

Implicaciones morales de la justicia en el Nuevo Testamento desde el Evangelio de Juan*

CARLOS EDUARDO ROMÁN H.**

RESUMEN

P

ara acercarse a una idea de justicia en el Nuevo Testamento, el autor opta por explorar las categorías temáticas presentes en el Evangelio de Juan. Una vez ubicadas, explora sus contenidos desde las señales joánicas, y postula desde allí una doble y antagónica lectura, que permite comprender las formulaciones neotestamentarias de la satisfacción por la sangre, el kerigma pospascual y el perdón de los pecados, así como sus actualizaciones e inversiones de sentido en el mundo de hoy, especialmente, en el mundo del discurso económico divulgativo.

Palabras clave: *Evangelio de Juan, justicia, redención, kerigma, perdón de los pecados, violencia.*

Abstract

In order to approach the idea of justice in the New Testament, the author starts from the thematic categories present in the Gospel of John. Once found, he explores their content from the perspective of the Johannine signs and makes a double and

* Artículo discutido durante la investigación sobre Ética y Economía, dirigido por el profesor Gabriel Suárez de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana.

** Docente de la Facultad de Teología, Servicio de Formación Teológica, de la Pontificia Universidad Javeriana. Graduado en Estudios Literarios, y estudiante de la Maestría en Teología, en la Pontificia Universidad Javeriana. Especialista en Educación en Artes y Folclor, Universidad El Bosque. Oficina: Carrera 5 No. 39-00. Correo electrónico: ceroman@javeriana.edu.co

antagonic reading, which allows us to understand the N.T. expressions concerning the satisfaction by blood, the post-paschal kerygma and the forgiveness of sins, as well as their present understanding and sense inversions in the current economic discourse.

Key words: Gospel of John, justice, redemption, forgiveness of sins, violence.

Quizás nos morimos, porque no somos capaces de mirarnos a los ojos.

Octavio Paz

El asunto moral en la fe israelita se va desarrollando en torno a la exigencia de justicia, no como algo genérico y abstracto sino con contenidos concretos que se van definiendo desde el lugar donde, precisamente, se pone en duda la realidad del discurso divino: el excluido, la víctima, el huérfano, la viuda. Es allí donde se pone en cuestión o se afirma el discurso teológico, pues “el hambre y sed de justicia para todos expresa el interés dominante del relato bíblico: la voluntad de que se haga justicia con todos, con los vivos y con los muertos; con los que la consiguen y con las víctimas, que no la tienen; con los que padecen injustamente ahora y con los que la sufrieron en el pasado y fueron olvidados”.¹

Deseo, en este escrito, *acercarme* al desarrollo de la idea de justicia en el Nuevo Testamento.² En un primer momento, estableceré un marco de referencia desde una lectura del Evangelio de Juan. En seguida, sobre tal marco, desarrollaré el tema de la justicia sobre la base de la redención por la sangre de Cristo, el perdón de los pecados y la memoria del cuerpo. Finalmente, realizaré algunos apuntes globales sobre la idea de justicia en el Nuevo Testamento, a manera de conclusión.

1. REYES MATE, MANUEL, “La crítica marxista de la religión”, en FRAIJÓ, MANUEL (ED), *Filosofía de la religión: estudios y texto*, Trotta, Madrid, 1994, p. 329.
2. Las citas bíblicas serán tomadas de la *Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

UNA REFLEXIÓN DESDE EL EVANGELIO DE JUAN

Hacia un esquema de referencia

Una posible lectura del Evangelio de Juan es proporcionada por él mismo, desde los elementos recurrentes de su prólogo (1, 1-18), los cuales irán teniendo diversos desarrollos hasta el final del libro. Tales elementos se pueden agrupar en dos grandes conjuntos antitéticos: unos, de signo positivo (*Palabra-Dios-vida-luz*), y otro, de signo negativo (*tiniebla*). Existe un tercer elemento que actúa como intermediador de los dos anteriores, o más bien, donde los dos anteriores se desenvuelven: el *mundo*. Sobre tales elementos centrales, el narrador establece una acción que podría ser descrita así:

- Todo lo inmanente y trascendente es visto como procedente de la Palabra: “En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios.” (1,1)
- La Palabra contiene vida, y en tal sentido, es guía de la vida de los hombres, les permite vivir: “...lo que se hizo en ella era la vida, y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas...” (1,3c-5a)
- Esa misma vida, o luz se manifiesta en el mundo, está en el mundo, es la que permite que exista el mundo, pero curiosamente el mundo no la reconoce: “En el mundo estaba, el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció. Vino a los suyos, y los suyos no la recibieron.” (1,10-11)
- De esta manera, el mundo no es ni bueno ni malo; simplemente es el lugar donde actúan los hombres, que hacen de ese mundo con su actuar un mundo de luz o un mundo de tiniebla. Así, existen quienes dan testimonio de la luz (1,7) o quienes no la reciben (1,13). Por esto, dirá Juan más adelante, el Hijo no juzga al mundo sino que es enviado “para que el mundo se salve por Él” (3,17).

Sobre este breve esquema, quisiera resaltar algunos elementos. El primero consiste en la idea subyacente de *mundo*, no como algo positivo o negativo, sino como el lugar donde se desenvuelve lo positivo (luz) o lo negativo (tiniebla). Sobre este aspecto volveré más adelante.

Al considerar la posición del narrador, surge un segundo aspecto. Para Juan, un cierto tipo de testigos o acciones son portadores de la luz, y otro

tipo son portadores de la tiniebla. Juan participa de una época sumamente compleja donde el naciente cristianismo enfrenta no sólo situaciones sociales de desintegración y exclusión de sus *ethos* culturales debido a las profundas transiciones de modos productivos³, sino también luchas internas en torno a tendencias gnósticas, adaptacionistas o evangélicas, en conflicto también con una todavía no muy clara escisión del judaísmo.⁴

¿Qué implica lo anterior? Juan considera que ciertas tendencias del naciente cristianismo desvían el mensaje de Jesús y seguramente también se encuentra en conflicto con el judaísmo rabínico de la época.⁵ Juan, pues, asume un punto de vista desde el cual hay testigos de la luz y testigos de la tiniebla.

Supongamos lo siguiente. Un testigo de la tiniebla, según Juan, escribe a su vez la versión de los hechos. Supongamos que este escritor sea uno de los que pronunció la sentencia contra Jesús: “Nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios.” (19,7). Para este judío rabínico las categorías se invertirían: la ley conformarían la vida y la luz, él mismo sería testigo de la luz, en tanto Jesús y Juan serían más bien testigos de la tiniebla.

Lo que deseo resaltar entonces, en este segundo aspecto, es la insuficiencia del análisis realizado. Hablamos de luz y de tiniebla, pero ¿cuál es el criterio para determinar una u otra? ¿Cuáles son sus contenidos concretos? ¿En qué conciernen tales contenidos a la dimensión de la justicia? Responder tales cuestiones será la intención del siguiente apartado.

3. Esquemáticamente, desde el paso de formas de *oikonomía* tradicionales a formas de *chrematistiké*, provocadas por el imperio romano, que diluyen núcleos familiares y formas tradicionales de organización, desequilibrando las identidades tradicionales. Cfr., DUCHROW, ULRICH, *Alternativas al capitalismo global*, Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 18-56; 188-209. También: MÍGUEZ, NÉSTOR, “Contexto sociocultural de Palestina”, en *RIBLA*, No. 22, 1996, pp. 21-31.
4. Cfr., PIKAZA, XAVIER, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Navarra, 1999, pp. 17-20. Las tendencias gnósticas harían énfasis en la plenificación interior, aceptando el orden externo del imperio; las adaptacionistas aceptan plenamente el imperio romano, como el caso de Clemente I; las evangélicas implican una comunidad afectiva o grupal en torno a Jesús, con diversos grados de crítica al orden imperial.
5. Cfr., “Introducción al Evangelio de Juan”, en *Nueva Biblia de Jerusalén*, pp. 1540-1545.

La señales del Evangelio de Juan

Son dos, pues, los grandes elementos de Juan: luz y tiniebla. Pero ¿cuál es su contenido concreto? Para responder esta pregunta, sugiero atender a las “señales” de Jesús en el Evangelio de Juan. No es mi intención ahora detenerme en la problemática del milagro o la señal, sino intentar rescatar de la redacción joánica algunos datos fundamentales. Veamos.

Juan, con una parquedad que contrasta con los otros tres evangelistas, relata apenas seis señales en su Evangelio: la boda en Caná (2,1-12), la curación del hijo de un funcionario real (4,46-54), la curación del enfermo de la piscina de Betesda (5,1-18), la multiplicación de los panes (6,1-15), la curación del ciego de nacimiento (9,1-41) y la resurrección de Lázaro (11,1-54).⁶

A primera vista surge un dato curioso. En la medida en que tales señales se van haciendo más grandiosas en el relato, la animadversión hacia el Jesús joánico va en aumento. De hecho, en la curación del ciego y en la resurrección de Lázaro se alcanza el clímax de enemistad hacia Jesús. Ahora bien, un somero análisis de cada relato va proporcionado una serie de datos reveladores.

- En la boda de Caná, la actuación de Jesús se realiza frente a una celebración que está incompleta (se ha acabado el vino). Es motivada por una petición (o insinuación) de su madre. Y el resultado de tal acción consiste en que “creyeron en él los discípulos” (2,11).
- En la curación del hijo del funcionario real, Jesús actúa frente a un niño enfermo, a punto de morir. Su actuación es motivada por la petición expresa del padre del niño, aunque aquí ocurre algo curioso. El funcionario acude a Jesús -no nos lo dice el evangelista, pero quizás ha oído de su fama de curandero- para que cure a su niño, pero a su petición, en un primer momento, Jesús responde: “Si no veis signos ni prodigios, no creéis.” (4,48b). Curiosamente, el funcionario *no busca signos ni prodigios, ni siquiera creer*; sólo quiere que le curen al hijo, e insiste: “Señor, baja antes de que muera mi hijo.” (4,5). Sólo hasta ese momento Jesús accede al deseo del funciona-

6. Si se quiere, otra señal maravillosa en Juan es el relato de Jesús caminando sobre el agua (6, 16-21). Por su particularidad, no lo tomo en cuenta en mi análisis.

rio quien más tarde, cuando comprueba que la palabra de Jesús se verificó, cree en Él y con él toda su familia (4,53).

- En la tercera señal, la curación del enfermo de la piscina, a diferencia de las dos anteriores, no hay una petición expresa a Jesús. Jesús acude, en medio de una multitud de necesitados (5,3), a uno en particular, quien ni siquiera pide que le devuelva la salud, sino simplemente se queja de que nadie le puede acercar a la piscina curadora (5,7). El hombre recobra su salud por la acción de Jesús, pero Juan no nos dice nada al respecto: el hombre no se convierte ni cree en Jesús; incluso, cuando Jesús le aconseja no volver a pecar, el hombre habla con las autoridades y revela que Él le curó (5,15). El resultado de esta señal, para Jesús, no implica una nueva fe o conversión del paralítico (o por lo menos de ello nada sabemos), pero sí una fuerte animadversión de los judíos del Evangelio, al punto de querer matarlo.

- En la multiplicación de los panes, Jesús actúa movido por tener a la vista la necesidad de comida de la gente que a Él acude. Esta vez el resultado de su acción deviene en un gran entusiasmo de la multitud que se ha beneficiado, al punto de querer alzarlo como rey. Ante esta muestra de fervor, Jesús se esconde (6,15).

- La curación del ciego de nacimiento es uno de los relatos más cuestionantes del Evangelio de Juan. De nuevo, aquí no existe una petición de curación de parte del ciego ni de parte de los discípulos que acompañan a Jesús; éstos, más bien, se limitan a querer confirmar una mentalidad religiosa: "Rabbí, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?" (9,2). El Jesús joánico parece ir en contra de estas dos posibilidades: "Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios." (9,3). Jesús actúa, y le cura la vista. El antiguo ciego despierta toda una polémica sobre si quien ha actuado sobre él es enviado de Dios o un pecador (9,13-17,24-34), a lo cuál él, muy sinceramente, responde: "Si es pecador, no lo sé. Sólo sé una cosa, que era ciego y ahora veo." Sobre la base de esta constatación, de tal saber concreto, el antiguo ciego cree, mientras los fariseos que están en polémica, se niegan a creer. La conclusión de Jesús es

-
7. Téngase en cuenta que este relato es catequético: dibuja un proceso de seguimiento a Jesús. El ciego reconoce en Jesús primero a un hombre; luego, un profeta; más adelante, al Enviado. La respuesta de Jesús es el "Yo soy", nombre del Yahveh veterotestamentario. Aquí me interesa indicar la importancia de la percepción de la salvación desde el cuerpo mismo del ciego.

dura: "Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero, como decís 'vemos', vuestro pecado permanece." (9,41)⁷

- Finalmente, en la resurrección de Lázaro, Jesús no actúa desde una petición -los parientes de Lázaro sólo esperan que él participe de la vida eterna (11,22-23)-, sino desde su propio dolor y conmoción (11,33-35). La reacción frente a su acción es extrema, a tal punto que los judíos enemigos de Jesús deciden darle muerte (11,53) pues piensan, según Juan: "¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchos signos. Si le dejamos que siga así, todos creerán en Él y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación." (11, 47b-48)

Independiente del problema de la facticidad de tales señales y de los detalles de su construcción literaria y apologética, es importante recoger los datos que nos ofrece el evangelista en su narración. Obsérvese que lo central en todos estos relatos es el dato corporal. El beneficio de la acción de Jesús se da en torno a un cuerpo que, en los diferentes casos, está falto de su necesidad central: el cuerpo juega y celebra, pero su fiesta está incompleta o bien está a punto de morir; el cuerpo come, pero tiene hambre; el cuerpo camina, ve, habla y siente, pero está tullido o ciego o muerto. Jesús actúa frente a esta necesidad corporal.

Además, cuando no actúa por iniciativa propia, a Jesús se le pide que actúe. Pero no desde la necesidad de fe primariamente, sino desde el dolor del cuerpo: así, en el caso de la boda de Caná o del hijo del funcionario.

Sobre el cuerpo cuya necesidad corporal se actúa recae también una culpa. Posiblemente Juan no está retratando casos particulares, sino casos modelos que le ha legado su tradición y que conforman un marco de pensamiento. Esto aparece muy explícito en torno al ciego: "¿Quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?" (9,2). Esta pregunta supone una corriente de mentalidad conductista del temprano judaísmo rabínico, donde de no cumplir cada judío su parte del contrato con Dios (la observancia de la ley) se harían culpables de diversos males, desde enfermedades físicas hasta trastornos psíquicos, productos del castigo divino.⁸ El Jesús joánico logra salir de esta mentalidad y la confronta, pues lo que importa es atender a la

8. Cfr., ROMÁN, CARLOS, "Jesús ante la ley y el templo", en: AA.VV, *Cristología. Documentos de Trabajo*, Universidad Javeriana, Bogotá, 1996, pp. 106-107.

necesidad del cuerpo. Por otro lado, es posible que este tipo de atribución (que el enfermo tenga un pecado escondido en su pasado o en el de sus padres) parece más bien funcionar como mecanismo enmascarador de la dinámica de exclusión de la misma ley judía o de la misma sociedad del momento.

En todos los relatos, Juan va dibujando un elemento sobre el cual se descubre el verdadero (para Juan) actuar divino: la atención a lo corporal. Quizás donde más explícito se hace esto es en la respuesta del ciego, ante el desconcierto de los fariseos: "Sólo sé una cosa: que era ciego y ahora veo." (9,25). Sobre la base de esta constatación, fundamental e interesada desde su necesidad corporal, el ciego podrá declarar su creencia más adelante (9,38). Pero el elemento central que posibilita su creencia no es una experiencia de tipo espiritual, sino corporal: constató que de ciego pasó a vidente, y ese fue su criterio para creer en Jesús.

Criterios sobre el marco de referencia

Había preguntado, más atrás, por los contenidos concretos de los términos joánicos luz y tiniebla. Con el análisis anterior, podemos postular algunas respuestas.

El contenido concreto se determina desde un actuar. Surge entonces un criterio de distinción. Las señales de Jesús contienen un dato fundamental para elaborar su significación: son señales inmanentes, corporales, cotidianas, que parten o se motivan desde la necesidad concreta del cuerpo. Los términos luz, o vida, son precisamente eso: vida corpórea, de necesidades materiales o fundamentales: comer, dormir, jugar, ver, caminar. Digámoslo de esta manera: la Palabra se revela desde el cuerpo, que pide señales para la vida.

Pero esto no es creíble. No desde los judíos joánicos que acusan a Jesús. Éstos, que conformarán para Juan la decisión por la "tiniebla", tienen también su lógica, que se debe determinar. Habíamos visto cómo Jesús acusa a estos judíos de estar ciegos, aunque ven (9,41). Se trata de una fuerte pugna al interior del judaísmo. Veamos cómo se desarrolla.

De parte del mundo pecador, según Juan, existe contra Jesús una acusación clara: blasfemia: "Por eso los judíos trataban con mayor empeño en matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios." (5,18) "Nosotros tenemos

una ley, y según esa ley debe morir, porque se tiene como Hijo de Dios.” (19,7)

Estas acusaciones son ciertas. Existe una corriente teológica del judaísmo, más desarrollada en el ambiente palestinese y urbano, heredera del pensamiento sacerdotal del Antiguo Testamento, que entiende que el ser humano se somete absolutamente a Dios.⁹ Este conflicto queda claro en la discusión de los judíos con Jesús alrededor de la verdadera descendencia de Abraham (8,31-59). Para Jesús, ser descendiente de Abraham consiste en entender que todo ser humano es divino (“¿No está escrito en vuestra ley: *Yo he dicho, dioses sois?*”: 10,34) y que, por tanto, por ninguna razón, se le ha de matar o marginar. La tradición en la cual se mueven los judíos del Evangelio de Juan es otra: el ser humano se somete a Dios.¹⁰

Sobre esta última tradición teológica es claro, entonces, que Jesús es un maldito y un blasfemo. Desde allí sus palabras y señales no merecen ningún crédito, precisamente por ser inmanentes y corporales. Esta cuestión la dejan ver los contradictores: cualquier trascendencia se espera de alguien que sea autorizado o preparado, no de un pobre campesino galileo hijo de vecino (“¿No es este Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: ‘He bajado del Cielo?’”: 6,42); lo inmanente y lo corporal no merecen crédito alguno como criterio para pensar lo religioso (“¿Quién de los jefes o de los fariseos ha creído en Él? Sólo esa maldita gente, que no conoce la ley”¹¹: 7,48-49; “Indaga y verás que de Galilea no sale ningún profeta.”¹²: 7,52). En esta tradición, entonces, de lo cotidiano corporal y del sentido común, no puede postularse ninguna trascendencia.

-
9. Cfr., SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 207-232.
 10. Esta discusión la desarrolla ampliamente Franz Hinkelammert, en *El grito del sujeto*, DEI, San José de Costa Rica, 1998. En especial, en el capítulo II: “La fe de Abraham y la divinidad del ser humano”, pp. 47-66.
 11. Esta cita la tomo de la versión de Shökel (*Nuevo testamento: Biblia del Peregrino*, Bilbao, s.f.), que refleja mejor la intención del pasaje que la traducción de la NBJ, que reza: “¿Acaso ha creído en él algún magistrado o algún fariseo? Pero esa gente que no conoce la ley son unos malditos.”
 12. Por cierto: para la mentalidad de la época, Galilea campesina conforma un territorio perdido, poco apreciado, pagano. Cfr., Míguez, N., “Contexto...”

Se dibujan así dos grandes criterios, desde tradiciones teológicas que han convivido largo tiempo.

Uno primero, que vengo exponiendo en estas últimas líneas, que revela a Dios desde su misma Palabra inamovible. Propongo llamarlo *criterio fuerte*, pues pide sometimiento, humildad, y concibe el sacrificio del Hijo como algo que da vida. Su contenido puede ser resumido así, ya para la formulación cristiana de la salvación:

...al sufrir y morir en la cruz, Jesús tomó el lugar de los hombres pecadores y compensó por ellos la infinita ofensa inflingida a Dios por sus pecados... los salvó satisfaciendo en lugar de ellos las exigencias absolutas de la justicia divina.¹³

Lo denomino “fuerte”, porque es este criterio al cual tiende toda construcción de cualquier institución humana, que al formular sus ideales crean “un hombre tan infinitamente digno, que en pos de él y de su libertad el hombre concreto tiene que ser destruido”.¹⁴ Desde tal criterio, la actuación de Jesús es vista como soberbia, se le juzga y se le mata, pues no permite construir lo fuerte.

Uno segundo sería el criterio joánico, que denominaré *criterio débil*. Éste revela a Dios desde el cuerpo, y desde el cuerpo sufriente corporal (no otro diferente), débil, desde la víctima, pidiendo simplemente señales para la vida. Desde esto, tal criterio es incapaz propiamente de construir una institución; más bien se convierte en una constante instancia crítica de toda institución: por ello su debilidad y su capacidad crítica. Porque es en la víctima donde aparece el silencio de Dios.

CONCRECIONES DE LA JUSTICIA

La “justicia” no es, entonces, un término genérico, sino que alude, bíblicamente, a la afirmación de la vida concreta humana, por lo que cualquier justicia, ley o sistema que sacrifique al ser humano, así sea en pos de

13. VARONE, FRANCOIS, *El Dios “sádico”: ¿ama Dios el sufrimiento*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 17. Para el autor, esto constituye no una experiencia de salvación o de fe, sino una experiencia de religión: “Que el hombre débil debe hacerse valer ante el poderoso para obtener sus favores; que el hombre debe pagar para obtener su perdón.”

14. HINKELAMMERT, FRANZ, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José de Costa Rica, 1991, p. 11.

los más altos ideales, simplemente es idolatría, en tanto obedece a otro Dios, que no es el Dios de Jesús. Se trata de pensar un acercamiento a los temas cristológicos desde un criterio débil, no fuerte, que dé cuenta de la vida concreta del ser humano y critique las absolutizaciones institucionales en las que puede caer, incluso, el mismo discurso teológico.

Deseo, entonces, en esta segunda parte, acercarme a algunos temas en torno a la justicia neotestamentaria, y examinar sus implicaciones.

La sangre satisfactora o redentora

Es sabido que los Evangelios, y en general la literatura neotestamentaria, conforman un testimonio de una experiencia articulada de fe en la historia. Es decir, no fueron escritos por curiosidad biográfica o apologética, sino por necesidad de testimoniar algo que ocurrió en la vida de los discípulos de Jesús: la experiencia de su resurrección, que transformó radicalmente sus vidas y su conocimiento sobre Jesús.¹⁵ Antes de su etapa escrita, la noticia evangélica tuvo una larga etapa oral en la que lo central fue el *kerigma*, o la primitiva confesión de fe de los primeros creyentes. En una de sus formulaciones fundamentales, en Hechos 2,22-24, comenta:

A Jesús el Nazoreo, hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y signos que Dios realizó por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, a Éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz por manos de unos impíos; a Éste Dios le resucitó librándole de los brazos de la muerte, pues no era posible que lo retuviera bajo su dominio.¹⁶

Una lectura "fuerte" del kerigma de la comunidad postpascual

Este texto suele tener una lectura bastante común desde el criterio fuerte. Se trata de entender en él la formulación que la sangre de Jesús es satisfactora. Jesús, conscientemente, realiza un sacrificio de sangre para hacer justicia al Dios ofendido por nuestros pecados, y una vez sacrificado, nuestros pecados quedan perdonados por su sacrificio: en esto consiste la posibilidad de la

15. Cfr., ALISON, JAMES, *Conocer a Jesús: cristología de la no violencia*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994, pp. 17-20.

16. Similar: Hechos 3,13-16; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-41. También de parte de Pablo, en 1 Corintios 15, 3-8.

resurrección, en el perdón de los pecados por el sacrificio sangriento de Jesús. De igual manera, se puede leer el texto de Pablo sobre la revelación de la justicia de Dios (Ro. 3, 21-26): ésta es realizada en Cristo “a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia” (Ro. 3, 25).

Por supuesto, esa es una mala lectura. Cualquier persona, es seguro, hoy día pone en duda, por lo menos, esta interpretación, compartiendo quizás el juicio de Varone: “¡Cuán molesta, inquietante y hasta repugnante resulta esa sangre de Jesús que, según se dice, nos salva!”¹⁷ Sin embargo, paradójicamente, el sentido de la lectura es plenamente compartido, si bien no explícitamente hacia el texto evangélico, sí hacia otros textos que heredan y conforman un espacio teológico, aunque no sean catalogados como teológicos: se trata de la tradición que constituye el pensamiento económico vigente.¹⁸ Dos muestras de esta lectura fuerte y sacrificial, plenamente compartida:

Esta es la economía rápida del mañana. Ella es la nueva máquina de bienestar acelerativa, dinámica, que es la fuente del avance económico. Como tal, es también la fuente de un gran poder. Estar desacoplado de ella es estar desacoplado del futuro. Pero ese es el destino que enfrentan muchos de los países menos desarrollados. Con el sistema mundial de la producción de riqueza, los países que quieren vender tienen que operar a la misma velocidad que los países en posición de compradores. Eso significa que las economías lentas, o aceleran sus respuestas neutrales o pierden sus contratos e inversiones, o caen completamente por fuera de la carrera... Un gran muro separa a los rápidos de los lentos, y ese muro está creciendo cada día que pasa.¹⁹

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al «cálculo de vidas»: la propiedad y el contrato.²⁰

-
17. VARONE, F., *El Dios...*, p.15.
 18. Cfr., DUPLY, JEAN-PIERRE, *El sacrificio y la envidia*, Gedisa, Barcelona, 1998, Capítulo 1: “El individuo liberal, ese desconocido.”
 19. Texto de Alvin Toffler, citado en HINKELAMMERT, FRANZ, *El mapa del emperador*, DEI, San José de Costa Rica, 1996, p. 226.
 20. Texto de Friedrich Von Hayek, citado en HINKELAMMERT, FRANZ, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1990, p. 88.

El primer texto, de Tofler, señala algo que efectivamente ocurre, y en lo cual todos los economistas se preparan para poder ingresar al club de los rápidos. El segundo, de Hayek, indica cómo esta dinámica se dirige a crear vida. Pero todo ello necesita de sangre y de caídos, para que la humanidad viva. Por esto, puede decir Hayek, en otro lado:

El mercado fue la gran fuerza que dio vida a la humanidad. Pero si se quiere mantener viva la población mundial y darle una oportunidad de en el futuro perfeccionar su manera de vivir, entonces se debe adoptar los métodos del mercado, ya que *es el único modo* que el hombre conoce por el cual aquella infinidad de informaciones específicas puede ser utilizada...²¹

De ahí que hay que satisfacer, a toda costa, las condiciones del mercado, para que éste cree vida, y vida en abundancia. Se exigen sacrificios, pero esos sacrificios serán redentores (en el sentido satisfaccionista) para crear una vida eterna, un equilibrio general. Toda otra posibilidad es vista, en términos de Hayek, como un dejarse encadenar de las cadenas del espíritu humano.²²

Esta lectura fuerte pide entonces, la satisfacción de ciertas condiciones para que Dios, o el mercado, se revele plenamente, y traiga vida definitiva a los hombres. Dios, aquí, se convierte en una máquina jurídica²³ o econométrica predictiva: el “previo conocimiento de Dios” que entrega a su Hijo, lo hace sobre un cálculo racional de vidas (a lo Hayek): se trata de que muera uno para que se salven todos. Así, la justicia se concreta como un sometimiento a la voluntad de Dios, o de la democracia, o del mercado, o de la institución, dándole a ella lo que se le debe, incluso, la propia vida, y ese sacrificio es sacrificio redentor.

Una lectura “débil” del kerigma de la comunidad pospascual

-
21. HAYEK, FRIEDRICH VON, «La pretensión del conocimiento», en *¿Inflación o pleno empleo?* Unión Editorial, Madrid, 1976, p. 45.
 22. *Ibidem*, p. 47. Dice allí: “La gran pregunta del momento es si se va a admitir que la razón humana siga creciendo como parte de este proceso (el mercado) o si el espíritu humano se dejará encadenar con las cadenas que él mismo forjó (el control de los mercados u otro tipo de economías alternativas).” Paréntesis míos.
 23. Cfr., VARONE, F., *El Dios...*, pp. 19-23, 191-194.

Pero -decía atrás- ésta es una mala lectura, aunque muy aceptada. Con el establecimiento del criterio débil había sugerido que se trata que Dios se revele desde lo corporal e inmanente, no desde lo institucional, que siempre lo falsifica. La justicia también se revela allí, en lo corporal e inmanente.

Jesús “entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios”, es una frase recurrente en los Evangelios, en distintas formas, así como la paulina “instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia”. La liturgia cristiana suele recitar de Jesús: “...entregado a su pasión, voluntariamente aceptada”. Incluso es recurrente en Juan la frase “ha llegado la hora”.²⁴

Es posible intentar entender este tipo de frases desde la categoría propuesta por Alison: la “inteligencia de la víctima”.²⁵ Jesús, según permiten inferir los Evangelios, se entronca con toda una tradición profética y apocalíptica del judaísmo, en la cual la justicia es justicia exigida hacia aquellos que han sido víctimas de las violencias sociales, políticas, económicas o religiosas (incluso judaicas).²⁶ Dios se revela, en una parte muy fuerte de la tradición veterotestamentaria, en la víctima: “mientras todas las otras formas culturales tienden primero a justificar el asesinato y luego a borrarlo, la *Biblia* intenta todo lo contrario: ponerlo de relieve y no justificarlo”.²⁷ Pero a su vez, por experiencia, el hombre bíblico sabe (y Jesús) que quien dedica su atención a las víctimas, es propenso también a convertirse en víctima y sufrir el mismo destino²⁸: “¡Jerusalén, Jerusalén! La que mata a los profetas y apedrea a los que son enviados.” (Mt. 23,37).

Así, la inteligencia de la víctima no es algo esotérico sino un conocimiento de sentido común, expresado en una elemental frase popular que invita a la indiferencia: quien se mete de redentor, sale crucificado. Pero Jesús, que “sabe” lo que le va a pasar, sigue adelante. Esa es la entrega “a la pasión, voluntariamente aceptada”, y ese “el previo conocimiento de Dios”,

24. Por ejemplo, en los bloques que conforman los capítulos 14-17.

25. Cfr., ALISON, J., *Conocer...*, cap.2, pp. 47-74.

26. Cfr., SOLARTE, ROBERTO, “La moral de la justicia en el Antiguo Testamento”, en <http://espanol.geocities.com/ecoteo1/tmcap03b.htm> .

27. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid, 1998, p. 250.

28. Cfr., ALISON, J., *Conocer...*, pp. 52-53.

no más. Se trata de una sabiduría práctica, que oye el clamor del cuerpo necesitado y a él acude.

Ahora bien, ¿qué pasa con la sangre redentora? En ningún momento se satisface a un Dios sediento de sangre. La sangre que muestra la justicia de Dios, según formulación paulina, es redentora en tanto muestra que la “sociedad humana es violenta, produce víctimas” y que la sociedad reacciona frente a quien da a conocer esto expulsándolo, persiguiéndolo e incluso, matándolo.²⁹

Desde nuestra lectura débil, la sangre redentora consiste, precisamente, en la revelación de que toda sociedad, toda cultura, toda institución, funcionan sobre mecanismos de violencia y exclusión.³⁰ Es redentora en el sentido que desenmascara tales funcionamientos de tales poderes sacro-violentos. Redentora también porque permite comprender que la sociedad no tiene por qué funcionar así: por esto se afirma, a continuación, que “Dios le resucitó”: le hizo justicia a la víctima.

La concreción de la justicia desde esta lectura, entonces, no se trata de afirmar a Dios o la institución, sino de no dejarse matar por ella, y a los que han sido matados por ella, buscar hacerles justicia. Es lo que Franz Hinkelammert ha denominado “el grito del sujeto”.

Redención como perdón de los pecados

Justicia de Dios: atender al cuerpo, a lo inmanente (criterio débil), atención a la víctima y develamiento de los mecanismos victimales. Estas bases las van comprendiendo las primeras comunidades, en continuidad con los planteamientos morales veterotestamentarios, desde la nueva comprensión que les proporciona la experiencia de resurrección de Jesús.

La justicia se concreta, así, en torno a una relacionalidad nueva. Al comprender cómo funcionan las sociedades humanas, como sociedades vio-

29. Cfr., ALISON, J., *Conocer...*, pp. 58-59. Un claro ejemplo de este mecanismo en la actualidad, puede leerse en las diversas denuncias que han realizado las comunidades negras del Urabá antioqueño, en: <http://espanol.geocities.com/memoriacolombia/const2001a.htm>

30. Cfr., ALISON, J., *Conocer...*, pp. 61-63. Piénsese ahora en las citas “violentas” de Hayek y Tofler, que hemos puesto atrás.

31. Cfr., ALISON, J., *Conocer...*, pp. 68-74.

lentas, se intenta construir una nueva relacionalidad que supere el juego de rivalidades.³¹

Quisiera ejemplificar esto a raíz de la temática del perdón. Recordemos que los evangelistas escriben ya desde una perspectiva de resurrección y relatan cómo Jesús, en cierto momento, enseña a sus discípulos la oración del Padrenuestro. Respecto del asunto del perdón de los pecados, Mateo nos ofrece esta versión: "...y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a los que nos deben..." (6,12). Lucas nos redacta: "...y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos al que nos debe..." (11,4). Y en una liturgia normal, se suele recitar: "...y perdona nuestras ofensas que también nosotros perdonamos al que nos ofende...".

El sentido del perdón cambia. Y, obviamente, la relacionalidad insinuada en cada redacción. Intentemos realizar una lectura similar a la del apartado anterior.

Una lectura "fuerte" del perdón

En este punto quisiera apartarme un tanto de lo académico de mi exposición, y referir una experiencia personal. "Y perdona nuestras ofensas que también nosotros perdonamos al que nos ofende", por lo normal, es una lectura preferida; los grupos de trabajo a los que les expongo las tres versiones, suelen preferir ésta por su sentido "más espiritual", o por tener más méritos el perdonar a alguien que me ofende que a alguien que me debe (lo que es "más material"). Por demás, no deja de ser, por cierto, una preferencia incómoda estar todo el tiempo callando o perdonando al que ofende continuamente. Pero el asunto es más sutil.

Lo que ofrece la frase es una doble situación de relación. En la primera parte, se describe una situación del orante respecto de Dios: le ha ofendido y solicita su perdón. Tal perdón se verificará en tanto el orante cumpla la segunda parte de la petición ("que también"). En la segunda parte, el orante *ha sido ofendido* por un prójimo, y él, como afectado, le perdona, para que se verifique la primera parte de la oración. Claro: nada garantiza que ese prójimo no siga ofendiendo al orante: antes mejor, pues ese prójimo, con todas sus continuas ofensas, será una excelente prueba de fe para el orante.

Estamos ante una situación asimétrica. El prójimo tiene en sus manos al orante: le puede hacer lo que quiera, destruirlo incluso, que el orante -ocupado

en mantener su relación con Dios - siempre le perdonará. El orante está sometido a Dios y a su prójimo. Incluso, si llega a morir, Dios será satisfecho y el orante se sentará a su diestra.

En lo fundamental, nuestra frase mantiene la situación asimétrica. En esta lectura, ello es la justicia. Este tipo de lectura y, es posible, la versión que hemos utilizado, surge en el medioevo con Anselmo de Canterbury y Bernardo de Claraval.³² Este último escribe: “Perdona a los que te han ofendido y se te perdonarán tus propios pecados. De este modo podrás orar confiado al Padre y decir: perdona nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores.”³³

Al interiorizar tal situación asimétrica, se puede entender tranquilamente que toda deuda se puede y debe cobrar (así ello implique la muerte del deudor), y que toda ofensa se puede y debe perdonar, pues esto mismo conforma la justicia que ha traído la redención de Jesús.

Una lectura “débil” del perdón

Pero la anterior lectura es falsa, aunque sea aceptada. Los textos de Mateo y Lucas hablan de *deudas/los que nos deben* o de *pecados/el que nos debe*, respectivamente. En ningún momento de ofensas.

Deshagamos, primero que todo, un malentendido. Los “pecados”, término frecuente en los Evangelios, no son equiparables a genéricas ofensas: ellos se inscriben en la línea corporal y concreta de la justicia vetero-testamentaria: el pecado es la acción destructora (religiosa, política, social) que excluye y crea ciegos, cojos, leprosos, deshumanizados y muertos en vida, que son, precisamente, con los que Jesús se compromete. Desde esta perspectiva, Lucas está pensando en término “pecado” como algo concreto. Y esta concreción nos la ofrece con más claridad la versión de Mateo: se trata de una deuda.

32. Cfr. HINKELAMMERT, FRANZ, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José de Costa Rica, 1993, pp. 72-86.

33. *Ibidem*, p. 83.

¿Qué es lo corporal o débil que surge en la frase mateana? “Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a los que nos deben” (6,12), ofrece también un esquema relacional. La frase muestra una doble situación de relación. En la primera parte, se describe una situación del orante respecto de Dios: le debe algo, y solicita su perdón (de la deuda). Tal perdón se verificará en tanto el orante cumpla la segunda parte de la petición (“así como nosotros”)³⁴. En la segunda parte, *al* orante un prójimo *le debe*, y él, como acreedor, le perdona, para que se verifique la primera parte de la oración.

Estamos, pues, ante una situación asimétrica, pero de signo contrario al de nuestra lectura fuerte. Aquí, el *orante* es quien tiene en sus manos a su prójimo: lo domina, le puede cobrar intereses, le puede embargar; seguramente el prójimo se cuida de pagarle los intereses puntualmente para que el orante no le presione y le deje vivir. Ahora bien, el orante, que está pidiendo a Dios el perdón de su deuda con Él, ha de tomar la iniciativa frente a su prójimo: al perdonarle la deuda, este prójimo quedará liberado por la acción del orante, y podrá mirarlo sin desconfianza, miedo o falso respeto.

En esta frase existe entonces la posibilidad de romper la asimetría. Y la iniciativa es del orante que, para acercarse a Dios, decide romper la asimetría que mantiene con su prójimo. De nuevo, estamos hablando del criterio débil: se trata de atender la corporalidad.

Pero, ¿no es ésta una lectura demasiado material del hecho de la revelación divina? Sí, lo es. Precisamente, la trascendencia que formulan Jesús y la primitiva comunidad cristiana, y la tradición veterotestamentaria que les precede, procede de la inmanencia, de la materialidad concreta de la vida humana. El código de la alianza (Ex. 21-23) ha insistido en la manumisión del trabajo esclavo y el cuidado o descanso del siervo y de la tierra; el Código Deuteronomico (Dt. 15) ha insistido en la voluntad de Dios como necesidad de realizar frecuentes nivelaciones socioeconómicas que

34. No se trata de una verificación en el sentido retributivo. Al tomar la iniciativa el orante de romper la situación asimétrica del otro -como explico en seguida- permite que surja el rostro del otro, permite que su mirada y la del otro se encuentran de frente: permite que surja Dios.

35. Cfr., RINGE, SHARON, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico*, DEI, San José de Costa Rica, 1996, pp. 39-58.

36. RINGE, SHARON, *Jesús...*, p. 58.

restituyen los derechos del pobre mediante los perdones de deudas; las diversas posiciones de los profetas insisten en las realizaciones efectivas de los decretos de jubileo.³⁵ En suma, la tendencia predominante de la teología veterotestamentaria “es que la estructura económica y social debe encarnar la afirmación del pueblo de la soberanía de Dios”³⁶, soberanía que no es un “sometimiento a Dios”, sino una creación continua de vida interhumana. Jesús, y los primeros discípulos, se inscriben en esta tradición de jubileo o perdón de deudas impagables, de manera que “en vez de ofrecer un diseño de lo que será el Reino de Dios... muestran lo que sucede cuando los seres humanos tienen un encuentro con la soberanía de Dios”³⁷: el rompimiento de la asimetría.

Amplíemos ahora esta lectura un poco más. La experiencia de la resurrección de Jesús ha permitido comprender a los discípulos que ellos han sido perdonados, a pesar de haberse mostrado cobardes y haber abandonado a su *rabí* en el momento más duro, y participar, en cierta manera, de su muerte. Se trata, no de un perdón pasivo -como el que insinuaba con la lectura fuerte anterior-, sino de uno activo, pues la muerte de la víctima Jesús evidencia la sociedad violenta, y tal evidencia impulsa a un actuar que no repita el actuar violento. El perdón que sienten impulsa al arrepentimiento, acto que, según Alison, “consiste en ver la discrepancia entre una conducta violenta” y una evangélica (conducta de nueva relacionalidad que rompe y denuncia constantemente las asimetrías provocadas por la institucionalidad) discrepancia hecha presente “gracias a la víctima que perdona”, al reconocer que se ha actuado de forma violenta creyendo que se era libre; tal reconocimiento es el inicio de la curación (de la relacionalidad violenta) y del perdón, pues eso significa que se está empezando a tener una nueva conducta, no violenta, con los demás.³⁸

Redención como recuperación y memoria de la corporalidad

Justicia de Dios: atender al cuerpo, a lo inmanente (criterio débil), atención a la víctima y develamiento de los mecanismos victimales. Perdón actuante

37. RINGE, SHARON, *Jesús...*, p. 62.

38. Cfr., ALISON, J., *Conocer...*, p. 114.

y activo desde la misma relacionalidad humana que busca crear espacios no victimales, y criticar y develar los victimales. Pero existe un tercer aspecto de la justicia neotestamentaria, supremamente central: la memoria de la víctima. No sólo se trata de hacer justicia a toda víctima en el tiempo presente: se trata de la víctima de todos los tiempos, y tal exigencia se radicaliza en el mensaje neotestamentario: "Para el cristianismo este mundo es el mundo de todos, vivos y muertos; un mundo en el que los muertos no se pierden en el anonimato sino que claman por sus derechos porque para ellos el pasado no es algo definitivamente ido, sino su presente."³⁹ La justicia se encuentra así también, referida a la memoria del cuerpo.

Una lectura "fuerte" de la memoria de la corporalidad

Había explicado, en el primer apartado de este artículo, cómo las señales joánicas están referidas a lo inmanente y lo corporal. Pero había indicado también que esto es poco creíble para la mentalidad contemporánea, donde la compasión desinteresada tiene poca cabida. Lo creíble se suele configurar sobre textos como el que presento a continuación. Se trata de una propaganda de la firma de ingeniería ABB, que acompaña una hermosa foto de una indígena peruana cargando a su guagua (niño) con el siguiente escrito:

Para esta familia, una chacra nunca sería realidad sin el sistema de riego. El sistema de riego nunca sería realidad sin electricidad. Tal vez la electricidad nunca sería realidad, si no fuera por los ingenieros de ABB. [-foto-]

Cuando la corriente eléctrica comience a suministrarse a la región costera del norte del Perú, quizás algunos de los habitantes piensen que es un milagro. Tal vez no se equivoquen (...) Es el tipo de solución que sólo podría crear la cooperación de un equipo integrado por personas dedicadas, con enfoques multiculturales, conocimientos multidisciplinarios y orientación local y global. Y si a cierto grupo de agricultores peruanos la ingeniosa obra de ingeniería de ABB les parece un milagro, está bien para nosotros.⁴⁰

Hay varios elementos, en este texto, que lo emparentan con el Evangelio de Juan. Existe una realidad creadora y emanativa (ABB), que posibilita la existencia de electricidad, la cual posibilita la existencia de sistemas de riego, y éstos, a su vez, posibilitan la existencia de chacras; y las chacras dan

39. REYES MATE, M., "La crítica...", p. 331.

40. En el diario *El Tiempo*, Bogotá, 8 de noviembre de 1999.

alimentación al campesino peruano, posibilitándole vivir. Se trata de un milagro, realmente. ABB es vida.

Pero hay algo que no dice el texto. Si ABB hace tal inversión en medio de condiciones inhóspitas y difíciles como las de la costa peruana, ha de ser porque los índices de rentabilidad del proyecto son altos, y los directos beneficiados, los campesinos peruanos, son *clientes* potenciales de una oferta, que crecerá, a largo plazo, según aumente la demanda.

Lo curioso de dicha “señal” o milagro es precisamente esto: su dato primordial no es lo corporal, sino simplemente la utilidad. En caso de que tales campesinos peruanos no representaran un cliente de demanda potencial, seguramente no serían atendidos. No sería buena inversión.

El cuerpo que se recuerda queda entonces relegado al cuerpo útil. El cuerpo inútil no tiene por qué ser recordado siquiera. Desde esta lectura, si la liturgia cristiana conserva en la proclamación del kerigma el anuncio de la muerte, es simplemente como un sometimiento a Dios que provoca la recompensa de la resurrección.

Tal forma de concebir el cuerpo pasa fácilmente a despreciarlo o a poner en acento principal en el alma de Jesús. Se suele recitar en la liturgia cristiana que Jesús resucitó en “cuerpo y alma”, y se suelen concebir éstas como dos entidades diferentes, cuya importancia real se encuentra en el alma. Se debe edificar el alma para alcanzar a Dios. Y al edificar el alma, se puede afirmar, sucesivamente, que “el hombre conozca a Cristo, que salve su alma, que tenga libertad o democracia, que construya el comunismo”, fines tales en nombre de los cuales “se han borrado los derechos más simples del hombre concreto”, pues desde la perspectiva de esos altos fines, estos derechos simples parecen “fines mediocres, metas materialistas en pugna con las altas ideas de la sociedad”.⁴¹

Una lectura “débil” de la memoria de la corporalidad

Como vimos, el kerigma de la primitiva comunidad postpascual anuncia la muerte y resurrección de Jesús, no como términos separados. La experiencia de la resurrección en los discípulos es también la presencia de la víctima

41. HINKELAMMERT, F., *La fe...*, pp. 11-12.

resucitada. Esta presencia tiene unos caracteres centrales, que dejan ver los escritos neotestamentarios. Así, en los relatos de Lucas, al momento de aparecer Jesús a los discípulos (24, 13ss.), este Jesús se muestra como el mismo que ellos han conocido: camina con ellos, se sienta entre ellos, les repite las palabras que ha dicho en vida, tiene hambre y sed y come y bebe. Se muestra también como el mismo que ha sido crucificado, tiene las mismas heridas del cuerpo muerto, y tiene que insistirles a los discípulos que no es un espíritu o un fantasma, sino un cuerpo real (24,40-41).

Pablo, a quién -según testimonio de Hechos 9,3ss.- Jesús se le aparece como la víctima perseguida por él mismo ("Él preguntó: ¿Quién eres, Señor? Y Él: Yo soy Jesús, a quien tú persigues": 9,5), precisa la presencia de Jesús como *soma pneumatikón*, cuerpo espiritual, o mejor decir, *cuerpo invadido del espíritu de Dios*. No hay aquí una resurrección en "cuerpo y alma"; el alma no tiene nada que hacer aquí: existe, primariamente, un cuerpo, pero viviendo la vida de Dios.

Son dos aspectos, entonces: continuidad del cuerpo (en el sentido inmanente que conocemos: comer, caminar, etc.) y discontinuidad del cuerpo (en el sentido trascendente, frente al cual sólo caben balbuceos: vida eterna). Para los discípulos, que no nos explican esto sino que lo narran, lo importante consiste en que la experiencia de resurrección hace presente el cuerpo de Jesús en su vida toda, en su muerte y en su resurrección. Esto implica que la vida toda de ese cuerpo se recuerda, que la muerte toda de ese cuerpo se recuerda, y que la resurrección de ese cuerpo que ahora vive la vida de Dios se recuerda.⁴² Se trata de la memoria.

Este es un tipo de memoria que hace presente a la víctima, a la cual no se le ha hecho justicia. Se trata de una memoria que recuerda a sus muertos y pide para ellos reivindicación. Si la formulación teológica se puede entender como "Dios resucitó a un crucificado", ésta puede concluir que "desde entonces hay esperanza para los crucificados".⁴³

De nuevo, estamos frente al criterio corporal o débil. La esperanza de resurrección se articula desde la corporalidad y se hace lugar de esperanza en cierta tradición teológica cristiana, dado que precisamente el cuerpo

42. Cfr., ALISON, J., *Conocer...*, pp. 34-42.

43. SOBRINO, JON, *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999, p. 70.

crucificado es el más común hoy día: frente a la glorificación vital del esquema normativo institucional, aparecen los cuerpos que contradicen sus panegíricos: el 20% de la humanidad detenta el 83% de los medios de vida, cuatro millones de personas mueren al año de hambre, el 65% de las tierras cultivables un día ya no existen, cada día desaparecen diez especies de seres vivos, se calcula que el equilibrio ecosistémico terrestre -dados los actuales índices de desarrollo- no pasará del año 2040; nuestros actuales esquemas de desarrollo han creado, en suma, tres grandes nudos casi indesatables: el del agotamiento de los recursos naturales, el de la insostenibilidad del sistema biótico terrestre, y el de la injusticia social mundial.⁴⁴

La memoria débil de la víctima, su presencia débil, implica así la presencia de un sujeto que simplemente pide vivir, que no le maten, implica la exigencia que toda mediación humana, llámese Dios, ley, templo, democracia, mercado, en suma, que toda institución sea una mediación válida, no por su lógica interna, sino por su servicio a la vida misma del sujeto que vive con ellas. Se trata de afirmar la institución interpellándola y cuestionándola, enfrentándose con ella.⁴⁵ Es el sentido de la víctima resucitada: muerta por la institución, pero resucitada por la honda certeza de la validez de lo corporal.

LA JUSTICIA EN EL NUEVO TESTAMENTO: ALGUNOS APUNTES EN TORNO A LAS CATEGORÍAS SISTEMÁTICAS

Luz y tiniebla son, pues, en Juan, categorías que designan la concreción de la justicia de Dios. La luz, término positivo, se refiere ante todo a lo corporal, al cuidado de lo corporal, a la memoria de lo corporal. Es en lo corporal donde se vive y se ve la justicia, y esto corporal pertenece al ámbito inmediato y simple del cuerpo. Desde lo corporal: justicia de Dios como atender al cuerpo, a lo inmanente (criterio débil), atención a la víctima y develamiento de los mecanismos victimales; perdón actuante y activo desde la misma relacionalidad humana que busca crear espacios no victimales, y criticar y

44. BOFF, LEONARDO, "El pecado capital del ecocidio y del biocidio", en DUQUE, JOSÉ; GUTIÉRREZ, GERMÁN (ed), *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, DEI, San José de Costa Rica, 2001, pp. 213-227.

45. Cfr., HINKELAMMERT, F., *El grito del sujeto...*, pp. 255-258.

46. ALISON, J., *Conocer...*, p. 118.

develar los victimales; memoria de la víctima, para que no se vuelva a repetir socialmente la formulación violenta y victimal.

Ésta es, claro, una lectura. Es posible hacer otro tipo de lecturas, más fuertes, o más espirituales, o más intimistas. Pero recordemos un dato fundamental de los Evangelios, que nos expone Alison: “Una experiencia del Señor crucificado y resucitado ayuda a una persona a ser más comunitaria, no menos comunitaria, más inclinada a amar al género humano, no menos inclinada, y a reconocer su dependencia del mismo.”⁴⁶ Conocer a Jesús, insiste este autor, se inscribe en una transformación relacional, que hace conciencia de su estructuración cultural violenta y la asume para ir transformando; convierte así los motivos de bloqueo y separación en impulsos de una nueva refundación relacional, desde la conciencia de lo que produce en los demás el asumir la relacionalidad violenta. Se trata, en suma, de un aprendizaje práctico desde la imitación no violenta de Jesús.⁴⁷

La imitación de Jesús, o el conocerle, o el seguimiento, no consiste pues en recoger una tabla de comportamientos, sino más bien en recrear su *intuición* de justicia, original y a la vez profundamente enraizada en su tradición judía. Se trata de una justicia hacia el corporal sufriente. Esta intuición se recoge en los temas clásicos de las cristologías sistemáticas.

La categoría de resurrección, como confirmación de la vida toda de Jesús, denuncia las autojustificaciones de la sociedad violenta y abre nuevas posibilidades de relación y conocimiento⁴⁸; los temas alrededor de ley, el templo, los marginados, por ejemplo, se entienden así como una exigencia de potenciar lo corporal, precisamente allí donde lo corporal ha sido negado. Pero esto no es sólo exigencia: es la misma constitución de la condición de posibilidad de que el mundo siga viviendo.

Por esto, la categoría de encarnación se entiende como una relación de lo divino con lo real concreto. La trascendencia surge y se valida desde la inmanencia, desde un criterio débil, y por esto su formulación nunca es completa, sino siempre construida y deconstruida. “No hay relación con la

47. Cfr. ALISON, J., *Conocer...*, pp. 115-116.

48. *Ibidem*, pp. 124-130.

49. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La Humanidad Nueva: ensayo de cristología*, Sal Terrae. Santander, 1984. p. 583.

50. *Ibidem*, p. 594.

realidad que no sea relación con Dios en Cristo. Y viceversa: no hay relación con Dios en Cristo si no es en la realidad.”⁴⁹

Esta relación se muestra, precisamente, allí donde está ausente, donde se muestra a la víctima que con su presencia devela el fracaso de la institución, que dada para la vida, mata. Se suele hablar, entonces, de una categoría kenótica o de abajamiento: “La relación cristológica de la realidad sólo es auténtica bajo la forma de participación en el ser-para de Jesús, a través del servicio al dolor de Dios en el mundo.”⁵⁰

Todo esto posee, finalmente, una significación vital, entendiendo que se trata de una construcción constante de una relacionalidad no violenta en el presente, que aspira a compartirse y extenderse. Por esto, la cristología suele establecer la categoría de recapitulación, entendiendo en ella que: “Esa participación en el ser-para de Jesús, en servicio al dolor del mundo, acontece bajo la forma de apuesta y el compromiso por la transformación absoluta de la realidad.”⁵¹

La atención de la justicia neotestamentaria se centra en lo corporal. El espacio interhumano que se abre no es un espacio genérico o legalista, sino un espacio de reconocimiento hacia el otro sufriente y necesitado, el otro que evidencia, desde su cuerpo, la violencia de nuestra fundamentación social.

Pues quizás nos morimos, porque no somos capaces de mirarnos a los ojos.

BIBLIOGRAFÍA

Nueva Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

ALISON, JAMES, *Conocer a Jesús: cristología de la no violencia*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994.

BOFF, LEONARDO, “El pecado capital del ecocidio y del biocidio”, en: DUQUE, JOSÉ; GUTIÉRREZ, GERMÁN (ED), *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, DEI, San José de Costa Rica, 2001.

DUCHROW, ULRICH, *Alternativas al capitalismo global*, Abya-Yala, Quito, 1998.

DUPUY, JEAN-PIERRE, *El sacrificio y la envidia*, Gedisa, Barcelona, 1998.

51. *Ibidem*, p. 603.

- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La humanidad nueva: ensayo de cristología*, Sal Terrae, Santander, 1984.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid, 1998.
- HAYEK, FRIEDRICH VON, "La pretensión del conocimiento", en *¿Inflación o pleno empleo?* Unión Editorial, Madrid, 1976.
- HINKELAMMERT, FRANZ, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1990.
- HINKELAMMERT, FRANZ, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José de Costa Rica, 1991.
- HINKELAMMERT, FRANZ, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José de Costa Rica, 1993.
- HINKELAMMERT, FRANZ, *El mapa del emperador*, DEI, San José de Costa Rica, 1996.
- HINKELAMMERT, FRANZ, *El grito del sujeto*, DEI, San José de Costa Rica, 1998.
- MÍGUEZ, NÉSTOR, "Contexto sociocultural de Palestina", en *RIBLA*, No. 22, 1996, pp. 21-31.
- PIKAZA, XAVIER, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Navarra, 1999.
- REYES MATE, MANUEL, "La crítica marxista de la religión", en FRAIJÓ, MANUEL (ED), *Filosofía de la religión: estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994.
- RINGE, SHARON, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico*, DEI, San José de Costa Rica, 1996.
- ROMÁN, CARLOS, "Jesús ante la ley y el templo", en AA,VV, *Cristología, Documentos de Trabajo*, Universidad Javeriana, Bogotá, 1996.
- SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981.
- SHÖKEL, LUIS ALONSO, *Nuevo testamento: Biblia del peregrino*, Bilbao, s.f.
- SOBRINO, JON, *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999.
- SOLARTE, ROBERTO, "La moral de la justicia en el Antiguo Testamento", en *Teología moral fundamental*: <http://espanol.geocities.com/ecoteo1/moralfun.htm>
- Testimonios de desplazados, en: <http://espanol.geocities.com/memoriacolombia/const2001a.htm>
- VARONE, FRANCOIS, *El Dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?* Sal Terrae, Santander, 1988.