" (14:17), "conoce" (14:31; 1:10; 17,23,25), "recibe" (14:17), "odia" (7:7; 15:18). Vemos aquí una cierta personificación del mundo como el gran opositor del Logos; de este sentido nos ocuparemos más detenidamente.

3. Mundo como potencia hostil a Dios

Este es quizás el más característico sentido de cosmos en Juan y el que más se aproxima al nivel de una categoría ética. Mundo es la humanidad en tanto que rechaza a Dios en Jesucristo (1:10c ; 7:7; 12:25; 14:17,22,27,30; 15:18ss). Es por esta actitud hacia el Logos que el mundo es descrito en Juan con muy oscuros tintes y, precisamente, Juan carga de sentido moral al término.

Sin embargo, Juan destaca de esta masa de incredulidad a los hombres que creen, aceptan y siguen al Logos (1:12s; ver la interesante expresión de los fariseos en 12:18s en donde la multitud que sigue a Jesús, aunque en forma distorsionada, es llamada "mundo", precisamente porque no son verdaderos seguidores del Logos.

A los que sí reciben verdaderamente al Logos, que está en el mundo pero sin pertenecerle (13:1; 11:11,15; 15:19; 17:14,16), Jesús los "saca" del mundo. Es decir, de la esfera de enemistad con Dios, y los coloca en una nueva relación de fe y amor. Por eso el Logos ama a los suyos (15:19; 7:7; 17:6).

Juan pues concibe al mundo como un conjunto o esfera de fuerzas hostiles a Dios. En este sentido está regido por Satanás (16:22), sumergido en el mal y signado por el pecado, que en Juan aparece casi como una personificación satánica (cf. 1:29; 3:19; 9:41; 12:35,46; 14:30; 16:11). Esta esfera de hostilidad contra Dios aparece como "una potencia colectiva" contra la cual tienen que luchar Jesús y los cristianos.

Para entender bien esta visión del mundo es preciso colocarnos en la perspectiva total de la teología juanina. Es evidente que tal visión del mundo está cargada de un fuerte sentido moral negativo, pero hay que señalar que tal visión está ordenada positivamente hacia la acción redentora de Dios. Aunque el mundo según Juan, está en rebelión contra Dios, Dios lo ama (3:16) porque es "su" mundo, es "lo suyo" (1:12), y en él no se siente extranjero.

El mundo tiene su ser en el Logos (1:3), ha sido creado bueno y existe solo en virtud de la luz del Logos que le da la vida. Pero el mundo se ha cerrado a la luz del Logos y lo ha rechazado. Conduciendo este proceso, como quien está detrás del escenario está Satanás. Este poder demoníaco ejerce una aparente soberanía sobre el mundo, el es "el príncipe de este mundo" y el verdadero responsable del pecado del mundo.

Aquí es necesario hacer un breve comentario sobre la cuestión de Satanás. Juan, como todo el NT, no se detiene en explicar la naturaleza y el origen de Satanás; simplemente lo presupone como un ser existente, de acuerdo a las categorías de los escritos más tardíos del AT. En este sentido Satán no es visto como un poder preexistente e independiente de Dios, sino como un ser creado por Dios.

En principio pareciera haber en Juan un dualismo cósmico y metafísico, tal como lo entendió Bultmann, pero la absoluta trascendencia de Dios como Creador y Señor del mundo, por el Logos, (1:3) excluye todo rasgo de dualismo propio de la mitología. Más bien, como veremos oportunamente, Juan no describe la acción satánica en términos cosmológicos, sino en términos de la realidad histórica de Jesús de Nazaret.

El mundo como potencia hostil a Dios se define en términos del rechazo de Jesucristo; en esto consiste precisamente "el pecado del mundo" sobre el cual Jesucristo triunfa (1:29). Aunque el mundo ha caído bajo la esfera de la soberanía de Satanás, todavía Dios lo sigue amando redentoramente (3:16). Esta caída del mundo en la esfera satánica es contemplada en la perspectiva de la esperanza redentora (ver las sutiles relaciones establecidas en el Prólogo con Gn. 1-3: el triunfo de la luz sobre las tinieblas en 1:5 nos recuerda la promesa salvífica de Gn. 3:15).

En síntesis, Juan nos da su mensaje en forma de una extraordinaria paradoja: el mundo, creado bueno por Dios y que tiene su ser y explicación en el Logos, ha devenido en pecado y caído en la esfera de un poder extraño que lo corrompe e instrumentaliza. Este pecado del mundo es en suma el rechazo del Logos. Con el advenimiento del Logos se entabla un conflicto con el mundo, el cual descarga toda su agresividad contra el Logos. Este conflicto se representa en el Evangelio en forma de un gran proceso judicial en el cual el mundo y el poder satánico que lo inspira llevan a Jesús ante los supremos tribunales de la nación judía.

Para comprender por qué concibe Juan a la humanidad como mundo hostil a Dios debemos tener en mente las ideas antiguotestamentarias sobre la solidaridad humana. Juan ve en el rechazo del Logos el pecado solidario de toda la humanidad, pero representada ésta históricamente por Israel.

A pesar de los testimonios en favor de Jesús (de Juan Bautista, del Padre, y de sus mismas obras y señales), es hallado culpable y condenado a muerte por haberse declarado Hijo de Dios. Pero, y esta es la gran paradoja, con esta muerte se realiza el juicio sobre el mundo y Satanás, y Jesús lo despoja de su soberanía sobre el mundo.

Esta estructura procesal es sumamente importante para comprender las ideas juaninas sobre el mundo como conjunto de fuerzas hostiles, como humanidad solidaria en el pecado. Porque mediante este recurso literario Juan describe el advenimiento del señorío de Jesús. Satanás es despojado de su soberanía sobre el mundo, y Jesús, aunque aparentemente derrotado (16:32), al ser izado en la cruz atrae a la humanidad (12:31s) y muestra su señorío.

Sin embargo, el proceso judicial iniciado contra Jesús continúa en la experiencia de los creyentes. Una vez subido Jesús al Padre (15:7), el Espíritu Santo asume su papel de abogado acusador contra el mundo, al cual redargüirá de pecado, de justicia y de juicio (16:9-11). Todo esto indica que la lucha no ha terminado, aunque la batalla decisiva ya haya sido ganada con la expulsión del príncipe de este mundo (12:31; 14:30; 16:11).

Pero el triunfo definitivo se manifestará solo al final de los tiempos, cuando el retorno de Jesucristo mostrará la acción última de Dios. En el ínterin, el cristiano vive en la tensión entre el "ya" y el "todavía no", entre el juicio de Dios iniciado en Jesucristo y el juicio de Dios al final de los tiempos. Sobre esta perspectiva escatológica debemos entender el concepto juanino del mundo como la esfera de la aparente soberanía del mal y de las tinieblas.

II

SIGNIFICACIÓN POLITICA DE COSMOS EN JUAN

Al colocar la concepción juanina del mundo en la perspectiva de la escatología, estamos estableciendo un fundamento cristológico para la comprensión política del mundo. Inmediatamente surge una relación histórica entre el mundo como sociedad sometida al dominio del mal y del pecado y la acción salvífica de Dios en Jesucristo. Es este mundo hostil a Dios, aunque objeto de su amor redentor, el que se vincula de un modo indisoluble a la historia de Jesús de Nazaret.

Porque como ya lo hemos establecido, Juan no describe el mundo en términos cosmológicos, en tanto que naturaleza, sino que se preocupa por el mundo en tanto que es el mundo del hombre. Es decir, como mundo histórico. En este sentido, el mundo no es simplemente el escenario en donde transcurre la historia del hombre, sino que él mismo es historia porque está insertado en la línea de 1

cumplimiento de la promesa, en la escatología. Esto equivale a decir que el mundo tiene futuro, que no es algo terminado sino que más bien se dirige a su realización plena en la promesa escatológica de la Jerusalén Celestial.

Esta cosmovisión manifiesta una evidente relación con la historia de Jesús de Nazaret. Si Juan puede hablar del "pecado del mundo" en términos del rechazamiento de Jesús es porque ve en este rechazamiento la culminación de un proceso histórico que se inicia en la historia genesíaca del hombre, se continúa en la historia de Israel y se concreta en la crucifixión de Jesús.

Apoyándonos en Cullmann⁹ afirmamos, entonces, que el mundo histórico del hombre ha sido insertado en la historia de la salvación. Es decir, que el NT sitúa en la misma perspectiva cristocéntrica toda la historia bíblica, tanto la creación como la consumación final de todo lo por venir. Y no solo la historia bíblica ha de ser juzgada cristocéntricamente, sino también toda la historia en su conjunto ha de ser entendida a la luz de Jesús de Nazaret.

Por esta razón no podemos extrañarnos si al estudiar el uso de cosmos en el Evangelio de Juan encontramos una cierta reducción histórica del término. Es decir que el mundo histórico contemporáneo del evangelista se ha convertido en la expresión típica del mundo en su significación universal. En consecuencia, el término mundo en Juan lleva implícita una valoración ideológica del mundo histórico contemporáneo de Juan.

Aun más, esta valoración del mundo se expresa particularmente en la historia de Israel. Como veremos más adelante, el mundo como realidad pecaminosa hostil a Dios encuentra su ejemplificación histórica en el pueblo de Israel en tanto que es incrédulo y rebelde a la acción salvífica de Jesús de Nazaret.

En otras palabras, el NT desarrolla una teología de la historia, pues contempla tanto el pasado y el presente como el futuro a la luz del acontecimiento único mediante el cual Dios se instaló definitivamente en la línea de la historia humana por medio de la Encarnación del Logos.

Para Juan, entonces, el mundo más próximo a él y el cual siempre tiene en su pensamiento es el mundo del Imperio Romano y particularmente del mundo judío. Al punto que el término "judío" asume en el Evangelio un peculiar sentido teológico, pues en ellos ve Juan una típica representación, un paradigma del mundo histórico puesto de manifiesto con la venida misma de Jesucristo. Llama la atención que en todo el Evangelio de Juan, Jesús habla como totalmente ajeno a todo lo que es "judío" (ver 8:17: 10:34 comparar con Nicodemo en 7:51). Paradójicamente, Pilato resulta ser "judío" porque es incrédulo (19:35).

Podemos preguntarnos ahora por el significado del mundo en el tercer sentido arriba expuesto. Ya hemos señalado que originalmente el mundo tenía una estructura fundamentalmente abierta a la luz del Logos (1:3s), pero debido al pecado se ha cerrado sobre sí mismo al rechazar a Jesucristo (1:10s). De manera que el mundo, inicialmente iluminado por la luz del Logos, ahora históricamente ha devenido en tinieblas (1:5; 8:12 ; 12:35,46): el mundo, como dice Bultmann, es en esencia tinieblas.¹⁰

En el Evangelio de Juan el binomio "luz-tinieblas" ha sido elevado a su máximo nivel teológico y conceptual, aunque en conjunto encierra el mismo desarrollo que podemos encontrar en San Pablo. En ambos, los dos términos designan dos realidades contrapuestas, siendo las tinieblas la esfera de hostilidad hacia Dios caracterizada por el rechazamiento histórico de Jesucristo.

Esta esfera de hostilidad, dominada por un extraño poder que acosa y violenta al hombre (8:12; 12:35,46), tiene su correspondencia con el mundo histórico del evangelista. El mundo concreto "su" mundo, su realidad socio-política, es un poder tenebroso que engaña al hombre porque le da una falsa sensación de seguridad y de autosuficiencia. Esta apariencia es denominada por el evangelista el engaño o la mentira del mundo.

Las tinieblas forman parte fundamental de la estructura del mundo histórico de Juan. Esto nos permite un acercamiento político al asunto. Porque nos parece que Juan ha tomado una postura política frente al poder del Imperio Romano. Al calificar al mundo del Imperio, en su total realidad política, moral, cultural y social como tinieblas, Juan está criticando y juzgando proféticamente al Imperio.

Esta postura de Juan adquiere mayor significación cuando consideramos que él escribe su Evangelio precisamente en el momento histórico que marca el apogeo de la gloria y el poder del

⁹ Oscar Cullmann, **Cristo y el tiempo**. Barcelona, Edit. Estela, 1968, pgs. 186-189.

¹⁰ Rudolf Bultmann, **Theology of the New Testament**. London, SSN Press, 1959, vol II, pgs. 15-18.

Imperio. Juan no se ha dejado deslumbrar por el esplendor de Roma; guiado por la luz de Jesucristo se ha dado cuenta de la verdadera realidad del Imperio. Ha visto las señales de su decadencia y ha comprendido que su fin no tardará en sobrevenir.

Hasta ahora hemos colocado nuestras reflexiones en una perspectiva cristológica y escatológica, pero nuestro análisis quedaría incompleto si no incluimos en nuestro acercamiento la perspectiva eclesiológica. De esta manera creemos completar nuestro horizonte teológico. Comprendemos al mundo como realidad social e histórica; pero a partir de una historia que es esperanza, que se encamina hacia su culminación final en Jesucristo. En esta historia debemos ver cuál es el papel que desempeña el Pueblo de Dios, es decir, la Iglesia de Jesucristo.

La relación entre iglesia y mundo desde un punto de vista sociológico, es muy estrecha en el Evangelio de Juan. El cap. 17 es un particular estudio de esta relación, especialmente vv 8-18. Aquí vemos que "iglesia" y "mundo" son dos realidades que interactúan dinámicamente, que se suponen mutuamente. Sin mundo hostil a Dios no hubiese existido la Iglesia, pues esta tiene su razón de ser en la misión que recibe hacia el mundo (v18).

Es conveniente señalar que aunque la palabra "iglesia" no se menciona en todo el Evangelio de Juan, si está presente a lo largo y ancho de sus páginas. Está presente en la atmósfera sacramental y cultural que se respira en este Evangelio (cf. cap. 6, en donde la Cena del Señor está en el trasfondo; el cap. 5 es una enseñanza sobre el bautismo, al igual que el cap. 9; y, como lo acabamos de señalar el cap. 17 es profundamente eclesiológico.

Pero no es tan solo en la atmósfera cultural donde se revela la presencia de la Iglesia. La Iglesia existe en los discípulos, quienes aunque no constituyeron una comunidad social estrictamente hablando, más bien estaban dentro de una sociedad que era objeto de la acción salvífica de Dios, reciben las notas de una comunidad social específica al asumir una responsabilidad misionera frente al mundo (17:18-20:21).

Para Juan, entonces, la iglesia es una comunidad de hombres y mujeres que se han unido a Cristo en su situación histórica y en un contexto sociológico dado. En su perspectiva histórica la iglesia es el Nuevo Pueblo de Dios. Sin dejar de señalar que el acento cae sobre la palabra nuevo, pues la formación del Pueblo de Dios es parte de la novedad aportada por la revelación de la vida del Encarnado (cf. las muchas imágenes usadas por Juan para señalar este carácter de "nuevo" en 2:7-10 y 13-22; 4:10-14, etc.), no podemos ignorar que existe una continuidad con Israel y esto revela el carácter social de la Iglesia.

Claro está que éste no es el lugar para discutir la organización de esta comunidad, si era jerárquica o no. Pero sí podemos afirmar que el NT no concibe a la Iglesia como un club social, sino como una auténtica comunidad social. Una comunidad que, precisamente, se da cara al mundo en tanto que instrumento para comunicar el mensaje de salvación para el mundo, pero que puede llegar a ser "mundo" cuando ella misma se hace resistente a la acción salvífica de Dios.

Es una comunidad que tiene su razón de ser, que justifica su existencia en su relación misionera con el mundo. Y esta misión no es otra que la de realizar en el seno del mundo en tinieblas la vida de quien se proclamó "vida y luz" de los hombres (1:4).

La responsabilidad de la comunidad de discípulos y discípulas, vale decir la iglesia, frente al mundo es grande (17:18-21), pues si el mundo histórico de Juan se había cerrado a la luz del Logos, la iglesia ha de ser todo lo opuesto, el ámbito en el cual se evidencie el amor reconciliador y el servicio.

Es este mundo histórico sumergido en tinieblas al cual Dios ama en Jesucristo, al extremo de asumir la condición tenebrosa del mundo para iluminarla con la brillantísima e indomable luz que se hizo carne en Jesucristo (1:5) La proclamación de Jesús como luz del mundo (8:12) y la promesa a la Iglesia de darle la luz para que no ande en tinieblas significan que tanto Jesús como la comunidad creyente se constituyen en instrumentos de crítica, de juicio, frente a toda estructura de poder, incluyendo por supuesto al poder político.

Volvemos aquí a empatar los cabos, pues en esta idea del juicio confluyen las perspectivas escatológicas y eclesiológicas en un solo horizonte cristológico. Para Juan, la presencia misma del Encarnado como luz del mundo (9:5) era en sí misma un juicio para todo cuanto le rodeaba, ya fuese la estructura del poder religioso de los sacerdotes y fariseos, ya del poder político de los romanos y sus aliados locales. Con Cristo Jesús ha venido el juicio del mundo histórico, representado en el mundo del Imperio Romano. La luz de Jesucristo ha puesto de manifiesto que toda estructura de poder imperialista es tinieblas, porque todo imperio es un poder que acosa, violenta, avasalla y degrada a los demás pueblos.

Como el ser del Imperio era tinieblas, y en esencia éstas consisten en el encubrimiento, en lo aparential y el engaño peculiar característica del pecado y de la muerte (3:19s; 2:35), Jesús de Nazaret ha revelado que el poder político de su tiempo era pecado y muerte. Esta revelación de la íntima estructura pecaminosa del Imperio se concibe en el Evangelio de Juan en la forma de un majestuoso drama.

Así el Evangelio de Juan se nos muestra como un variado e inmenso escenario en el cual se mueve Jesús, quien en su accionar va poniendo de manifiesto la verdadera naturaleza del hombre (cf. 2:23-25). La presencia de Jesús es ofensiva a las fuerzas tenebrosas, de manera que inmediatamente se entabla una lucha.

A medida que aumenta la actividad reveladora del Logos aumenta también la hostilidad, el temor y la intensidad de las tinieblas. Al final, el poder tenebroso del mundo monta un pleito judicial contra Jesús. El drama culmina con la aparente derrota de Jesús a manos del Imperio. Pero esta derrota se revela como triunfo al amanecer del primer día de la semana, y el fondo de una tumba vacía demuestra definitivamente que Jesús ha triunfado sobre el poder del Imperio.

En medio de este drama de repercusiones cósmicas se desenvuelve el hilo de la búsqueda humana. Quizás en ningún otro escrito del NT se ve con tanto dramatismo y calor existencial la búsqueda y el encuentro del hombre. No es solamente la búsqueda y el encuentro a nivel personal, como Nicodemo y la samaritana (en este caso el "y le era necesario..." de 4:4 está cargado con un profundo sentido soteriológico). Es también la búsqueda y el encuentro de la multitud, de los griegos que conmueven lo más íntimo de Jesús. Precisamente, el carácter dramático, profundamente humano, del Evangelio de Juan estriba en esta calidad especial del contacto transformador de Jesús con todo cuanto le rodea.

Este carácter dramático es sumamente importante porque como veremos en el siguiente capítulo, Juan monta el prendimiento y el proceso de Jesús dentro de esta estructura literaria. Y este drama servirá como vehículo para dejar en claro la verdadera naturaleza del poder del Imperio. En este drama es, a nuestro parecer, donde encontramos un definido carácter político al Evangelio de Juan.

Ciertamente, todo el NT trata bajo diversas circunstancias del encuentro de Jesús y su comunidad de discípulos, la Iglesia, con el mundo político del primer siglo. Y quizás nadie comprendió mejor los alcances de este encuentro y el encuentro mismo que el evangelista Juan. Su concepción dramática de la historia de Jesús, descrita en términos de un proceso judicial que el mundo levanta contra Jesús, revelará que la identidad esencial del mundo es ser tinieblas, pero que tales tinieblas no prevalecieron contra la luz del Logos hecho carne.

CAPÍTULO TERCERO LO POLÍTICO EN LA HISTORIA DE LA PASIÓN

La fe cristiana afirma, aunque parezca una arrogante pretensión, que un hombre crucificado en un insignificante rincón del Imperio Romano es el punto en el cual se divide y la meta hacia la cual se dirige la historia. El NT, como ya lo hemos señalado sostiene que en Jesucristo Dios se ha hecho constituyente de la historia. En este sentido, la Encarnación es el momento culminante de esta irrupción de Dios en la historia humana.

En los dos anteriores capítulos hemos tratado de fundamentar un acercamiento cristológico eminentemente encarnacional. Pero la Encarnación sería incomprensible sin la Cruz, y no sería una verdadera inserción de Dios en la historia sino más bien una especie de "visita", al modo de las apariciones de los dioses en las mitologías griegas. Si en la Encarnación la fe cristiana comprende al ser de Dios como uno que es capaz de someterse a las limitaciones del espacio y del tiempo, en la Cruz lo comprende como un ser que asume el sufrimiento.

La Cruz, entonces, se torna verdaderamente en el punto de partida de la fe en Jesucristo. Aunque no es posible separar ambos momentos, Encarnación y Cruz, quisiéramos orientar nuestras reflexiones hacia una teología de la política en la perspectiva de la Cruz. De esta manera, la cristología y la soteriología, sin intentar una síntesis simplificadora de toda la perspectiva del NT, nos colocan en el equilibrio indispensable para la correcta comprensión de la fe en Jesucristo.

Nos parece que podemos encontrar este mismo equilibrio en todo el pensamiento teológico del Evangelio de Juan. Porque sin negar necesariamente la importancia tremenda que el tema de la Encarnación tiene en el Evangelio, la Cruz es en realidad el corazón de la teología juanina. Porque en el Evangelio de Juan la teología de la Encarnación y la teología de la Cruz se unifican en un todo armonioso.

Repetidas veces hemos afirmado el carácter histórico de la cristología del NT. Hemos visto cómo las más primitivas confesiones de fe de la iglesia apostólica neotestamentaria insisten en este carácter histórico. Y esta afirmación de lo histórico se manifiesta, en la forma más radical posible, en la soteriología. Porque la muerte de Jesús es el hecho más seguro que de él puede afirmarse desde un punto de vista histórico.

Con el problema histórico de la muerte de Jesús llegamos a una cuestión muy próxima al tema de este tercer capítulo: ¿Qué participación tuvo el Imperio Romano en la muerte de Jesús? En otras palabras, cuáles son los factores estrictamente políticos que intervinieron en el prendimiento, juicio y condenación de Jesús? Antes de contestar estas preguntas queremos señalar algo realmente impresionante: lo político, al ser incorporada en el llamado Símbolo o Credo de los Apóstoles ha quedado estructuralmente unida a la fe cristiana.

Porque, ¿qué otra cosa puede significar la inclusión de Pilato en la fórmula: "Padeció bajo el poder de Poncio Pilato,..."? Sin duda, esta inclusión del representante del Imperio no es fortuita ni insignificante. Quizás con el correr del tiempo, los cristianos de los siglos IV a VI iban perdiendo el sentido histórico de la redención. Y en un momento cuando la Iglesia no se sentía amenazada por el Estado, a algún anónimo cristiano quiso recordarle que su Señor había padecido a manos del poder del Imperio.

Aunque el Símbolo de los Apóstoles no tiene el mismo valor doctrinal que las primitivas confesiones de fe del NT, más bien su valor es eminentemente cultural, expresa sin embargo que la fe cristiana también está en la misma perspectiva histórica del juego político. La fe en Jesucristo quedó ligada para siempre a este factor político desde el mismo instante en que Pilato entregó (Jn. 19:16) a Jesús para ser crucificado.

Intentaremos probar que Juan, quien es el que más ha reflexionado sobre la realidad histórica de Jesús de Nazaret y cuyo Evangelio nos da precisamente el Kerigma primitivo en los términos de la vida de Jesús, ha tomado muy seriamente en cuenta los factores políticos que intervinieron en el proceso judicial en el cual, sin dudas, Jesús fue juzgado y condenado como un rebelde al poder imperial.

I EL PROCESO A JESÚS SEGÚN SAN JUAN

Sin dejar de señalar que el relato de la Pasión en Juan coincide en numerosos aspectos y presenta notables diferencias con el de los Sinópticos, debemos renunciar de antemano a todo intento de armonizar evidentes variantes introducidas por cada uno de los evangelistas en los relatos de la historia de la Pasión. Afortunadamente, la crítica bíblica actual ha superado en mucho la antigua actitud de escepticismo histórico frente a los Evangelios, en razón de sus obvias

divergencias, con la que un Guignebert, por citar la más popular "Vida de Jesús" en América Latina, se acercaba al dato evangélico.

Hoy es cada vez más aceptada la ponderada opinión de Léon-Dufour en el sentido de que sólo mediante una rigurosa crítica literaria es posible redescubrir tanto la tradición como la perspectiva particular de cada uno de los evangelistas.

Aunque no es nuestro propósito hacer un estudio comparativo de la narrativa juanina de la Pasión con la de los Sinópticos, necesariamente tenemos que establecer ciertas correlaciones entre ambas tradiciones. Particularmente importante en el relato juanino es el papel que se le otorga al lector, con frecuencia no tomado muy en cuenta al estudiarse el Evangelio de Juan; pues algunas de las características peculiares del relato juanino se derivan precisamente de la perspectiva en la cual Juan ha colocado a su lector.

A lo largo de su relato, el evangelista ha ido advirtiendo a sus lectores de la marcha de los acontecimientos de modo que prácticamente el lector ya sabe cuál será el resultado final (11:47-53), y por eso el autor pasa por alto muchos detalles.

Es evidente además que lo que diferencia al relato juanino con el de los Sinópticos no está en los datos divergentes sino más bien en la atmósfera interior del relato; esta atmósfera es lograda por medio de diversos recursos estilísticos, especialmente el lenguaje, y por la descripción del carácter y de la personalidad de Jesús. Por ejemplo, Jesús, conociendo en realidad lo que le esperaba (13:1,3,11,18) sale al encuentro de la turba y se entrega libremente. Con una serenidad pasmosa (18:4-8,11); de modo que Jesús no se muestra como un derrotado, sino como un triunfador. Esto confiere al relato una nota de majestuosidad verdaderamente impresionante. El drama final de Jesús frente al mundo no comienza en la Cruz sino en el huerto, el cual en el Evangelio de Juan queda sin identificar.

Conviene que nos fijemos en una notable característica dramática de la narrativa juanina: la acción de los personajes se desplaza dentro de lo que bien podríamos llamar, en términos ya clásicos unidad de tiempo y espacio. Preciso y típicamente el drama comienza con un movimiento de Jesús; "Habiendo dicho Jesús estas cosas, **salió** con sus discípulo al otro lado del torrente de Cedrón, donde había un huerto, en el cual entró con sus discípulos" (18:1).

Simultáneamente al movimiento de Jesús se produce otro desplazamiento, pero en sentido contrario, tanto teológica como espacialmente: "Judas, pues, **tomando** una compañía de soldados y alguaciles de los principales sacerdotes y de los fariseos, **fue** con linternas y antorchas y con armas (18:3).

Estos movimientos espaciales corresponden a movimientos teológicos: ha llegado el momento del encuentro entre la Luz Verdadera (1:9) y las tinieblas. Jesús se dirige al huerto porque sabe que **su hora** ha llegado, la hora cuando las tinieblas intentarán una vez más apagar la luz del mundo (12:27-35). La seguridad que rodeaba a Jesús con sus discípulos en el huerto es rota por la soldadesca, pero el movimiento de Jesús sorprende a sus captores: la luz sale al encuentro de las tinieblas (el impacto dramático de 18:4ss).

Una vez producida la captura, el movimiento de los personajes se acelera dentro de la aparente unidad de espacio y de tiempo. Todo da la impresión, con seguridad buscada por el mismo autor, de apresuramiento. En términos de pocas horas se precipita una serie de desplazamientos topográficos que están relacionados con factores de carácter político, como explicaremos más adelante.

Juan se detiene un poco en el juicio ante Anás, quien, sin ser sumo sacerdote entonces era una figura sumamente influyente. Anás intenta, sin lograrlo, obtener de Jesús una confesión de culpabilidad como reo político, como sedicioso (18:19). Jesús responde diciendo que él no es ningún organizador de reuniones secretas, sino que siempre ha hablado abierta y públicamente (18:20ss).

El propósito de este breve interrogatorio era el de preparar las acusaciones contra Jesús que serían presentadas ante Pilato. Esto deja ver que desde un principio la cuestión fue vista como problema político. Interesantemente, Juan omite el juicio ante Caifás en razón de que literariamente su inclusión no se justificaba, pues el lector sabe de antemano cuál ha sido la sentencia dictada por Caifás (11:49), y esta sentencia revelaba las preocupaciones políticas de éste.

Siendo en realidad el juicio ante Anás una antesala al verdadero juicio, el cual se lleva a cabo ante Pilato, Juan no se detiene en narrarnos todos los detalles propios de un proceso judicial: no hay cargos contra Jesús, no hay testigos, como en los sinópticos. Y sin embargo, Juan nos deja ver que antes de ir a Pilato, Jesús es ya un sentenciado a muerte (18:30ss).

Muy temprano, Jesús es conducido ante Pilato. Aquí comienza el proceso o la instancia propiamente política. El escenario de este proceso es doble y corresponde a una doble atmósfera

interior, espiritual: el Pretorio, prohibido para los judíos, es un ambiente de calma y revelación, de dialogo. Fuera del Pretorio hay una atmósfera de hostilidad y de agresividad que anula todo intento de diálogo. Y en medio de estos dos ambientes, y como sirviéndoles de puente, está el cuerpo de Jesús.

Estos desplazamientos espaciales tienen un sentido político. Los desplazamientos de los personajes en el drama del proceso judicial contra Jesús son narrados como una traslación en el espacio, que va desde el huerto hasta el Pretorio, pasando por la casa del sumo sacerdote. Estos desplazamientos son algo más que un recurso literario, corresponden en realidad a desplazamientos dentro de la esfera del poder, desde el poder político al religioso. Por consiguiente, estos desplazamientos en la esfera del poder generan un lenguaje del poder.

Precisamente, el huerto es presentado en el este Evangelio como un lugar en donde frecuentemente Jesús se retira con sus discípulos (13:2,25); es un lugar de compañerismo e identificación con Jesús y en donde Jesús ejerce su poder, porque en él Jesús busca protección y seguridad. Desde aquí Jesús es desplazado violentamente porque el poder de las tinieblas se ha ya posesionado de Judas, uno que compartía con Jesús el secreto del huerto (ver el "y era ya de noche" de 13:30).

Desde el huerto, la acción se mueve al palacio de Caifás o de Anás, que representan las estructuras del poder religioso de los judíos. Después al pretorio, que afirma la presencia del poder de Roma. Aunque Juan no consigna los desplazamientos hacia el palacio de Herodes, el significado político de este representante político de Roma es reconocido en otro de los relatos de la historia de la Pasión (ver Lc 23:12).

Y este lenguaje político, reforzado por los desplazamientos geográfico de los personajes (bien podría hablarse de un lenguaje topopolítico o geopolítico) conduce necesariamente a un lenguaje expresado por el cuerpo de Jesús, un lenguaje somatopolítico. El cuerpo de Jesús se convierte, en cada etapa, en el lugar de inscripción de un poder que, en fin de cuentas, encuentra su límite en la amplitud de vejaciones que pueda imponer.

En toda esta escena, Judas (las tinieblas) no ejerce ningún poder sobre Jesús (no hay saludo, ni el beso, ni respuesta de parte de Jesús); su único papel es el de traer al huerto a la turba, pero el hecho de que el evangelista señala la presencia de Judas entre la turba que arresta a Jesús (18:5) puede estar indicándonos que Judas se ha incorporado a las fuerzas del poder que violentarán a Jesús.

En otras palabras, durante el proceso del juicio Jesús es sometido a un sutil juego de poderes político-religiosos. En realidad, el poder ha comenzado a operar en Jesús desde mucho antes (cps. 7:25ss,44s.; 8:40,59; 11:45ss; 13:1s). El arresto en el huerto es la culminación de una progresiva conspiración contra Jesús. Durante el arresto, Jesús es violentamente arrancado de su lugar secreto, de "su huerto" que lo protegía del poder de las tinieblas.

Es aquí, precisamente, en donde comienza la participación del poder romano. Es imposible negar el papel activo de los soldados romanos en el prendimiento de Jesús. Claro que la presencia de las tropas romanas puede tener, desde un punto de vista literario, el propósito de preparar al lector para la posterior confrontación de Jesús con Pilato. Pero parece indudable que el evangelista quiere asignar un papel importante a las tropas romanas.

Aunque en el pasaje hay muchos problemas en torno a la terminología técnica para los distintos cuerpos militares, no parece haber duda en cuanto a la posibilidad histórica de su presencia en el huerto. Juan es el único en aportar este detalle de la presencia de soldados y con armas (18:3), lo cual indica que no puede referirse a los alguaciles del templo, pues el poder romano les había prohibido llevar armas. Es posible que el papel de estas tropas romanas se limita a servir como fuerza de choque antimotines. Esto podría suponer que Pilato ya había sido advertido de los propósitos judíos de arrestar a Jesús, y posiblemente temió algún levantamiento popular. Esto tendría alguna relación con las acusaciones que las autoridades judías llevaron a Pilato para mostrar a Jesús como un problema de orden político.

Como problema político es tratado el caso por Pilato. Ciertamente no hay unanimidad en la crítica bíblica respecto al carácter jurídico del proceso contra Jesús. Pero en todos los relatos, tanto en los sinópticos como en Juan, destacan aquí y allá los rasgos y factores eminentemente políticos. Sólo en virtud de una real amenaza de subversión podían los romanos dictar una sentencia de muerte, y en los Evangelios es claro que fue Roma la que dictó y ejecutó tal sentencia.

¿Podemos concluir por todo lo dicho que verdaderamente el proceso de Jesús tuvo un particular carácter político? Posiblemente no. Pero, quizá un análisis de los interrogatorios a los cuales Pilato sometió a Jesús sí pudiera revelar que en efecto Jesús fue procesado por motivos

políticos. Salta a la vista, por la extensión misma que en Juan tiene el juicio ante Pilato, que el evangelista ha concedido enorme importancia a esta fase no religiosa del proceso.

El enfrentamiento de Pilato con los acusadores de Jesús demuestra que estos sólo quieren instrumentalizar al poder político. Pilato descubre que los acusadores no tienen ningún cargo específico; más bien contestan a la pregunta de Pilato (18:29) con una respuesta claramente evasiva, que implícitamente lleva en sí la intención de presentar a Jesús como malhechor digno de muerte (18:30ss). Además, como ampliaremos más adelante, el chantaje político ejercido por los acusadores al final del proceso (19:15) deja ver que los líderes judíos quieren que Jesús sea condenado como reo político.

El interrogatorio efectuado por Pilato gira en torno a un problema semántico que tiene implicaciones políticas; Pilato pregunta: ¿Eres tú **el rey** de los judíos? Este título "rey" fue usado por los reyes de la dinastía asmonea, que gobernaba en Judea antes de la intervención romana en Palestina. Al parecer, durante la dominación romana, el título guardaba cierto sentido subversivo puesto que implicaba la expectativa del apareamiento de un caudillo político libertador.

Bultmann considera que el involucramiento personal de Pilato en el asunto es motivado por su comprensión política del término "rey". Sin embargo, después de cruzadas las primeras palabras con Jesús, Pilato asume una actitud defensiva, la cual mantendrá durante todo el proceso (18:34s).

El relato del interrogatorio revela una situación vital eminentemente política, llevándonos a recordar las palabras de 1 Ti. 6:13: "Te mando delante de Dios, que da vida a todas las cosas, y de Jesucristo, que dio testimonio de la buena profesión delante de Poncio Pilato". Jesús da testimonio delante del poder imperial como lo están haciendo los cristianos, quizás los mismos lectores de Juan, ante los tribunales imperiales.

Pilato interroga nuevamente. Esta vez pregunta por las acciones de Jesús que le han conducido a la situación en que se encuentra. Jesús no atiende la pregunta, sino que continúa hablando de su reino: "Mi reino no es de este mundo" (18:36a).

¿Qué quiso decir Jesús con estas un tanto misteriosas palabras? Con notable frecuencia esta expresión de Jesús ha sido vinculada con realidades ultramundanas, con "el más allá"; y, sociológicamente, ha sido tomada por muchos cristianos como excusa para no atender sus responsabilidades políticas y humanas. Lamentablemente, la teología evangélica ha comunicado en América Latina ese exagerado sentido de trascendentalismo y quietismo que ha sido base de tal irresponsabilidad.

Sin embargo, lo que Jesús efectivamente declara es su auténtica condición real: él es rey, pero de un reino superior a toda realidad política contingente, incluyendo el dominio mundial de Roma. Este reino no es de **este** mundo porque no se afirma por medios humanos, sino que se realiza dentro de la soberana voluntad de Dios. Debemos, por lo tanto, tomar la expresión "no ser de este mundo" en el mismo sentido en que los discípulos no son de este mundo aunque están en él (17:11,16).

La naturaleza de este reino-no-mundano es escatológica; es decir, que apunta su realización hacia el cumplimiento de la acción final de Dios en la historia. Y este plan culmina, precisamente, con el establecimiento del reinado de Dios en toda la creación, con la creación de un "nuevo cosmos", de una tierra renovada por la presencia salvífica de Dios entre los hombres (ver Apc.21:22ss).

La naturaleza propia de "este" reino de Jesucristo es la luz, la verdad y la apertura franca del amor. El reino de este mundo, en cambio, tiene su ser en las tinieblas, la mentira, el engaño, el odio. Por eso el reino de Jesús no puede ser nunca de "este" mundo. Pilato no comprende nada de esto, porque no está en la verdad, no pertenece a la esfera de lo abierto ante Dios (la verdad), sino que está en la mentira, en la apariencia del poder (19:11). Pilato representa al poder imperial, él está cerrado a la luz del Logos. Por lo tanto, el Imperio también está en la mentira, en las tinieblas; puesto que el Imperio es una esfera hostil a Dios no puede pertenecer al mundo de Dios. En consecuencia, el Imperio no es un poder absoluto. Roma debe olvidarse de su proyecto de dominación universal. Con esta sentencia, "Mi reino no es de este mundo", Jesús ha relativizado a Roma, con ella a todos los poderes imperiales del mundo.

No debemos perder de vista que la cuestión sobre el reino de Jesús ha sido planteada durante el proceso en la perspectiva de una acusación política. De momento, es muy cierto, Pilato entiende que los intereses inmediatos de Roma no están realmente amenazados; esto es comprensible porque Pilato no conoce cabalmente todas las implicaciones escatológicas que el asunto tenía. Pero, si consideramos que este pasaje fue leído en el ambiente de confrontación entre

los cristianos y el Imperio de las últimas décadas del primer siglo, comprendemos que sobre la conciencia de los creyentes se impuso la convicción de la Soberanía de Jesús sobre el Imperio.

Esta convicción tenía que conducir necesariamente hacia la negación de una fidelidad absoluta y ciega al César, pues Jesús no podía compartir su Soberanía con el César: Jesús era EL SEÑOR. Así podemos entender por qué el Imperio no puede tolerar que los cristianos proclamen la Soberanía de Jesús sobre el César. El conflicto no tardará en estallar. En efecto, cuando el movimiento cristiano se fue distanciando y diferenciando del judaísmo, los cristianos comenzaron a pagar con su vida la osadía de proclamar que en un humilde carpintero de Judea se había hecho carne la meta y consumación de la historia.

En síntesis, podemos comprender que la frase de Jesús: “Mi reino no es de este mundo” es profundamente liberadora. El reino de Jesús no tiene su ser en la mentira, en el pecado ni en la muerte. Es reino de luz, de vida, que libera al hombre de todo poder mundano que pretenda absolutizarse y divinizarse, despreciando así a la humanidad, enajenando el ser mismo del hombre. El reino de Jesús libera a todos aquellos que, como Pilato, no han podido colocarse en la horizontalidad de la esperanza cristiana: una esperanza que proclama la redención total de toda la creación, la cual está gimiendo en la espera de la liberación de la esclavitud corruptora del pecado (Ro (:29ss).

El proceso muestra que Pilato se convence de la aparente inofensividad de Jesús para el sistema político. Por eso intenta salvarlo, pero con esto lo único que logra es provocar una doble situación en el ánimo de los acusadores. La actitud de Pilato es ciertamente ambigua. Concluye absolviendo a Jesús de todo crimen político (18:38), pero en vez de liberarlo monta un espectáculo bastante grotesco: la liberación de Barrabás. Pero, este episodio no sólo es grotesco, sino que destila una profunda ironía, pues revela hasta qué punto los líderes judíos habían caído en una absurda contradicción interna.

Después de esto, el fin se desencadena rápidamente. El intento de conmover a la multitud, mediante el procedimiento punitivo de la flagelación, lo único que logra es excitar aún más los ánimos en contra de Jesús. El dramático escenario de la presentación de Jesús ante los líderes judíos demuestra el poder literario creativo del evangelista. La enigmática expresión de Pilato: “He aquí el hombre”, presenta a Jesús como el “Varón de dolores” de Isaías 53, en quien los líderes del pueblo no pueden ver atractivo alguno para desearlo (19:6).

La presentación de Jesús escarnecido por el Imperio aumenta la presión ejercida por los líderes judíos. Pilato tiene que ceder, pero antes quiere pasarles la responsabilidad por la muerte de Jesús (6:6). La estrategia de Pilato falla y los líderes judíos insisten en que debe ser el Imperio el que se encargue de ejecutar al reo.

A punto ya de abandonar su lucha con los judíos, Pilato recibe la estocada final: el chantaje político. Los judíos amenazan con denunciarlo como enemigo del César (19:12), y de estar en connivencia con un revoltoso nacionalista. El golpe es definitivo y Pilato se desmorona. Sin embargo, y en una hiriente actitud, les proclama a Jesús como “Rey de los judíos”, y ante el asombro de Pilato la nación toda claudica vergonzosamente ante el Emperador: “No tenemos más rey que César” (19:15). Israel renunciaba así a la esperanza, para entregarse en las tenebrosas manos del Imperio. Israel había renunciado a su condición de Pueblo de Dios, que sólo tenía a Dios por Rey. La atmósfera del relato respira una profunda tristeza. La noche había caído sobre el corazón incrédulo de Israel.

El drama termina con otro cuadro típicamente juanino. En 19:13 hay una escena que vale la pena comentar. Al parecer, Pilato sienta a Jesús en la silla del Tribuno en donde el gobernador dictaba las sentencias. El verso se leería así: “Entonces Pilató, oyendo esto, llevó fuera a Jesús, y **lo sentó** en el tribunal en el lugar llamado el enlozado, y en hebreo Gabata”.

Esta idea se basa en dos consideraciones: (1) el uso del verbo “sentar” en sentido transitivo: “lo sentó”, en lugar del reflexivo: “se sentó”. Aunque en el NT no hay tal uso, sí se encuentran ejemplos en la literatura extraneotestamentaria. (2) Todo el cuadro es una elaboración teológica y dramática, ajustada a la interpretación juanina de la historia. En los hechos y en las personas, Juan superpone un sentido teológico, base de su simbología. Así en esta escena hace que Pilato proclame rey a Jesús, como lo hará luego con la inscripción en la cruz, y juez del mundo incluso en sentido escatológico. En este último caso, la respuesta dada por Pilato a la queja presentada por los dirigentes judíos es convertido por Juan en un metalenguaje, al darle a las palabras (“Jesús es rey”) de un pagano el sentido trascendente de “Palabra de Dios”, mediante el uso de la fórmula “lo que está escrito”. De modo que este juego de sentidos no es extraño en el estilo literario del evangelista.

Aunque históricamente es poco probable que en esos momentos Pilato sentara a Jesús, a menos que lo hiciera en son de burla, como la coronación con espinas por los soldados, Juan pudiera estar elaborando una idea teológica impresionante: Jesús, el humillado y condenado, se sienta como Juez para juzgar sobre sus acusadores, incluyendo al mismo Imperio; Jesús es verdaderamente Juez y Rey de Israel.

Así cae el telón del drama iniciado en el huerto: con la imagen de Jesús como Juez y Señor aun en medio de una aparente derrota. La escena final, la crucifixión propiamente, dominada por una atmósfera profética, evidenciada en la reiterada frase “para que la Escritura se cumpliera” (19:24,28,36,37), concluye con otro típico simbolismo juanino. Jesús, al morir, no sólo entrega su espíritu en señal de sumisión plena a la voluntad del Padre, sino que entrega su Espíritu a los creyentes. Maravillosa idea: el derramamiento del Espíritu Santo desciende de la Cruz. De esta manera se daba cumplimiento a las palabras de Jesús cuando unos griegos quisieron visitarlo: “De cierto, de cierto os digo, que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere lleva mucho fruto” (12:24).

II

SIGNIFICACIÓN POLÍTICA DE LA CRUZ

Hasta este momento hemos puesto en evidencia una serie de factores de carácter político que intervinieron en el proceso judicial contra Jesús. La participación del poder político está fuera de toda duda histórica razonable. Fueron los soldados romanos quienes detuvieron a Jesús (18:1-11), y es el proceso ante Pilato el que en realidad determina la naturaleza política del caso. Juan tiene sobrada razón para ignorar el proceso ante Caifás, es decir, ante el Sanedrín, porque era simplemente puro formalismo y sólo tenía el papel de dar apoyo moral a la sentencia política que Pilato dictaría.

También queda claro que los líderes judíos basaron sus acusaciones contra Jesús en criterios políticos. Básicamente, temían el surgimiento en torno a Jesús de algún tipo de movimiento nacionalista que provocara una revuelta, lo cual significaría la ruina de la nación (11:47-50). Actuando en consecuencia con sus temores, la dirigencia judía presenta a Jesús como un rebelde al gobierno de Roma.

Los temores de los dirigentes de Israel se justificaban. Jesús mismo se había rodeado de algunos miembros del partido de los zelotas, el ala extrema izquierda de los fariseos, que predicaban y practicaban una guerra de guerrilla contra el invasor romano. Además, había ciertas cosas en el ministerio de Jesús que se prestaban a ser mal entendidas, por ejemplo, la entrada triunfal a Jerusalén (11:1-11) y la purificación del templo (2:13-22). Estas acciones, ligadas a la formación en torno a Jesús de movimientos populares llenos de fervor político, a la luz de las concepciones políticas del mesianismo popular, sin dudas crearon inquietudes en la dirigencia de Israel, y despertaron sospechas de zelotismo, pues debieron de atraer la atención de los verdaderos zelotes.

Precisamente es en Juan (6;14s) en donde hay una vinculación muy estrecha entre las obras de Jesús (las “señales”) y las concepciones mesiánicas populares. El final de la narración de la alimentación de los cinco mil (vv 14-15) concluye con un intento por parte de la multitud de proclamar a Jesús como rey. En esta escena hay una combinación de dos figuras mesiánicas: profeta y rey. Existía cierta expectativa por la venida de un profeta como Moisés (ver 9:17 y Lucas 7:16; 24:19) y del profeta Elías (1:25-27). La misma multiplicación de los panes recuerda la multiplicación hecha por Eliseo, sucesor de Elías (II Reyes 4:42-44). En ciertos sectores del judaísmo había la idea de que el Mesías, descendiente del rey David, vendría por el tiempo de pascua (6:4). En todo el relato de la multiplicación hay una comparación entre Moisés y Jesús, y también existía la concepción popular de Moisés como un rey.

Es necesario destacar que Juan es el único evangelista en darle un matiz eminentemente político al relato; y, aunque la relación entre el milagro mismo y las concepciones populares mesiánicas asociadas a él no sean tan obvias, no se puede dudar del carácter histórico de lo narrado por Juan. En el fondo, también coincide con los Sinópticos. En Marcos, por ejemplo, el ministerio en Galilea concluye con la formación en torno a Jesús de un fervoroso movimiento popular que hasta permite dar a las autoridades políticas y religiosas la oportunidad de arrestar legalmente a Jesús. Por esta razón, Marcos, siguiendo una tendencia apologética, se empeña en eliminar todo rasgo político que pudiera dar cabida a una acusación de subversión contra Jesús.

Evidentemente, Juan no sigue esta tendencia; más bien, presionado por una situación de persecución política, quizás bajo Domiciano, realza justamente que Jesús rechazó (ver el “huyó” de 6:15 según una variante textual muy importante) las pretensiones políticas populares. El hecho cierto es que en torno a Jesús el pueblo proyectó sus aspiraciones políticas, lo cual fue visto evidentemente

como peligroso por las autoridades judías. Esto se vincula con la cuestión de la relación de Jesús con los zelotes, pues sin duda Jesús fue confundido con un zelote. Incluso sus mismos discípulos no entendieron muy bien la perspectiva mesiánica de Jesús, y muchos de ellos se desilusionaron cuando vieron que Jesús no cumplía con las aspiraciones políticas populares (6:60-69). En parte, la raíz de la traición de Judas pudiera explicarse por esta desilusión.

El hecho de que el pueblo y las autoridades, judías y romanas, confundieran a Jesús con los zelotes, al punto de ajusticiarlo como tal, no prueba que en realidad lo fuera. El nudo del malentendido está en el carácter peculiar de la concepción mesiánica de Jesús. Si ideal mesiánico era incompatible con las expectativas políticas del mesianismo popular. Jesús rechazó el ideal político envuelto en las concepciones mesiánicas populares, que concebían al Mesías como un poderoso guerrero (aunque esta visión se le presentaba como una fuerte tentación, ver: Lucas 4:1-13; Marcos 8:27ss), y se presentó como un Mesías Sufriente que escoge el camino de la Cruz en vez del camino zelote de la guerra santa.

Sin embargo, tenemos que preguntarnos si el carácter político del proceso de Jesús, algo que está fuera de toda duda, confiere un significado político a la vida, enseñanza y a la persona misma de Jesús. ¿En qué sentido podemos hablar de un significado político de la muerte de Jesús?

Al leer los Evangelios tenemos que concluir que Jesús no fue indiferente a los problemas sociales de su tiempo, y que condenó en su predicación la injusticia social existente (ver Lucas 6:24 y 16:19, en donde la diferencia social está colocada en la perspectiva del Reino de Dios). También se evidencia que Jesús consideraba la diferencia social, el contraste simple entre ricos y pobres, como contraria a la voluntad de Dios.

Aunque en el Evangelio de Juan no hay una enseñanza ética sistemática como en el Sermón del Monte, vemos a Jesús activo en la defensa del hombre ciego de nacimiento que muy injustamente ha sido "excomulgado" de la sinagoga, lo cual implicaba una expulsión de la comunidad económica. Aquí vemos a Jesús en su papel de abogado defensor de un pobre y oprimido. Pero, con todo esto, Jesús no propuso la reforma del sistema social y político imperante.

Ciertamente Jesús confía en una radical transformación de la sociedad, y en esto coincide con los zelotes. Jesús aborrece tanto como ellos la opresión a la que son sometidos los pobres. Frente al Imperio mantiene una actitud crítica, pero sin llegar a identificar la opresión romana con la opresión en sí. Más bien, Jesús quiere triunfar sobre todo aquello que lleve en sí algún sentido de opresión sobre el hombre (enfermedades, exclusiones sociales, pecados, etc.). Esto explicaría en parte su actitud frente al poder imperial. Por un lado, parece no haberlo aceptado nunca, pero por otro lado tampoco incitó a una rebelión contra él. La perspectiva de Jesús iba más allá.

Esta perspectiva se ha conocido como "radicalismo escatológico", y está relacionada con el proyecto final involucrado en todo el plan salvífico de Dios. Los zelotes también manifiestan un radicalismo escatológico, pero estaba estrechamente ligado a la idea de la formación de un estado de Israel poderoso y dominador del mundo. El ideal político de Jesús se ligaba no con un proyecto contingente, sino con el establecimiento del Reinado de Dios.

Esta diferencia en la perspectiva entre Jesús y los zelotes impone una revisión radical de nuestras concepciones y actitudes políticas. La norma zelota para medir la estrategia revolucionaria era el triunfo, el éxito. En cambio, la norma propuesta por Jesús es la Cruz, y ella parece hablarnos de fracaso, de impotencia. La misma historia se encargará de demostrar que la estrategia zelota conduciría posteriormente a la ruina de Israel. Jesús comprendió que las circunstancias históricas no podrían favorecer el triunfo de las acciones violentas de los zelotes (ver Lucas 23:25ss, en donde parece vislumbrarse los resultados de la revuelta del año 70 d.C. que terminó con la destrucción de Jerusalén).

Jesús propone la Cruz como la opción política frente a la ofrecida por el zelotismo. Esto en verdad es una auténtica paradoja y es solo comprensible a la luz de la concepción escatológica de la historia enseñada por Jesús.

Jesús propone una inversión de los valores, de la axiología política, mediante la cual el triunfo de los poderosos parece significar en realidad su derrota, y la derrota del oprimido significaba el triunfo sobre el opresor. En esto se compendian las ideas juaninas sobre el triunfo final de Jesús sobre el mundo y sobre los poderes hostiles a la acción salvífica de Dios en la historia.

La Cruz es una opción política porque ella abre el camino para la formación, no de un estado judío poderoso, sino de una auténtica nueva sociedad universal, de un verdadero mundo-otro. Y este proyecto es profundamente político, pues la sociedad humana se habrá de organizar en torno a una nueva ciudad: la Ciudad-de-arriba, la Ciudad-Otra, cuyos fundamentos no están inspirados en **este** sistema mundano injusto, egoísta y corrupto (ver Ap 21:9-27). En otras palabras, la esperanza

escatológica consustancial al evangelio mismo impone de por sí una nueva estructuración política de la humanidad. Y esto indica la naturaleza política de la fe cristiana.

Pero, y esto es importantísimo especificar, para esta nueva estructuración política del hombre, Jesús exige la radical transformación del hombre, la formación de un “hombre-nuevo”, cuya imagen y semejanza es Jesús mismo. Esta transformación radical del hombre está expresada en la más extraordinaria exigencia de Jesús: la negación de sí mismo; el camino de la Cruz es el camino de la renuncia al yo para amar al otro.

La Cruz como opción política nos habla también de un movimiento de Dios hacia los hombres, un movimiento de arriba hacia abajo. Este movimiento es la acción más revolucionaria ocurrida en la historia del pensamiento humano, porque derrumba todas las concepciones antropológicas sobre las cuales se han edificado las religiones.

Todo el pensamiento religioso gira en torno a la idea de lo que el hombre es capaz de hacer para borrar el sentimiento de culpa, expiar sus pecados y aplacar a la divinidad con ritos y sacrificios. La Cruz fue escándalo a la inteligencia humana porque demostró que la redención del hombre escapaba de los límites del derecho y se fundamentaba en un movimiento reconciliador y de amorosa entrega de Dios, en Jesucristo, al hombre.

Pero los contemporáneos de Jesús fueron incapaces de comprender la profundidad de esta concepción política. Incluso los mismos discípulos, que participaban en parte de las esperanzas políticas del tipo zelote, se mostraron extrañamente incapaces de comprender la significancia plena de la muerte de Jesús (ver Lc 24:13-21; Hch 1:6). Sólo a la luz de la resurrección y mediante el derramamiento del Espíritu Santo pudieron luego comprender que todas las esperanzas mesiánicas de Israel se habían cumplido en el que había sido ajusticiado por el Imperio.

La Cruz, en su dimensión política, también nos revela quien es Jesús. El es quien asumió en sí mismo la justicia, quien vivió para la justicia, quien orientó su vida no según la opinión de los demás (Mt 22:15; Jn 5:41ss), sino por amor a los demás y a la justicia. Por ser un hombre justo, cabal, fue ajusticiado como si fuera un injusto en una cruz.

Platón tiene en **La República** un pasaje sobre el justo realmente sorprendente: “que si el justo es así, será fustigado, torturado, encadenado, le quemarán sus ojos, y, luego de haber sufrido toda clase de males, será crucificado...”¹¹. Mejor descripción de lo ocurrido con Jesús no podía haberse escrito.

En la Cruz se revela el ser de Jesucristo. El es, como lo dijo Bonhoeffer, “el ser enteramente para los demás”. Para los cristianos este “ser para los demás” se da en términos del supremo llamamiento al discipulado, y el discipulado de Jesús conlleva inequívocamente el imperativo del dolor, del sufrimiento: “Igual que Cristo no es el Cristo más que sufriendo y siendo rechazado y crucificado, del mismo modo el discípulo no es discípulo más que sufriendo, siendo rechazado y crucificado con él”¹². Es decir, la vocación política del cristiano ha sido puesta bajo la sombra de la Cruz.

En el Evangelio de Juan, el discipulado es uno de los temas más interesantes, y en el contexto de la Cruz aparece íntimamente relacionado con el destino final del discípulo. En 21:18s, donde el amor a Jesús se expresa en términos de pastoreo, el discipulado irremediamente conduce hacia la crucifixión. Asimismo, en 21:20-22 el discípulo se compromete a dar su vida por su maestro.

Contemplada la vida de Jesús en la perspectiva de una teología de la Cruz, su muerte como reo político cobra una especial significación para nosotros hoy. Nos muestra que el dolor, el sufrimiento, la renuncia y la muerte están consustancialmente unidas a nuestra vocación cristiana (12:24ss), y la verdadera dimensión política de nuestra vocación la alcanzaremos cuando, en este seguir a Jesús por amor a la justicia, él mismo nos imponga su marca de señorío: el sufrimiento (Ga 6:17).

Ahora podríamos preguntarnos cuál es la significación política de Jesús para nosotros hoy, como cristianos evangélicos en América Latina. Necesariamente tenemos que comparar esta significación con el trasfondo político de su tiempo. Aparentemente, lo que hemos dicho sobre la

¹¹ Platón, **La República**, en Obras Completas. Madrid, Editorial Aguilar, 1969. Libro II,360d-362c, pg. 686.

¹²

D. Bonhoeffer, **El Precio de la gracia**. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1960, pg. 79.

teología de la Cruz parece negar alguna significación política a la vida de Jesús. Pensamos que no es así, pues la Cruz fue la opción política con la que Jesús enfrentó el desafío de la opción zelote.

Es innegable que Jesús no sólo despertó una fuerte corriente de simpatía entre los zelotes, sino que también se sintió atraído por ellos. Bien se puede decir, con Cullmann, que el zelotismo fue la gran tentación que Jesús enfrentó durante su vida.

Pero la opción política de los zelotes era muy limitada, pues buscaban la liberación de Israel para establecer el poder de Israel sobre las demás naciones, es decir, imponiendo un nuevo imperio. Además, los zelotes mostraron poca capacidad para comprender la historia; sus continuos fracasos sólo podían conducir al final ya conocido en año 70.

En cambio, el ideal político de Jesús era mucho más amplio. Y contemplaba la liberación de Israel en el marco de su total proyecto de crear una nueva sociedad, un mundo nuevo, y no simplemente hacer una nueva redistribución del poder. Mientras los zelotes buscaban la realización de un proyecto político enmarcado en los límites de la historia de Israel, Jesús aspiraba a la formación de un nuevo orden mundial en donde se acabarían las desigualdades, base de las miserias y explotaciones humanas.

Este proyecto en definitiva era mucho más ambicioso, y por lo tanto más subversivo, que el de los zelotes. Y gracias a él podemos hoy, aquí y ahora, plantearnos la misma problemática: la creación de una comunidad humana más justa, fraterna y solidaria, en donde el amor y la justicia permitan a los seres humanos alcanzar la plenitud de la madurez humana como seres creados a imagen y semejanza de Dios. Porque el proyecto de Jesús trasciende lo temporal y geográfico, hoy podemos desde América Latina aspirar a una sociedad más auténticamente humana, a imagen y semejanza de Jesucristo mismo; también debemos aspirar a alcanzar una renovación profunda del ser latinoamericano. Creemos que esto es un proyecto que aún está propuesto para el reflexionar teológico evangélico latinoamericano.

Reconocemos que esta tarea no es nada fácil, y las alternativas son arriesgadas y peligrosas. Si deseamos en verdad ser consecuentes con la postura de Jesús debemos encontrar un equilibrio entre el proyecto de creación de un orden nuevo de alcance universal (la iglesia como comunidad fraterna y solidaria) con la radical exigencia de Jesús por un cambio revolucionario espiritual, interior, en el hombre latinoamericano. Ambas cosas no son excluyentes, más bien parecen suponerse una a otra. La cuestión ha de verse en la perspectiva de las concepciones escatológicas de Jesús, cuya nota fundamental es la esperanza, que se dará siempre en la tensión entre la promesa y el cumplimiento, como diría Cullmann, entre “el ya” y “el todavía no” del establecimiento del Reinado de Dios.

La misión cristiana de transformar a todo hombre, en tanto que realidad individual, y en esto creemos que no hay Evangelio más preocupado por el individuo que el de Juan, hasta llevarlo a la medida de la estatura de Jesucristo, como dice Pablo, no es en sí misma contradictoria con el anhelo de formar estructuras sociales más justas. La esperanza cristiana en el advenimiento de un nuevo orden mundial con el establecimiento final del Reinado de Dios en la tierra en nada impide que luchemos por lograr una sociedad más justa aquí en nuestra América Latina. Una comprensión integral de nuestra vocación cristiana incluye un compromiso con Jesucristo y con la realidad latinoamericana, única manera de llegar a ser verdaderamente discípulo de primera mano, y no discípulos del montón.

Sin embargo, debemos reconocer que el compromiso con Jesucristo y con nuestro pueblo se expresa en una pluralidad de manifestaciones. Lo que da cohesión a esta pluralidad del compromiso es nuestra lucha por una auténtica liberación de nuestro pueblo de todo cuanto violenta y destruye su integridad física, moral y espiritual. Y esto tiene que incluir necesariamente todas las estructuras de poder, política, económicas y religiosas, que contribuyan a su desintegración.

Al mismo tiempo, nuestro compromiso debe mantener una fidelidad a toda prueba al mensaje liberador del evangelio de Jesucristo, un evangelio que llama a todo hombre a una experiencia de todo el ser con el discipulado con Jesús, pues este discipulado es lo único capaz de hacernos verdaderamente libres (Jn 8:31-38).

En la realización de este compromiso es posible que enfrentemos el sufrimiento, el rechazo, la cruz. Con seguridad enfrentaremos conflictos; en nuestro interior porque tendremos que optar por una u otra vía concreta de realización política; hacia el exterior, con nuestras propias comunidades de fe, porque encontraremos en ellas mucha incompreensión, tal como las sufrió el mismo Moisés cuando intentó liberar al pueblo de Israel en Egipto.

En este sentido, surgirá la cuestión de la violencia o del pacifismo de las opciones políticas que tendrían que enfrentarse. No es nuestra intención fundamentar exegéticamente ninguna de

estas opciones; la decisión deberá ser hecha dentro de la más absoluta convicción de nuestro discipulado. La respuesta deberá darla cada uno en lo más profundo de su corazón, y en la medida de la capacidad de cada quien para compartir el dolor con su pueblo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Podemos afirmar que la muerte de Jesús a manos de un poder político imperialista, y como reo político, plantea a nuestra teología evangélica una oportunidad de dar a nuestro pueblo una palabra fiel al mensaje del evangelio de Jesucristo, que responda a las necesidades del pueblo latinoamericano.

Tal vez en nuestro contexto eclesial esto sea considerado como una politización de la teología. Consideramos que de una u otra forma la teología, como reflexión contextualizada en la historia humana, siempre ha estado politizada, más bien al servicio de intereses políticos y económicos poderosos. Ahora comienza a tomar su lugar de sierva para poder salir en defensa de nuestros pueblos. Negar el carácter político a la reflexión teológica significaría considerar a la Biblia, Palabra de Dios, como un libro de leyendas, mitos y de realidades exclusivamente extramundanas.

Acercarnos políticamente al evangelio nos conduce a ver la Escritura tal como ella es: una Palabra viva de un Dios Vivo, que nos habla ahora desde nuestra realidad social, compleja y contradictoria, porque es la Palabra de un Dios que se nos entregó en una realidad plenamente humana. Es decir, un Dios inmerso en una realidad histórica concreta y particular.

Una reflexión política del Evangelio debe apoyarse no tanto en las amenazas que enfrentamos como cristianos evangélicos, sino en la clara enseñanza bíblica sobre el significado del hecho de Cristo. En este sentido, vemos la reflexión teológica de lo político como una expresión legítima de la obra redentora de Jesucristo.

La Encarnación de Cristo es real, su Cruz se plantó en medio de condiciones históricas reales. La salvación, como dice el autor de Hebreos, se dio como un espectáculo público, no como una función de música de cámara (Heb 13:12). La redención trasciende, sin negarlo, los límites de lo meramente individual, y por lo tanto podemos mantener una postura crítica frente a toda estructura de poder que tienda a la desintegración del ser del hombre latinoamericano.

Una reflexión política del evangelio se desprende del mensaje mismo de Jesús. Por él vemos que su proyecto final no impide que luchemos por la construcción de una sociedad mejor, más humana y más justa, empezando por nuestras propias comunidades de fe. La perspectiva escatológica de la enseñanza de Jesús nos permite dar una palabra pertinente y contemporánea, y hacer de Jesucristo nuestro hermano aquí y ahora, y no un simple objeto de investigación histórica o religiosa, aunque también lo es.

La escatología del NT nos muestra que Jesús es el mismo de siempre; el mismo que ayer condenó y fustigó las injustas relaciones de los hombres con el poder político y religioso de su pueblo. Él es el mismo que con su Presencia, por medio de su Espíritu, en la vida de la comunidad de creyentes manifiesta el juicio que Dios ha pronunciado sobre toda estructura humana (Jn 16:8-11).

Si el mensaje de Jesús fue presentado en medio de un poderoso Imperio, sobre el cual recargó su juicio como un mundo lleno de tinieblas, de engaño, de mentira y de muerte, el pensar teológico en América Latina, y especialmente en nuestras comunidades eclesiales evangélicas, tiene imperiosamente que desarrollar una expresión política, si es que queremos tener algún lugar en el mundo latinoamericano, y si es que queremos ser verdaderamente fieles a la totalidad del mensaje recibido de Jesucristo.

El NT, y especialmente el Evangelio de Juan, nos enseña que la esperanza escatológica del cristiano es una realidad para ser vivida en las condiciones del presente. Si Dios en Jesucristo ha juzgado al Imperio de Roma como un mundo tenebroso y hostil a la acción redentora y siempre liberadora de Dios, ya podemos gustar ahora de la autoridad en Jesucristo para juzgar también, en el Nombre de Jesucristo, al poder tenebroso de los grandes imperios económicos, políticos y religiosos que gravitan pesadamente sobre nuestra América Latina.

No queremos decir con esto que el evangelio sea una ideología política, o una teoría social o económica, sino que nuestra reflexión teológica debe tener una expresión política en tanto que el mensaje del evangelio sea capaz de juzgar toda opresión humana, especialmente de los más pobres.

El Evangelio de Juan nos enseña que la presencia del Logos fue un juicio irresistible contra todos los poderes tenebrosos, contra todo lo inhumano. En el autor de este Evangelio, quien quiera que haya sido, encontramos a uno de los más profundos pensadores de toda la Iglesia cristiana de

todos los tiempos, un conocedor profundo de su entorno social, político, económico, religioso y humano. Es decir, estamos en presencia de un extraordinario teólogo de su propio tiempo y realidad. Al leer hoy su Evangelio nos ha llevado a una reflexión teológica más comprometida con el destino de nuestros pueblos.

Hoy, como ayer, Jesucristo se nos presenta como la Luz del mundo, como el Cordero de Dios que quita la contradicción del mundo, las injusticias del mundo, el pecado del mundo. De nuestro mundo latinoamericano. Hoy, como ayer, Jesucristo se nos quiere dar como la Vida abundante, como la única liturgia reconciliadora mediante la cual Dios quiere que le adoremos.

Si queremos que Jesús resplandezca en medio de las tinieblas que sobrecogen a nuestro amado mundo latinoamericano debemos, como discípulos que somos de él, tomar una postura verdaderamente profética, que transparente la misma luz, aquella que iluminó al hombre del siglo I y que ahora quiere iluminar, y alumbra, al hombre latinoamericano, sumergido todavía, quinientos años después de una supuesta evangelización, en las tinieblas de una larga noche de miseria, explotación, enfermedades, hambres, ignorancia y abandono.

Prof. José M. Abreu O.

jabreu@sucre.udo.edu.ve