

Globethics Repository



Jesus el mesias (masiah) [Jesus the Messiah (Mashíaj)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Velez Caro, Olga Consuelo;Novoa Palacios, Amparo
Publisher	Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 08:39:01
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/198768

JESÚS EL MESÍAS (MASIAH) UNA LECTURA DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Jesus the Messiah –Mashíaj – a Reading from a Gender Perspective

OLGA CONSUELO VÉLEZ CARO*.
AMPARO NOVOA PALACIOS, S.A**.

Resumen

El artículo presenta el desarrollo del título "Mesías" (hebreo *Masiah*, en griego *christós*) dado a Jesús, a través de una aproximación etimológica, bíblica y de algunas reflexiones desde la perspectiva de género en el contexto teológico feminista. Haciendo este recorrido se constata que la historia de Jesús de Nazareth alimenta la vivencia de una fe nueva, que da sentido a la existencia humana especialmente a las mujeres. Jesucristo se constituye en el camino mesiánico que inaugura un nuevo orden visibilizado en las relaciones caracterizadas por la inclusión y que se orientan a crear comunidad; una comunidad que tiene como referente a Jesús, *el Mesías*, no como simple idea, sino como una persona viviente con quien establezco relaciones de *mutualismo* y *reciprocidad*. Al experimentar a Jesús como *Mesías* se erige el camino para hacer de la reflexión cristológica una respuesta al impulso liberador del evangelio, que se orienta a favorecer las relaciones que contrarrestan la desigualdad y la injusticia cometida contra las mujeres.

* Doctora en Teología, Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro (Brasil), 1999, Estudios Posdoctorales, Boston College (USA), 2008. Profesora Asociada de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación "Teología y género". Miembro fundador de la Asociación Colombiana de Teólogas. Miembro del Comité Teológico del Departamento de Doctrina de la Conferencia Episcopal Colombiana.
Dirección electrónica: ocvelez@javeriana.edu.co

** Miembro de la Congregación Hermanas Auxiliadoras. Doctora en Teología Dogmática (2006) por la Universidad de la Compañía de Jesús, Facultad de Teología Granada (España). Profesora de tiempo completo en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Miembro del grupo de investigación "Teología y género". Miembro de la Comisión de reflexión teológica de la Conferencia de Religiosos de Colombia. Miembro fundador de la Asociación Colombiana de Teólogas.
Dirección electrónica: novoa.a@javeriana.edu.co

Artículo recibido el día 15 de abril de 2010 y aprobado por el Comité Editorial el día 19 de mayo de 2010.

Palabras clave: Jesús - Mujer - Mesías - Teología feminista y género.

Abstract

The article develops the title of "Messiah" (Hebrew *mashíaj* מָשִׁיחַ; Greek *christós*) Χριστός given to Jesus, through an etymological and biblical approach and through some considerations from a gender perspective, in the context of a feminist theology. Doing so, we find that the history of Jesus the Nazarene sustains the experience of a new faith; a faith that gives meaning to the human condition, to women in particular. Jesus Christ declares himself as the messianic way which launches a new order made visible in relationships, characterized by inclusiveness and oriented to create community; a community that has Jesus as its prime example: the Messiah, not as a mere idea, but as a living person with whom I have a mutual and reciprocal relationship. Experiencing Jesus as the Messiah is to pave the way to make the Christological reflection an answer to the liberating enthusiasm of the Gospel. This enthusiasm tends to promote relationships that thwart inequalities and injustice against women.

Key words: Jesus – Woman – Messiah – Feminist Theology and Gender.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

A la Teología en su quehacer reflexivo y práctico le corresponde afrontar las diversas situaciones de cambio que acontecen en la cultura y en la sociedad, las cuales interpelan y suscitan experiencias de fe que exigen ser tenidas en cuenta para la elaboración de sus propios temas, en este caso la Cristología. En este sentido, tiene validez hoy la reflexión que se puede llevar a cabo a partir de la pregunta ¿quién es Cristo para nosotros/as? Si prestamos atención a los argumentos que se puedan presentar como respuesta a dicha pregunta descubrimos que se hace patente la necesidad de liberar a la Cristología de los diversos planteamientos que la han mantenido cerrada a reflexiones más actualizadas. Por esta razón, en el presente artículo no se busca hacer una simple reflexión que responda al tiempo de hoy por cuestión de moda. El asunto que nos mueve es una convicción que tiene su fundamento en una *fe viva* que busca reconocer a Jesús como el Cristo de Dios. Por ello, seguimos profesando nuestra fe como mujeres creyentes al igual que los discípulos/as de antaño que confiesan a Cristo como el *Hijo de Dios* y que siguiéndole viven el evangelio. En este deseo de seguirle descubrimos que la Cristología no se puede reducir a un conocimiento intelectual de Jesucristo, más bien se trata de favorecer y promover "una percepción integral de Cristo con todos los sentidos"¹.

¹ MOLTMANIN, J. *El camino de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2000, 69.

Actualmente ya se han realizado algunas lecturas cristológicas² que adquieren importancia por el diálogo crítico que establecen con las cristologías pasadas y presentes y que ponen un énfasis propio en el título *Mesías-Cristo* dado a Jesús. Los diversos elementos que se ofrecen para comprender el título *Mesías* están contemplados desde la perspectiva de género con el fin de explicitar algunas afirmaciones de fondo que ponen en cuestión la interpretación tradicional que se ha hecho de la Cristología y que tiende a desvincular el título de *Mesías* del Jesús histórico. Podemos decir que los títulos cristológicos y más concretamente el de *Mesías* es aplicado a Jesús porque responde al dinamismo de su fe³; una fe entendida como fe nueva⁴ que se funda en la relación que tiene con Dios. Jesús pertenece a Dios.

El Nuevo Testamento hará explícito cómo Jesús está íntimamente ligado a la realidad de los seres humanos y a la realidad de Dios. Esta realidad humana y divina revelada en Jesús cuando se conceptualiza se hace aplicando títulos: Hijo de Dios, Mesías, Hijo del Hombre, Profeta, Siervo, entre otros, los cuales se deben entender como “el distintivo con el que se conoce a alguien por sus cualidades o sus acciones”⁵; así pues, los diversos títulos atribuidos a Jesús muestran lo que fue su vida en relación con Dios, con los demás y con la realidad. En este sentido, los relatos evangélicos dejan notar cómo Jesús se relacionó con pecadores, leprosos, mujeres, pobres, samaritanos, en fin, todos aquellos que no eran reconocidos en la sociedad, los excluidos y desclasados, que estaban sufriendo el sometimiento y la opresión y a estos Jesús se dirige y, les reconoce como personas atacando la raíz de las causas que producen su indignidad social⁶.

Lo propio de la vida de Jesús fue luchar por la dignidad⁷ de hombres y mujeres, los excluidos, débiles y marginados. Es así que leer la vida de Jesús a través de los diversos títulos, y más específicamente con el de Mesías, necesariamente, nos exige estar atentas a lo particular de su vida, que fue la lucha inalcanzable porque a todas las

² Un ejemplo evidente es la obra realizada por Elizabeth Johnson en la que presenta un análisis riguroso sobre las diversas comprensiones que se han formado de Cristo desde mediados del siglo XX, cuyo título es *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander 2003.

³ Cf. SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo*, Trotta, Madrid 1999, 169-183.

⁴ Cf. *Ibid.*, 169.

⁵ Cf. *Diccionario de la Real Academia*, Espasa CD-ROM, Madrid 2003.

⁶ Cf. SOBRINO, J. *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982, 225-226.

⁷ En este contexto hablar de “dignidad” significa caer en la cuenta que es un valor y una actitud interior que nos lleva a valorar y reconocer en los demás sus capacidades y debilidades, pero es importante tener presente que la dignidad no depende ni de la raza, ni de la religión, ni del sexo, ella tiene su origen en la libertad y autonomía que el ser humano pueda vivir para cultivar su vida en todos los niveles. Cuando un sistema obstaculiza dicha realización se empieza a promover las injusticias y exclusiones. Desde la Teología y el magisterio, en la constitución *Gaudium et Spes* # 22, se habla de que el fundamento esencial de la dignidad humana está en su vocación. El núcleo de la dignidad humana es la vida de comunión con Dios. Dios ha creado al ser humano a imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor; reiterando así la dignidad humana en su doble dimensión de proceder del amor de Dios, pero también de su vocación al amor. Este amor se orienta a liberar la condición humana de ser objeto, mediación para alcanzar fines y velar por el respeto, los derechos, a que todo ser humano está llamado a vivir.

personas se les reconocieran en su dignidad y sus derechos. Por tal razón, a dichos títulos se les puede dar el nombre de títulos de dignidad⁸, ya que recogen lo propio que caracterizó la vida de Jesús que hablaba con autoridad, es decir coherentemente, una vida que se afianzó en la relación con Dios como Abbá y con los seres humanos en función de dignificarlos; una relación que trasciende el tiempo cronológico que permite experimentar a Dios como el que ha estado siempre en Jesús, un siempre que abarca la totalidad existencial y trascendental de su vida, muerte y resurrección.

Si los títulos son el resultado de la conceptualización de la realidad divina y humana revelada en Jesús, se pueden comprender también como modelos teóricos⁹ que conceptualizan desde la fe su propia realidad a través de las relaciones que se constituyen en el espacio concreto en que él se vive, así las relaciones toman distintas connotaciones. Muestra de ello es la relación de Jesús con el reino de Dios que se expresa con el título de Mesías, Hijo del hombre y profeta, cuando Jesús vive su relación con Dios se expresa con el título Hijo de Dios y Palabra, cuando se orienta a explicitar el significado de su existencia terrena se le nombra como Profeta y Sumo sacerdote, cuando su existencia entraña una realidad de futuro se le conoce como el Hijo de David, el Mesías, el Hijo del Hombre, cuando su vida se contempla desde la historia es llamado Señor y Salvador. Y cuando se realza su vida como realidad trascendente se le conoce como La Palabra, el Hijo de Dios, Preexistente. Veámoslo en el siguiente cuadro.

TÍTULOS: MODELOS TEÓRICOS EXPLICATIVOS	
ASPECTOS	TÍTULOS
Relación de Jesús con el Reino de Dios	Hijo de hombre, Mesías , profeta
Relación de Jesús con Dios	Hijo de Dios, Palabra
Realzan la existencia de Jesús	Profeta, Siervo, Sumo Sacerdote
Su significado en el futuro	Hijo del hombre, Mesías , Hijo de David
Su significado a lo largo de la historia	Señor, Salvador
Su realidad trascendente	Preexistente, Palabra, Hijo de Dios, Dios

Lo anterior muestra como los primeros cristianos fueron relacionando progresivamente los diversos títulos con Dios, el reino, los seres humanos, la historia (pasado, presente, futuro), la esperanza y la salvación. Debido a esta variedad de títulos que se le aplican a Jesús podemos afirmar que no hay ninguno que agote su realidad. Lo importante de los títulos que se le atribuyen se comprenden a partir de su realidad concreta y es esta realidad la que explica el contenido de los títulos. Por tanto, los títulos cristológicos sólo se comprenderán desde Jesús, desde lo *concretum* de su existencia.

⁸ Cf. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, o. c., 172.

⁹ Cf. *Ibid.*, 175.

Y es que además, si no procediéramos así –de Jesús a los títulos- estrictamente hablando, Jesús no revelaría nada nuevo, sino que nosotros veríamos en él –sorprendida y agradadamente quizás- una confirmación de lo que ya sabemos. En otras palabras, si ya sabemos qué significa ser Señor, no necesitamos de Jesús para llegar a saberlo. Lo que haríamos es constatar que Jesús cumple las condiciones de lo que es ser Señor y por eso es posible adjudicarle el título¹⁰.

Podemos afirmar que los títulos cristológicos son una forma creativa para nombrar a Cristo¹¹ sin por ello pretender agotarlo, razón por la cual se justifica la presente reflexión, en el sentido de que los títulos atribuidos a Jesús nos abren la posibilidad de nuevas reflexiones que tengan presente las situaciones actuales que viven hombres y mujeres. Ahora bien, si los títulos son una forma creativa para nombrar a Jesús, esta creatividad está dada en la capacidad que tengamos de releer -a través de los títulos- a la altura de los *signos de los tiempos*, los desafíos que plantea la realidad. En este sentido, el presente artículo¹² se orienta a profundizar en uno de estos títulos y, hemos elegido el título de *Mesías* porque refleja la relación de Jesús con el Reino de Dios y su significado en el futuro. Además, plantea una relación estrecha que se ha hecho explícita en nuestra tradición por siglos con el término de *rey y ungido*. Así cuando hablamos de *Mesías* automáticamente lo relacionamos con el *ungido* y el *rey*, afianzando, de manera consciente o inconsciente una estructura social de carácter patriarcal.

Es claro que la vida de Jesús nos introduce de manera precisa y concreta en la realidad humana, social, religiosa, política y cultural, desde la cual se manifiestan intereses específicos por reconocer en todo hombre y mujer su dignidad de ser personas e *Hijos de Dios*. Así la salvación que trae el *Mesías* exigirá dar respuesta a las esperanzas populares de los pobres, débiles y víctimas. De ahí, que las preguntas: ¿qué puede decir hoy al creyente el título de *Mesías*?, ¿cómo se puede revalorizar dicho título? ¿Cuál es el aporte que la perspectiva de género nos ofrece? Son preguntas que se orientan a enriquecer y re-significar creativamente el título de *Mesías*, para lo cual se hace necesario anticipar el camino que vamos a recorrer y la estructura que articula nuestra reflexión.

La primera parte de este trabajo consiste en hacer una aproximación textual y etimológica del título *Mesías* a partir del contexto bíblico: veterotestamentario y neotestamentario con el fin de mostrar las diversas concepciones de mesianismo que se han desarrollado en el contexto judío antes y durante la vida de Jesús, para luego abordar el movimiento mesiánico desde los evangelios y poner de manifiesto algunos rasgos mesiánicos de Jesús, los cuales nos conducen a evidenciar ciertos contrastes con respecto al mesianismo veterotestamentario.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 178.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 180.

¹² Este artículo ha sido el resultado de una investigación realizada desde agosto 2008 hasta agosto 2009 en el que hemos podido consultar fuentes bibliográficas y reflexionar los resultados que aquí se presentan.

En la segunda parte se pretende ofrecer algunas reflexiones sobre el título *Mesías* desde la perspectiva de género en el contexto de la Teología feminista. Para ello, explicaremos en qué consiste dicha perspectiva y así posteriormente centrarnos en algunos aspectos de la Cristología que están siendo reflexionados desde esta óptica con el objetivo de explicitar cómo el título de *Mesías* dado a Jesús adquiere su verdadero sentido cuando se orienta a la liberación humana, que debe ser proclamada como universal a partir de la inclusión, el lenguaje y la relacionalidad que se establece con Dios, los demás y la realidad. En este sentido, se presentará el análisis exegético de Gálatas 3,28 en el conjunto de la perícopa de Gálatas 3,23-28 con el fin de explicitar cómo en palabras de Pablo lo nuevo que ofrece este título dado a Jesús como el *Cristo* se identifica en el movimiento de *inclusión*, en el que la humanidad será acogida en su diversidad, siendo *uno en Cristo Jesús*, Pues *Cristo* es la puerta de entrada para una nueva humanidad.

En la tercera y, última parte, concluiremos con los elementos más relevantes que se deben tener en cuenta para seguir reflexionando la Cristología desde la perspectiva de género que, como herramienta de análisis garantiza un marco de apertura crítica y esperanzadora, que dinamiza nuestra fe como mujeres y hombres creyentes en *Jesucristo*.

PRIMERA PARTE: APROXIMACIÓN TEXTUAL AL TÍTULO MESÍAS

A continuación, iniciamos la exploración del título *Mesías* desde el punto de vista semántico, ya que consideramos que al abordar su significado necesariamente nos introduce en las diversas acepciones que emergen a partir de los contextos en que aparece.

1.1. Etimología de Mesías: Masiah

Comenzar explorando sobre el término *Mesías* es una tarea que no se puede omitir debido a la complejidad y diversidad de sentidos y cambios semánticos que este término ha sufrido a lo largo de la historia. Por ello, empecemos a sumergirnos en los aportes que ofrece tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento, pues son las fuentes que más datan sobre este título sin desconocer que existen fuentes apócrifas y de Qumrán¹³ que brindan datos interesantes al respecto.

¹³ Ver el estudio realizado por José Luis Sicre, quien se aproxima a algunos textos apócrifos y de Qumrán. Al respecto se afirma: "Un problema no resuelto hasta ahora es si en Qumrán esperan uno o dos Mesías. La mayoría de autores se inclinan por dos. El argumento de Higgins a favor de un solo Mesías es que nunca se encuentra el título 'el Mesías de Aarón'. 'un grupo que habla del Mesías, el Mesías justo, el Mesías santo y el Mesías de Israel, es más probable que esperase un solo líder mesiánico, en el sentido usual de un jefe davídico, que dos Mesías, uno de origen regio y otro de origen sacerdotal'. La conclusión es que en Israel no había la creencia en un Mesías secular y otro sacerdotal, sino sólo en un príncipe y libertador mesiánico davídico". *De David a Mesías*, Verbo Divino, Navarra 1995, 393; 323-404.

El vocablo hebreo *Mesías*¹⁴ significa *Ungido, consagrado*, y que en griego se traduce por *Cristo*. En su origen la palabra *Mesías* se aplicaba a los sacerdotes (Lev. 4,3.5.16; 6,15), a elogiar a un rey presente (Sal 2, 110, 72, 78, 79, 132)¹⁵, probablemente a los profetas (1 Re 19,16), al pueblo entero de Israel (Hab 3, 13), y sobre todo al rey que era considerado el *ungido del Señor* por antonomasia (1 Sam 9,16; 11,35; 15,1-17). A partir de la profecía de Natán (2 Sam 7, 12-16)¹⁶, el pueblo israelita comienza a esperar la venida de un gran rey, descendiente de David, poderoso y triunfador, a través del cual Dios hará realidad las promesas de liberación y salvación hechas a su pueblo. A este personaje se reserva el título de *Mesías* (Sal 2,2; 132,10; 132,17), que con el paso del tiempo va incorporando diversos rasgos reales (Gén 49,8-12; Núm 24,3-9; 24,15-19; Is 7,10-25; 9, 1-6; 11,1-9; Zac 9,9-10; Sal 2,1; 132,10.17; 72,1; 110,1), proféticos (Is 42,1-7; 49, 1-9; 50,4-9; 52,13-53; 52,12), sacerdotales (Zac 4,1-6; 4,10-14; Sal 110,1), y apocalípticos (Dan 7, 13-14).

El Nuevo Testamento¹⁷ reclama para Jesús de Nazaret el título de *Mesías* y el cumplimiento en él de todas las esperanzas mesiánicas (Mt 1,1; 1,16-18; 2,4; 11,2; 16,16; 20-21; 22,42; 23,10; 24,5; 26,63; 27,17; 27,22. Mc 1,1; 9,41; 14,61. Lc 2,11; 2,26; 24,26. Jn 1,17; 41; 9,22; 11,27; 17,3; 20,31. Hch 2,31; 36; 3,18; 20; 5,42). San Pablo lo emplea más de cuatrocientas veces. Parece cierto que Jesús mismo apenas utilizó este título, si es que lo utilizó alguna vez, sin duda para evitar que fuese entendido como un mesías político (Mt 16,20. Mc 1,34; 8,29-30. Lc 4,41), pero a partir de su muerte y resurrección, la primera comunidad cristiana, superado el peligro de malentendidos, empleó con profusión y sin reservas el título de *Mesías*: *Cristo*, como el nombre propio de Jesús. De este modo, queda vinculado el nombre propio "Jesús" con el título en griego que se le aplica "Christos", dando la designación de Jesús como *Jesu-Cristo*, así lo atestigua algunos escritos del Nuevo Testamento, "Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (Hch 2,36).

¹⁴ Cf. *Diccionario Etimológico Bíblico*.

¹⁵ A partir del estudio realizado de algunos salmos, como los citados, se llega a afirmar que el rey se presenta como un personaje sagrado, elegido por Dios para actuar en todos los ámbitos de la vida del pueblo, aunque también se ve como el hombre débil y pecador que falla en el cumplimiento de sus funciones, pero los salmos olvidan esta imagen real del monarca y se interesan por engrandecerlo. Es sugerente tener presente que el salmista en su intención de engrandecer al monarca, rey, no lo hace pensando en el Mesías, simplemente está elogiando a un rey a través de unas cualidades ideales. De ahí que se concluya que los Salmos lo que hacen es fomentar una esperanza monárquica y davídica pero no hablan directamente del Mesías. No obstante, las palabras de los salmos encontraron su realización en términos de plenitud en Jesús a partir de los primeros cristianos que descubrieron en los salmos argumentos para hablar de Jesús como Mesías. Cf. SICRE, *De David al Mesías*, o. c., 127-203.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 321-322.

¹⁷ Ver ORTIZ, P. *Concordancia manual y Diccionario griego-español del Nuevo Testamento*, PUJ, Facultad de Teología, Bogotá 1997, 270.

1.2. Los mesianismos del Antiguo Testamento

Se afirma que durante la vida pública de Jesús existían diferentes visiones sobre el Mesías y el mesianismo¹⁸, muestra de ello es la diversidad de sentidos que se ofrecen desde el Antiguo Testamento, pues se le llama en algunas ocasiones *ungido* al Sumo sacerdote, a algunos profetas y al Siervo de Yahvé. Sin embargo, es indiscutible que muchos esperaban un salvador que podía ser identificado con el rey o el profeta. El problema está en que la actividad que realiza Jesús no cumple con las expectativas de quienes esperaban al Mesías como un rey con poder y grandeza. Por ello, es pertinente la pregunta ¿Por qué se le aplica a Jesús el título de Mesías? y en ¿qué sentido se le llama Mesías? Son interrogantes que nos remiten a ver la evolución que ha tenido la idea mesiánica y así poder dilucidar lo que significa el título Mesías aplicado a Jesús.

La expresión Mesías viene del arameo *msiha'* el cual se remonta al hebreo *masiah* que significa *ungido* y se comprende como el acto más importante en el estudio del mesianismo. El *ungido* es aquel ser que ha sido investido de una función importante para su pueblo y que está llamado desde el contexto judío a ser agente de Dios y salvador para su pueblo. Esta idea ha sido fruto de una evolución del pensamiento que parte de una ideología real hasta una teología real (s. VIII-VII a.C.) La unción se comprenderá como el signo del espíritu de Yahvé que penetra y confiere poder al rey.

La unción es, ante todo y desde sus tiempos más antiguos, un acto jurídico-político. Lo demuestra el protagonismo del pueblo cuando unge rey a David, primero como soberano del Sur, luego del Norte. La unción equivale a sellar un acuerdo entre el rey y el pueblo, acuerdo del que ambos se benefician. El protagonismo del pueblo queda claramente sugerido en el caso de Absalón, y es indiscutible en los de Joás y Joacaz [...] Sin embargo, más tarde se dio al acto una interpretación teológica. Es Dios quien unge al monarca, a través de un sacerdote o de un profeta. Al rey le interesa este punto de vista, que lo convierte en un personaje sagrado. A los sacerdotes y profetas también les interesa, porque demuestra en cierto modo su superioridad sobre el rey¹⁹.

Es así que Dios desea liberar a su pueblo y para ello se vale de intermediarios o representantes que son los reyes, esta idea se le conoce con el nombre de *mesianismo real*²⁰ dado a través del rey descendiente de David (Cf. 2Sam 7, 1-16), es un mesianismo que no agota la concepción de las creencias y de las esperanzas futuras del pueblo judío en el Antiguo Testamento, sino que es una interpretación entre otras. Aquí los reyes son *ungidos* –Mesías– y tienen la misión de velar por los intereses de Yahvé²¹. Esta

¹⁸ Estudios recientes muestran como en el tiempo del nacimiento de Jesús se presenta una visión de un mesianismo de carácter "catastrófico" que incluye el sufrimiento, la humillación y la muerte del mesías como esencial a la redención. Cf. KNOHL, I. *El Mesías antes de Jesús. EL Siervo sufriente en los manuscritos del mar muerto*, Trotta, Madrid 2004.

¹⁹ SICRE, *De David al Mesías*, o. c., 69.

²⁰ Cf. FABRIS, R. *Il Messianismo ebraico*, Humanitas, 37 (1982), 725-736.

²¹ Cf. VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento*, v. I, Sígueme, Salamanca 1993, 458-459.

misión confiada al rey y a sus sucesores trasciende a la realeza que ellos representan, por eso no se trata de realizar la misión a nivel personal, sino que se trata de una misión dinástica. El texto que ofrece el inicio del *mesianismo real* es la profecía de Natán en 2Sam 7 que promete una dinastía eterna. Este texto se constituye el más importante en la esperanza de un Mesías real, aquí se encuentra su origen histórico y la legitimación de todas las esperanzas mesiánicas"²².

El oráculo de Natán tuvo gran influencia en la historia política y religiosa del pueblo de Dios, pues aseguró la continuidad de la dinastía davídica en Judá mientras que el reino del Norte, Israel, fue víctima de conspiraciones y asesinatos. En el año 586 cuando desaparece la monarquía judía, algunos grupos se mantienen con la firme esperanza de que la promesa de Dios fuera eterna y así podían estar sin rey, mientras surgía el descendiente de David para salvar al pueblo. Esta espera fue alimentando la imagen de un rey más grandioso que sería el salvador definitivo, el *ungido*, el *Mesías*. La estructura que presenta el oráculo está dada de la siguiente manera²³:

ESTRUCTURA DE LA PROFECÍA DE NATÁN (2Sam 7)		
CONTENIDO		VERSÍCULOS
1. Motivo: propuesta de David	1-3	Aquí David manifiesta el deseo de construir un templo al Señor; posiblemente detrás de esta intención religiosa, exista una política. Jerusalén se había convertido en la capital del Norte y del Sur, por tanto era necesario un símbolo religioso que garantizara el poder frente a los demás santuarios de otras ciudades. Para alcanzar tal fin el símbolo podía ser el templo.
2. Oráculo de Dios a Natán Dios rechaza la propuesta Dios ofrece una alternativa	4-16 4-7 8-16	Primera parte (1-7): Natán recibe la palabra del Señor en la que se plantean dos temas: el primero supone el rechazo del templo, apelando a la afirmación de que Dios no se le puede reducir a un espacio concreto, sino que él ha habitado en una tienda de forma itinerante. Y el segundo tema muestra una prueba de agradecimiento de Dios ante la generosidad de David. Pues David ha querido construir una casa (bayt) para Dios; será Dios quien le construya una casa (bayt) a David. Por tanto se habla de la casa de Dios (templo) y de la casa de David (dinastía).

²² Cf. *Ibíd.*, 387.

²³ Cf. SICRE, *De David al Mesías*, o. c., 85-92.

2. Oráculo de Dios a Natán Dios rechaza la propuesta Dios ofrece una alternativa	4-16 4-7 8-16	Segunda parte (8-16): Esta parte es más compleja que la anterior, pues después de hablar de los beneficios pasados de Dios a David, se habla de un beneficio futuro. Se nos dice: beneficios de Dios a David, desde pastor hasta rey (8-9 ^a), promesa a David de fama para el futuro (9b), promesa al pueblo de Israel (10-11 ^a), promesa a David de paz con los enemigos (11 ^a), promesa a David de una dinastía (11b), promesa a David de un descendiente (12), anuncio de que ese descendiente construirá el templo (13), ese descendiente tendrá una especial relación con Dios, aquí se insinúa la adopción divina del rey, el sucesor de David será hijo de Yahvé que se mostrará con él como un padre (14-15), por último la promesa que Dios hace a David de una dinastía eterna (16).
3. Natán cumple la orden	17	Natán habló a David según todas estas palabras y esta visión.
4. Oración de David	18-29	David reconoce a Yahvé como aquel que realiza cosas grandes según su palabra y su corazón, de ahí que David afirme que “no hay Dios fuera de ti”, ni pueblo “como tu pueblo Israel” a quien rescató de los dioses extranjeros. En su oración David le implora a Yahveh que mantenga firme su palabra que ha sido dirigida a él como siervo, para que subsista en él su presencia. Una presencia que se revelará edificando una casa que será por siempre bendita.

En general los exégetas reconocen en los versículos 1-7, el núcleo más antiguo y en los versículos 8-11-12; 14-15 se muestra una relectura posterior. Es importante resaltar el sentido de la palabra clave *bayt* que en hebreo significa *casa* (templo) y *familia* (dinastía). Natán invertirá las palabras en las que el rey tendría que construir un *templo*, no será David el que construya un *bayt* (templo) al Señor, sino es el Señor el que construye un *bayt* (dinastía) a David. En el versículo 15 el rey aparece como depositario de la *hesed* (misericordia) divina, como el mediador de la *berekah* de Dios. Además los salmos reales que hacen referencias a David harán una relectura de esta

profecía (3,7,18,30,34,51,52,54,56,57,59,60,63,142)²⁴. En estos salmos aparece el rey como un personaje sagrado, elegido por Dios, que actúa en nombre del pueblo. Se centran en una imagen de Dios como hijo, sacerdote, que posee dominio universal, estos elementos descriptivos muestran la necesidad de mantener una imagen del monarca definida con cualidades idealistas cuyo objetivo es fomentar “una esperanza monárquica y davídica”²⁵.

Es de observar que la tradición del mesianismo real se ha mantenido en el judaísmo y en los textos rabínicos, así aparece en los Salmos de Salomón (17, 18, 7-9)²⁶. Aquí el mesías davídico es trascendente respecto a los anteriores reyes y esta idea se muestra en el ideal de perfección moral y religiosa que ha de encarnar a través de la paz y de la felicidad. Se trata de un reinado terreno²⁷.

Existe otro movimiento que se conoce como el *mesianismo sacerdotal*²⁸ que interpreta el título de Mesías con la figura del sacerdote. Esta figura va a aparecer en el período posterior al destierro con la muerte de Zorobabel, el último rey de la dinastía davídica; así se marca una nueva reflexión sobre la esperanza mesiánica en que la persona del sumo sacerdote que empieza a condensar en sí mismo los poderes civiles, militares y espirituales (cf. Zac 6,9-15), representa ahora la mediación privilegiada tanto de la alianza como de la promesa de salvación. En este texto se hace referencia al descendiente de David y emplea la palabra *Germen* inserta en el contexto de la fabricación de una corona que debe ser puesta por Zacarías en la cabeza del sumo sacerdote Josué diciéndole: “Así dice Yahveh Sebaot. He aquí un hombre cuyo nombre es *Germen*: debajo de él habrá germinación (y él edificará el Templo de Yahveh). Él edificará el Templo de Yahveh, él llevará las insignias reales, se sentará y dominará en

²⁴ Cf. *Ibid.*, 127-141.

²⁵ *Ibid.*, 203.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 361-372.

²⁷ No se puede desconocer cómo esta tradición se trasluce en el Nuevo Testamento con Jesús el Cristo. En este sentido Joseph Coppens identifica cinco relecturas del *mesianismo real* en el Nuevo Testamento. La primera relectura explícita del *mesianismo real* se encuentra en los Hechos de los Apóstoles. Los evangelios de la infancia conservan una teología muy arcaica, rica en esperanzas mesiánicas populares y heredera del mesianismo real clásico, por lo que Jesús, “Cristo Señor”, pone de relieve la dignidad real del Mesías. La relectura joanea del cuarto evangelio conserva los temas del mesianismo real, pero trasladados a un plano superior, espiritual, que el mismo evangelio caracteriza con el concepto de *verdad*. La relectura sacerdotal del mesianismo real está presente ya en Juan, que intenta valorizar las tradiciones judías del mesianismo sacerdotal; pero está atestiguada sobre todo en la carta a los Hebreos. La quinta relectura, la más importante y explícita, se encuentra en el Apocalipsis de Juan: aquí se pone el acento en el aspecto real del Mesías y en la influencia de su obra en el curso de la historia, incluso profana. Estas relecturas proclaman a Jesús como el rey especialmente en la resurrección y la parusía, por tanto se proclama una realeza de Cristo en el más allá. No hay que olvidar, que la comunidad primitiva siempre vio en Jesús el cumplimiento de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento, así que siempre ha formado parte de la fe cristiana la convicción de la mesianidad de Jesús preparada desde antiguo, sin embargo queda por resolver la relación que Jesús estableció con el título de Mesías. Cf. *Le messianisme royal ses origines: son développement son accomplissement*, Les Editions du Cerf, Paris 1968, 153-155.

²⁸ Cf. FABRIS, *Il Messianismo ebraico*, o. c., 725-736.

su trono: habrá un sacerdote a su derecha, y consejo de paz habrá entre ellos dos". (Zac 6, 9-13). De este modo, Josué recibe la corona como signo de la venida de un personaje futuro que llevará a cabo la construcción del templo, se sentará en el trono para reinar y estará en buenas relaciones con el Sumo sacerdote²⁹.

Lo mismo que al rey davídico se le había prometido una alianza eterna, ahora los autores sagrados insertan en las tradiciones la promesa de un sacerdocio eterno hecha a Aarón, "vestirás a Aarón con las vestiduras sagradas para que ejerza mi sacerdocio" (Ex 40, 13) y a toda la casa sacerdotal, "Mandarás también que se acerquen sus hijos; los vestirás con túnicas, los ungirás como ungiste a su padre, para que ejerzan mi sacerdocio. Así se hará para que su unción les confiera un sacerdocio sempiterno de generación en generación" (Ex 40, 14-15). "Habrá para él y para su descendencia después de él una alianza de sacerdocio perpetuo." (Núm 24, 13^a). Cerca del período neo-testamentario la derrota de los Macabeos volverá a proponer esta lectura mesiánica, confirmada en otros puntos por la interpretación que se daba en Qumrán del doble mesías: el davídico y el "mesías de Aarón", que habría de ser el nuevo sacerdote, el mediador único y definitivo de la alianza.

Alrededor del mesianismo real y sacerdotal se desarrolla el *mesianismo colectivo* (Is 60, 17)³⁰. Se llega a aseverar que desde el profeta Miqueas se comenzó a abrir paso en la mentalidad israelita, la idea de un mesianismo colectivo, un mesianismo de los pobres, el resto del pueblo de Israel, cautivo en Babilonia, sería el portador de las promesas mesiánicas. Jesús nunca pretendió ser un Mesías individual. Él se reconoció a sí mismo integrado al mesianismo humilde del pueblo pobre y no al mesianismo individual y triunfalista que esperaban los judíos.

Junto a estos mesianismos real, sacerdotal y colectivo se desarrolla el *mesianismo bíblico* con las ideas de la redención de Israel y del retorno de los dispersados a la Tierra prometida, de donde se sigue una corriente restauradora que se orienta a reconstruir un reino davídico ideal y una corriente utópica que espera en el nacimiento de una nueva humanidad al final de los tiempos. Al respecto Duquoc afirma que: "El mesianismo bíblico se opone a la injusticia reinante, pero no propone un modelo racional de reconciliación, Porque quien dice 'modelo racional' dice dominación y dependencia. Corresponde al pueblo oprimido imaginar las formas de su libertad"³¹.

Durante el siglo II-I a.C. en que se da la difusión de la literatura apocalíptica, la idea mesiánica se convierte en confesión de un conocimiento oscuro sobre la ciencia oculta que Dios tiene acerca del tiempo y de su final, así se intenta calcular la fecha de la venida del Mesías llegando a la convicción de que es imposible preveerla por

²⁹ Cf. SICRE, *De David al Mesías*, o. c., 309-310; Ver también VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento*, o. c., 124-125.

³⁰ Cf. FABRIS, *Il Messianismo ebraico*, o. c., 725-736.

³¹ DUQUOC, C. *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Cristiandad, Madrid 1985, 134.

vía humana, esta situación inaugura la idea de un *Mesías escondido* que podría haber nacido el día de la destrucción del Templo de Jerusalén por los romanos y en cualquier momento se aparecería o, que el Mesías se encontraría escondido entre los enfermos y abandonados a las puertas de Roma. Estas ideas vigentes en la época muestran como el pueblo judío desarrolló ideas de un *mesianismo* de carácter *apocalíptico* para mantener un consuelo vivo ante la opresión y las calamidades³².

El indagar sobre las diferentes formas de concebir el mesianismo desde el contexto judío se justifica como una tarea necesaria para comprender el *mesianismo de Jesús*. Así pues se han presentado algunas ideas que muestran cómo el pueblo judío (época del exilio de Babilonia) ha imaginado y vivido el *mesianismo*. Los datos que se han trabajado, aunque no agotan todo sobre esta temática, sí formulan los puntos esenciales sobre los cuales se configuraron las diversas comprensiones acerca de estos movimientos en el contexto de Israel. Desde esta realidad descrita podemos dar el siguiente paso que consiste en comprender lo que es el *mesianismo cristiano*, el cual se construye a partir de la idea de que Jesús de Nazaret es el *Mesías*, el *Christós*, por eso aproximarnos al material evangélico será fundamental para encontrar elementos de comprensión que den respuesta a la pregunta ¿en qué sentido se llama a Jesús *Mesías*?

1.3. El mesianismo del Nuevo Testamento

La mesianidad de Jesús no refleja la imagen real y sacerdotal del Antiguo Testamento, sino que él se constituye en la realidad original de una nueva concepción de *Mesías*:

Por lo que toca al mismo Jesús, es un hecho que aparece en medio de expectativas mesiánicas, que causó un gran revuelo en su tiempo, y es también verosímil que la gente se preguntase si él era “el que había de venir” (Mt 11,3; cf. Dt 18,15.18). El título de la cruz “rey de los judíos”, claramente histórico, muestra que la gente pensaba o que Jesús se tenía por tal o que esperaba que lo fuese. Que Jesús suscitó algún tipo de esperanza popular es claro, y para describirla la palabra más adecuada en aquel tiempo era la de *mesías*.

Por otro lado, Jesús no da pie para afirmar que él se comprendiera a sí mismo como mesías en el sentido del rey esperado o, más en general, como figura política y, desde luego, no en la línea del zelotismo, que, aunque pareciese sólo después de Jesús como grupo organizado, pudo existir ya en tiempo de Jesús como movimiento incipiente. En cualquier caso, no hay señales de actividades de tipo zelota en Jesús –con la excepción quizás, de la expulsión de los mercaderes del templo–, pero ni siquiera en la línea más amplia de descendiente de David³³.

Es claro que el contexto en que aparece Jesús está marcado por expectativas mesiánicas de carácter nacionalista, triunfalista e individualista. Al respecto los evangelios

³² Cf. FABRIS, Renzo, *Il Messianismo ebraico*, o. c., 725-736.

³³ SOBRINO, Jon, *La fe en Jesucristo*, o. c., 209.

nos muestran diferentes matizaciones sobre el mesianismo de Jesús, las cuales nos permiten ver la riqueza y la complementariedad que ofrecen para comprender que Jesús como *Mesías* funda un mesianismo que vincula profundamente su forma de vivir en la historia concreta, de ahí que hablar de Jesús como *Mesías* implica hablar de su vida padecida, marcada por el dolor y la esperanza. “Los títulos bíblicos, interpretativos del misterio de Cristo no forman una especie de red de categorías abstractas, sino que sirven para poner en evidencia *teológica* el sentido que encierra el desarrollo concreto de la vida de Jesús. Separados de su sustrato concreto de la vida de Jesús pierden su arraigo y se articulan en otra escolástica distinta”³⁴. Veamos qué nos dicen los evangelios al respecto.

El autor de Marcos hace evidente creer en Jesús como *Mesías*, esto aparece en el título del evangelio (Mc 1,1), en la confesión de Pedro (Mc 8,29), en la confesión de fe de Bartimeo (Mc 10,47), en la entrada triunfal (Mc 11,1), en el juicio ante Caifás (Mc 14,61) y ante Pilato quien le dice *rey* (Mc 15,2). Pero paradójicamente, el Jesús de Marcos evita usar el título a nivel personal, más bien le da el sentido de *Hijo del hombre*, es un título que sólo usa Jesús hablando de él mismo. El significado de este título es mesiánico pero realizándose en el presente (Mc 2,10), pues tiene poder para perdonar pecados en la tierra, por lo tanto su mesianismo tiene un carácter escatológico. A veces aparecen afirmaciones de Jesús que profetizan su sufrimiento mesiánico: su rechazo por sacerdotes, escribas y el pueblo hasta llegar a su muerte y resurrección. Estas afirmaciones son las que lo constituyen en el Salvador (Mc 14,45)³⁵.

En Mateo se acentúa más la mesianidad de Jesús. En su genealogía al final llama a Jesús como *Mesías* (Mt 1,16), en las narraciones de la infancia usa el nombre de *Mesías*, *Cristo* (Mt 1, 16-18; 2,4). El título de *Mesías* está en camino a convertirse en un nombre personal para describir al ser humano en el que se cumplen las escrituras, esta tendencia se evidencia cuando dice que “él salvará a su pueblo de sus pecados” (Mt 1,21)³⁶.

Al igual que Marcos, Lucas afirma que Jesús es el *Mesías* y relaciona este título con el padecimiento y el sufrimiento, a pesar de que Jesús es el Salvador, “que es el Cristo” (cf. 2,11) Junto con el universalismo de Lucas se muestra que la mesianidad de Jesús ha sido liberada de las ataduras de un nacionalismo judío³⁷, de ahí que se pueda afirmar que la mesianidad de Jesús es de carácter incluyente y no excluyente.³⁸ En los Hechos, el nombre de Jesús como *Mesías* aparece 14 veces, y parece que Lucas aquí caracteriza el título más allá de lo antropológico para leerlo desde una perspectiva teológica, ejemplo “el Mesías de Dios” (Hch 3,18). No se encuentra vestigio alguno donde Lucas relacione el título de *Mesías* con un Mesías político, más bien la caracterización que ofrece Lucas

³⁴ DUQUOC, C. *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*, Sígueme, Salamanca 1992, 26.

³⁵ Cf. ESCOBAR I. *Apuntes para una cristología en tiempos difíciles...*, Universidad Iberoamericana, México 1997, 67-68.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 82.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 107-108.

³⁸ Esta idea será desarrollada más adelante como elemento característico del mesianismo de Jesús.

sobre el título *Mesías* es de rasgos apocalípticos, "a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal" (Hch 3,21^a)³⁹.

Con respecto al evangelio de Juan, él no utiliza mucho el título de *Mesías*, pues cree que Jesús es más que *Mesías*. En este evangelio Jesús aparece aplicándose el título de *Mesías* a sí mismo: en la oración de Jesús "Esta es la vida eterna que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo" (Jn 17,3) y en el pasaje de la Samaritana, "Le dice la mujer: 'Sé que va a venir el Mesías, el llamado Cristo. Cuando venga, nos lo explicará todo.' Jesús le dice: 'Yo soy, el que te está hablando'". (Jn 4,25-26), en otro pasaje Juan dirá que Jesús huye cuando le querían hacer rey, "Dándose cuenta Jesús de que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo". (6,15), aunque paradójicamente, Juan también presenta un mesianismo con reserva "Le rodearon los judíos y le decían: '¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo?' Si tu eres el Cristo, dínoslo abiertamente". (Jn 10, 24-25) de este modo Juan deja ver claramente el sentido tradicional de la mesianidad de Jesús, relacionándolo con la filiación divina, de ahí que describa a Jesús *Mesías* como *Hijo de Dios*, "Estas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios" (Jn 20,31)⁴⁰.

Podemos señalar que el mesianismo de Jesús según los evangelios se caracteriza por ser universal, secreto, escatológico, apocalíptico y filial. Estos rasgos muestran matizaciones distintas que se deben leer desde la vida concreta del Jesús histórico, cada una de ellas pone énfasis en lo antropológico, teológico y cristológico; dimensiones que permiten profundizar en el ser de Jesús como una persona mesiánica que desata un mesianismo que deja traslucir, transparentar la historia de sufrimiento y de esperanza para quienes creyeron y siguen creyendo en que Jesús es el *Cristo*.

1.4. Rasgos mesiánicos de Jesús

Para comprender a Jesús como *Mesías* ha sido necesario mirar el camino que él mismo recorrió desde los evangelios con el objetivo de saber cuál es el sentido que se puede dar a los rasgos ya señalados.

Si empezamos por el carácter **universal**, vemos cómo en Lucas adquiere una profunda relevancia lo que se expresa en su cántico "Nunc dimitis" en el que el *Mesías* debía ser "luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel" (Lc 2,32), es decir, un Salvador universal que vive en el pueblo de Israel. El mesianismo de Jesús llega a ser universal por sus obras y palabras que cuestionaron intensamente la cultura judía en sus leyes (pureza y ritos), en su culto alienante y en la concepción de mesianismo vinculado a la figura de David y a su movimiento caracterizado por ser nacionalista y hegemónico de Israel que excluía a los demás pueblos.

³⁹ Cf. ESCOBAR, *Apuntes para una cristología en tiempos difíciles...*, o. c., 109-110.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 138.

Jesús proclama un universalismo radical y el sentido de esta radicalidad se define por la *inclusión*, “Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera” (Mt 8, 11-12^a), entonces no se trata de ser centro de atracción para todas las naciones, sino más bien se trata de que Israel como pueblo se ponga al servicio de toda la humanidad (Mt 28, 19). De este modo, los títulos que se le atribuyen a Jesús, en este caso, el *Mesías* no “prejuzgan su historia”⁴¹ sino al revés “ésta definirá el sentido de los títulos [...] Jesús no posee la mesianidad sino que la va adquiriendo”⁴² a partir de sus obras y palabras.

Cuando se habla de Jesús como persona mesiánica, se vincula la vida del Jesús terreno con la apertura al futuro en el que la experiencia del *Cristo* presente y el Jesús histórico se corresponden entre sí. Esto se muestra con claridad en los evangelios sinópticos cuando narran la historia de Jesús a la luz de las experiencias pascales sobre *Cristo* resucitado, aquí se pone de manifiesto una correspondencia entre el recuerdo vivo de Jesús y la experiencia de *Cristo* resucitado, entonces se identifican recuerdo y experiencia, *Jesús es el Cristo* y *Cristo es Jesús*⁴³. Así mismo, presentar la mesianidad de Jesús como un **secreto**, no se debe comprender como un ocultamiento de algo presente, al contrario es la apertura al futuro, de ahí que se afirme que Jesús va adquiriendo la mesianidad, pues el camino del *Mesías* va surgiendo a medida que Jesús lo recorre, en últimas es un secreto para Jesús mismo, es *el mesías en camino*, es *mesías en devenir*⁴⁴.

El contenido que define a Jesús como persona mesiánica es su propia historia que acontece en lo *concretum* de una vida marcada por el padecimiento, el dolor, las luchas y las esperanzas que se condensaron en la cruz, por ello se llega a afirmar que “el verdadero secreto mesiánico de Jesús es, pues, *el secreto de su pasión*. Jesús no reivindicó la mesianidad, sino que la padeció”⁴⁵. Debido a esto, era difícil comprender que Jesús fuera el rey salvador que esperaban los judíos, pues el título de *Mesías* se constituye en una realidad muy pobre al atribuirlo a Jesús. No obstante, lo que motiva a aplicar este título a Jesús es la experiencia inicial de los discípulos.

Al principio, ellos vieron en Jesús un libertador político, un rey descendiente de David. En esto podían estar influidos por la mentalidad farisea, reflejada en el Salmo de Salomón 17. Arrastrados por esta idea lo siguieron. Más tarde, cuando vieron que este título no se adecuaba plenamente a la persona y a la obra de Jesús, no lo desearon, lo enriquecieron con otros títulos complementarios, como Hijo del Hombre, Siervo de Yahvé, Profeta, Sacerdote [...] El evangelio de Juan lo presenta como revelador, capaz de

⁴¹ MOLTSMANN, J. *El camino de Jesucristo*, o. c., 196.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. *Ibid.*, 194.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 195.

⁴⁵ *Ibid.*, 196.

resucitar y de dar la vida, preexistente, eterno. El himno inicial de la Carta a los Efesios habla de un plan maravilloso de Dios: "Que el universo, lo celeste y lo terrestre, alcanzaran su unidad en el Mesías" (1, 10) Estamos ya muy lejos de la promesa hecha a David⁴⁶.

Por otra parte, cuando afirmamos que el mesianismo de Jesús es de carácter **escatológico** estamos haciendo referencia a aquellos que piensan que Jesús tenía conciencia de ser el profeta parecido a Moisés (Dt 18,5-19) en la escena de la transfiguración, cuando la voz del cielo dijo: "¡Escuchadlo! ésta sería un eco de las palabras deuterónicas que invitaban a escuchar al profeta escatológico. Otros identifican a Jesús con el profeta de Dt 18,15-19 a partir de Hechos 3,22-23 y 7,37ss. "Moisés efectivamente dijo: El Señor Dios os suscitará un profeta como yo de entre vuestros hermanos; escuchadle todo cuanto os diga. Todo el que no escuche a ese profeta, sea exterminado del pueblo". (Hch 3,22-23; 7,37) aquí se recogen las palabras de Moisés refiriéndolas a *Cristo*.

En la sinagoga de Nazaret, Jesús muestra que se cumplen en él las palabras de Isaías sobre el profeta ideal esperado, "Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor". (Lc 4,17-19; Is 61,1-2). Mientras que el evangelio de Marcos mostrará a Jesús como el *justo doliente*, como el *ésjaton*, el último enviado por el Padre, el hijo querido (Mc 12,6) y como hijo bendito se reconoce en la muerte, "Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esa manera, dijo: 'verdaderamente este hombre era Hijo de Dios'" (Mc 14,39). Otra figura que se usa en el contexto neo-testamentario es la que se encuentra en labios de Jesús y expresa la claridad de su conciencia mesiánica, es la del *Hijo del Hombre* en la visión de Daniel, "Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre". (Dan. 7,13; Mt 24,30).

Otro rasgo del mesianismo de Jesús está dado desde el ambiente en que se desarrolla, que se caracteriza por ser **apocalíptico**, aquí se concibe la figura del *Mesías* como un personaje cercano a Dios en que aparece revestido con una fuerte connotación política nacionalista. La historia de Jesús es contemporánea a esta corriente, aunque guarda cierta distancia con los movimientos de los zelotas y esenios, no deja de compartir algunas convicciones, como el restablecimiento de la justicia de Dios mediante la instauración de su reino y la existencia de un juicio definitivo. Los diversos escritos del Nuevo Testamento no son ajenos a esta mentalidad, entre otros tenemos: Mt 24; Mc 13,2; Lc 17,22-37; 2Tes 1,7-10.

Por último, hablar del mesianismo de Jesús desde un énfasis filial nos muestra que Jesús es *Hijo de Dios* desde las raíces de su propia vida, vida mesiánica, que se ha

⁴⁶ SICRE, *De David al Mesías*, o. c., 416-417.

caracterizado por el servicio a los demás. Jesús emerge desde Dios, siendo su Hijo y de este modo se va construyendo su biografía mesiánica⁴⁷. Lucas vincula filiación y tarea mesiánica (Cf. Lc 4,18; Hch 10,38). La filiación de Jesús, en últimas, es la del débil, situación que le encarna y lo hace cercano con el pueblo crucificado⁴⁸.

SEGUNDA PARTE: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL MESÍAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Para empezar a explorar qué significa *Mesías* desde la perspectiva de género, es necesario clarificar lo que se entiende por perspectiva de género y la vinculación que ésta tiene con la teoría feminista, para luego vislumbrar posibles interpretaciones del título *Mesías* dado a Jesús y evidenciar el sentido original desde la forma cómo Jesús se vivió.

2.1. Qué es la perspectiva de género

Actualmente, existen diversas opiniones con respecto a la perspectiva de género, para algunos 'pensadores' no deja de ser una ideología que busca desestabilizar la estructura social y eminentemente patriarcal en que se encuentra la mujer en la mayoría de los sistemas sociales. Para otros/as, es una perspectiva que afianza los roles desde lo cultural y social dentro de la sociedad de consumo. Pero para muchas mujeres implicadas en el proceso de cambio, es la alternativa que va dando sentido a las búsquedas que se orientan al establecimiento de relaciones marcadas por la equidad y la sororidad y, su objetivo consiste en re-estructurar la sociedad a partir de las relaciones libres de sumisión, negación y opresión.

Es importante tener en cuenta que esta perspectiva, en ningún momento busca desestabilizar los valores actuales de la sociedad por sí mismos, sino que al poner al descubierto las incoherencias tan profundas que han marcado el caminar de hombres y mujeres, trae como consecuencia evidente, la desestabilización, el vacío, el sin sentido de ambas realidades. El objetivo que persigue es construir una estructura justa, participativa, democrática y equitativa. Se trata de propiciar espacios incluyentes y abiertos que favorezcan la realización plena de los hombres y las mujeres, donde las diferencias marcadas por lo biológico no sean generadoras de desigualdad y exclusión:

La noción de género surge a partir de la idea de que lo "femenino" y lo "masculino" no son hechos naturales o biológicos, sino construcciones culturales [...] Dicho de otra forma, a lo largo de toda la historia todas las sociedades se han construido a partir de las diferencias anatómicas entre los sexos, convirtiendo esa diferencia en desigualdad social y política⁴⁹.

⁴⁷ Cf. PIKAZA, XABIER, *Éste es el hombre. Manual de Cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 310.

⁴⁸ Cf. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, o. c., 181.

⁴⁹ AMORÓS, C. (Dir.). *10 palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Navarra 1995, 55.

La perspectiva o categoría, como se le suele llamar, de género es central en la teoría feminista⁵⁰ y tiene como objetivo “desmontar el prejuicio de que la biología determina lo ‘femenino’, mientras que lo cultural o humano es una creación masculina”⁵¹. Con este interés se ha ido introduciendo el análisis feminista en todas las ciencias sociales y humanas y más específicamente en el campo teológico, lo cual obliga a redefinir sus grandes temas y conceptos, a la vez que exige asumir con creatividad las crisis de sus paradigmas⁵². De esta manera, la perspectiva de género se torna en una categoría de análisis que penetra todos los ámbitos y niveles de la sociedad. Por ello, se llega a afirmar que la teoría feminista “abre un espacio teórico nuevo en la medida en que desvela y cuestiona tanto los mecanismos de poder patriarcales más profundos como los discursos teóricos que pretenden legitimar el dominio patriarcal”⁵³.

2.2. Incorporación de la perspectiva de género en las lecturas cristológicas

La aplicación de la perspectiva de género en el campo de la Teología, nos obliga a ubicarnos en una reflexión denominada Teología feminista⁵⁴, la cual reúne dos conceptos: “Teología” y “feminista”, que evocan una reflexión sistemática sobre Dios desde la vivencia cristiana, y más específicamente sobre la emancipación de las mujeres. Por ello, es una Teología de mujeres que se funda en una experiencia espiritual a partir de la cual se percibe la opresión, la discriminación y la marginación como situaciones que hay que denunciar desde una práctica liberadora de las mujeres, que se orienta a identificar en el cristianismo la liberación que se proclama a favor de ellas. Por este motivo, escudriñar la realidad de Jesús con el título de *Mesías* o *Cristo* será una tarea que requiera tener presente la historia vetero-testamentaria, descrita anteriormente, para saber leer e interpretar desde los evangelios, lo que para Jesús significó ser el *Mesías* en una sociedad opresora con los más débiles, especialmente con las mujeres.

Nuestro interés reside en prestar mayor atención al comportamiento y la praxis de Jesús, que se orienta a liberar al ser humano, que está sometido a estructuras opresivas. Por esta razón, a continuación, ofrecemos algunas lecturas cristológicas realizadas por teólogas feministas, que han ido incorporando la perspectiva de género para denunciar los rasgos sexistas que la acompañan y que han marcado las relaciones entre hombres y mujeres en términos de sumisión y subordinación. De este modo, se hace explícito

⁵⁰ La teoría feminista persigue construir un orden social, político, religioso, cultural diferenciado dentro del cual las diversas dimensiones son distintas pero no separadas. Se trata de construir un orden social basado en la individualidad, que incluye a mujeres y hombres como seres diferenciados pero no como criaturas desiguales. Esta propuesta se desarrolla detalladamente en el libro de CASTELLS, C. (compiladora). *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona 1996. Ver también: SCHNEIR, M. *Feminism. The essential Historical Writings*, Vintage Book, United States of America 1994.

⁵¹ AMORÓS, *10 palabras clave sobre mujer*, o. c., 55.

⁵² Para ampliar esta afirmación ver: BERNABÉ, C. *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Verbo Divino, Navarra 1998.

⁵³ AMORÓS, *10 palabras clave sobre mujer*, o. c., 61.

⁵⁴ Al respecto destacamos la excelente obra de VUOLA, E. *Teología Feminista. Teología de la Liberación*, Iepala, Madrid 2000. Igualmente, el balance sistemático ofrecido por GIBELLINI, R. *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 445-476.

cómo la existencia humana alcanza su liberación de cualquier sometimiento u opresión, cuando se deja de promover lecturas cristológicas desencarnadas y abstractas que van distorsionando la imagen de Jesús como el *Cristo*.

Según la teóloga Mary Daly⁵⁵ gran parte de la doctrina cristiana sobre Jesús ha sido docetista, de ahí que la humanidad de Jesús nunca fue tomada en serio. Enfatiza que las fórmulas cristológicas están próximas a un tipo de *idolatría* sobre la persona de *Cristo* (cristolatría) y por tanto deben ser rechazadas. Para la autora la idea de la encarnación divina en un único ser humano y del sexo masculino dificulta en la conciencia religiosa una comprensión más amplia de la presencia divina en todos los seres humanos.⁵⁶ En este mismo sentido, la teóloga Elizabeth Johnson argumenta que la doctrina de la encarnación confiesa que Dios ha entrado en la historia humana para nuestra liberación y enfatiza que ni la humanidad ni la divinidad requieren de la masculinidad como elemento exclusivo y constitutivo, pues Dios no se encarnó en las características raciales, la lingüística, la clase social, el sexo biológico para hacer de ellas elementos exclusivos de su acontecer. Estas características humanas de orden social, cultural, étnico, han sido manipuladas y se han presentado con el objetivo de priorizar que lo masculino representa a *Cristo*⁵⁷.

Otra teóloga que nos enriquece con sus reflexiones y cuestionamientos es Rosemary Radford Ruether quien afirma que “el tratado de Cristo debe ser el medio más comprehensivo que los cristianos tienen para expresar su creencia en la redención de todo pecado y de todo mal en la vida humana, el tratado que abrace a toda la humanidad y colme las esperanzas de toda persona.”⁵⁸ Señala que lo dicho en el Concilio de Calcedonia acerca de la Cristología no es consistente, pues no responde a una comprensión hebrea del Mesías, más bien representa un rechazo de los elementos clave de la esperanza mesiánica judía. Es así que la autora señala dos ideas centrales sobre la comprensión hebrea del Mesías. La del rey mesiánico de una nueva era de redención y la de la sabiduría divina que fundamenta y revela el cosmos, uniendo lo humano y lo divino. Nos recuerda que en tiempos pre-hebreos estas dos ideas presentaban una figura femenina como protagonista central. La desaparición de este símbolo femenino sucede por medio de la patriarcalización acontecida en el judaísmo y luego en el cristianismo durante los cinco siglos en que el movimiento cristiano se transforma en la religión oficial del imperio romano. Como consecuencia de ello, se habrían desarrollado dos cristologías alternativas a la cristología clásica: la andrógina y

⁵⁵ Cf. VIGIL, J. - TOMITA, L. - BARROS, M. (org.). *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Abya-Yala, Quito 2004, 113.

⁵⁶ En este sentido Sandra Schneiders presenta un buen desarrollo sobre cómo se ha interpretado la encarnación bajo el reduccionismo de la dimensión masculina que lleva a justificar la exclusión de las mujeres para algunos ministerios. Cf. *Women and the Word*, Paulist Press, New York 1986, 50-67.

⁵⁷ Cf. JOHNSON, E. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002, 221.

⁵⁸ RADFORD RUETHER, R. “Liberar a la Cristología del Patriarcado” en LOADES, Ann (Ed.). *Teología Feminista*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997, 193.

la del espíritu, aunque éstas tampoco dieron respuestas adecuadas con respecto a la situación de las mujeres. Frente a esta situación Rosemary propone el reencuentro con el Jesús de los evangelios sinópticos, dando importancia a la relación dinámica entre redentor y redimido. Así la comunidad continúa la identidad con *Cristo*, como la Vid y los Sarmientos revelándose la personalidad crística en nuestros hermanos y hermanas, pues *Cristo* no está confinado a una perfección estática de una persona de hace dos mil años, por el contrario, la humanidad redentora va delante nuestro, convocándonos a dimensiones todavía no completas de la liberación humana.

Podemos afirmar que lo esencial de la reflexión cristológica para las teólogas feministas, consiste en el hecho de que se continúe promoviendo, desde el contexto patriarcal, una figura masculina de Dios bajo el título de *Cristo*, teniendo las mujeres que confrontarse con la figura de un hombre como persona paradigmática. De ahí que todos los soportes simbólicos de la Cristología, según Rosemary, necesitan ser reinterpretados, ya que el tratado de *Cristo* ha sido el que más ha excluido a las mujeres de la participación en la Iglesia cristiana.

La antigüedad cristiana se sirvió del término "logos" para definir esa presencia del Dios encarnado en Jesucristo. Dicho término se inspiraba en una larga tradición de la filosofía religiosa. En la filosofía griega y judeo-helenista, el Logos divino era el medio merced al cual el Dios trascendente se manifiesta al principio para crear el mundo. El Logos era simultáneamente la inmanencia de Dios y el substrato de la creación. Mediante el Logos Dios crea el mundo, lo guía, se le revela y lo reconcilia consigo. El Logos hacía particular referencia al principio racional de cada alma humana. Al vincular el término Cristo, Mesías, mediante el cual Dios redimió al mundo, con el de Logos, el cristianismo primitivo salvaba el foso entre creación y redención que el gnosticismo había abierto. El Dios revelado en Cristo era el mismo Dios que había creado el mundo al principio. El genuino substrato de la creación se manifiesta de forma plena en contra de la alienación de la creación desde su verdadera esencia. El término Logos en cuanto identidad divina de Cristo debiera haber sido un término que vinculara a todos los humanos con los fundamentos de su verdadera humanidad⁵⁹.

En este mismo sentido, la teóloga Elizabeth Johnson nos dirá:

Que la teología feminista lanza una crítica muy severa, en el sentido de que, entre todas las doctrinas de la Iglesia, la cristología es la más usada para suprimir y excluir a las mujeres —citando a *Mary Daly*— Fundamentalmente la dificultad radica en que la cristología, en su historia, simbolismo y doctrina, ha sido asimilada por la visión patriarcal del mundo, con el resultado de que su dinámica liberadora ha sido retorcida para justificar el dominio. Desde el punto de vista histórico, conforme la primitiva iglesia se fue inculturando

⁵⁹ RADFORD RUETHER, "Liberar a la cristología del patriarcado", o. c., 193.

en el mundo greco-romano, fue gradualmente adoptando unos perfiles en consonancia con el modelo de la familia patriarcal y más tarde con el del imperio. En consecuencia, la imagen de Cristo asumió los rasgos del cabeza de familia o del gobernador imperial, una maniobra relacionada con una evolución parecida en la idea del oficio eclesiástico⁶⁰.

Es así que el análisis de las cristologías desde la perspectiva de género en el contexto teológico feminista, manifiesta que la tradición imperial que asimiló la Cristología es de carácter patriarcal⁶¹, favoreciendo una visión de Jesucristo a partir del cual se justifica el dominio masculino y la subordinación femenina⁶². Es claro que la masculinidad de Jesús es un elemento constitutivo de su identidad humana, no divina y, esto no se discute, lo que causa la dificultad es la forma como la masculinidad de Jesús es tratada en la teología androcéntrica oficial y en la praxis eclesial que termina elaborando una visión de la Cristología al costo de excluir a las mujeres⁶³. Así mismo, se usa la masculinidad de Jesús para reforzar una imagen patriarcal de Dios⁶⁴ y el hecho de que Jesús fuese hombre es utilizado para fortalecer una antropología androcéntrica en la que el sexo masculino le corresponde una dignidad, porque fue elegido por el Hijo de Dios en su encarnación⁶⁵.

Con el deseo de liberar el título de *Cristo* dado a Jesús del reduccionismo sexista-masculino-, la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza realiza una reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo como historia de las mujeres. En este trabajo por recuperar la herencia de la mujer nos ofrece el análisis, desde una hermenéutica bíblica feminista, de los evangelios -que por lo general presentan a la mujer como pecadora

⁶⁰ JOHNSON, *La que es. El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, o. c., 202-203. La cursiva es nuestra.

⁶¹ Es interesante conocer que la mayoría de teólogas feministas católicas como: Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Ann Carr y Margaret Farley entre otras, trabajan el modelo de la liberación con el fin de desmontar el patriarcado. Cf. JOHNSON, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, o. c., 114.

⁶² Al respecto Gerda Lerner nos ofrece un estudio exhaustivo sobre la relación entre la subordinación de las mujeres y la degradación de la diosa con los cambios políticos ocurridos en el tercer milenio. Centrando su estudio en la antigua Mesopotamia y basándose en testimonios literarios y arqueológicos explica cómo se desarrolló la subordinación de la mujer en las reglas de la familia patriarcal y en el control sexual por parte del Estado. *La creación del Patriarcado*, Crítica, Barcelona 1990.

⁶³ Cf. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, o. c., 203.

⁶⁴ "Las feministas reconocen que el patriarcado fue una de las características más estables de la antigua sociedad bíblica durante los más de mil años que duró el proceso de composición y redacción de la Biblia. Al estudiar cualquier texto bíblico, las feministas tienen que estar atentas no sólo a la tendencia patriarcal explícita, sino también a las manifestaciones de un androcentrismo más sutil en la cosmovisión de los autores bíblicos. Sólo esta valoración franca y con frecuencia dolorosa del profundo enraizamiento de la perspectiva patriarcal en el texto proporciona un punto de partida honrado para considerar cómo la tradición puede ser hoy significativa". RUSSELL, L. *Interpretación feminista de la Biblia*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1995, 65-66.

⁶⁵ Cf. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, o. c., 203-205. Existen algunos estudios en que se revela que las mujeres participaban en las esferas de decisión en la primitiva comunidad cristiana pero fueron borradas poco a poco por la institucionalidad eclesial. Cf. JO TORJENSEN, K. *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1996.

y beneficiaria de los milagros realizados por Jesús- en los que va analizando el rol de las mujeres y logra identificar la mujer que ungió a Jesús y que ha sido olvidada por la tradición cristiana, ya que ésta se ha interesado más en enfatizar las historias de Judas y Pedro, olvidando la discípula fiel⁶⁶.

Este gesto de que una mujer unja a Jesús es muestra de que lo reconoce como el *Mesías*, situación que contrasta con toda una tradición que desde el Antiguo Testamento atribuía el gesto de *ungir* a los hombres. Pues son los profetas los que ungen la cabeza del rey de los judíos, estableciendo así la descendencia de un reinado en la figura masculina. Por eso, esta realidad contrasta con la historia original de Marcos que nos muestra que “fue una mujer quien nombró a Jesús por medio de su profética acción-símbolo [...] que va a ser el paradigma del verdadero discípulo [...] la mujer ungiendo a Jesús reconoce claramente que su mesianismo significa sufrimiento y muerte”⁶⁷. De este modo, se empieza a visibilizar que el mesianismo de Jesús es totalmente nuevo y va en contraposición a la tradición judía que piensa el mesianismo en términos de soberanía y poder.

Llama la atención que sea una mujer que ungiendo a Jesús le reconozca como el *Mesías* que padece e identifique en él, un mesianismo que da origen a un orden existencial y práctico en el que los más insignificantes de este mundo tendrán cabida. De esta manera, frustra las expectativas de la tradición judía que esperaban al *Mesías* como un rey futuro e inclusive, se rompe con la idea de que sea una persona que ejerza esta soberanía de Dios para delegar la concepción de *Mesías* a una colectividad, es decir, a toda la humanidad, que incluye a hombres y a mujeres a través de relaciones inclusivas⁶⁸, que imprimen al mesianismo de Jesús un carácter universal.

2.3. La universalidad del mesianismo de Jesús

El recorrido que hemos realizado por el Antiguo y Nuevo Testamento para comprender el título de *Mesías* ha tenido como objetivo profundizar el sentido que el título *Mesías-Cristo* adquiere en Jesús y así hemos podido llegar a identificar algunos rasgos mesiánicos de Jesús. Desde aquí consideramos que existe un rasgo fundamental que marca la novedad de su mesianidad y es la *universalidad*, que se manifiesta en el reconocimiento que Jesús hace a todo hombre y mujer que se le acerca, es decir, Jesús al reconocerlos en su dignidad humana y divina, posibilita un movimiento de relaciones de carácter inclusivo que lleva a crear comunión, especialmente, con aquellos que el sistema social y religioso excluye.

El fundamento de esta *universalidad* está dado en la *inclusión*, la cual se orienta a cultivar disposiciones de orden actitudinal que tienen su referente en una fe nueva que dinamiza, mueve la existencia hacia la construcción de un nuevo orden de vida en todos sus niveles a partir de las relaciones.

⁶⁶ Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, E. *En memoria de ella*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1989, 15.

⁶⁷ *Ibid.*, 16.

⁶⁸ Cf. RADFORD RUETHER, “Liberar a la Cristología del Patriarcado”, o. c., 198.

Según Moltmann⁶⁹, el acontecimiento fundamental del Nuevo Testamento es la Resurrección de *Cristo*, pues con ella la humanidad se empieza a mover hacia la revelación única de Dios, revelación que encierra vida, justicia y libertad. De ahí que la predicación de Jesús como el *Cristo*, nos sitúe en un acontecer de revelación. Este acontecer vuelve la realidad del ser humano histórica, en la que las relaciones son disposiciones fundamentales porque develan la existencia humana en términos de verdad, por ello la palabra y vida de Jesús marcó una nueva posibilidad de percibir y de pensar la existencia humana. De este modo, se llega a afirmar que Jesús redujo a verdad, no a concepto, la realidad de Dios. Pues en Jesucristo no se hizo concreta una verdad general, sino que el acontecimiento concreto, histórico de crucifixión y resurrección se vuelve universal en Jesús, porque se mantiene abierto al futuro y anticipa desde su ser, los valores de una nueva humanidad, superando cualquier pretensión de dominio y exclusión para ofrecer una esperanza a los desheredados de este mundo⁷⁰.

Preguntarnos quién es Jesús y qué ser de hombre y de mujer revela, se deriva de su conflicto con la ley y la promesa del Antiguo Testamento, y preguntarnos quién es el Dios que se revela en Jesús se deduce de su identidad y diferencia respecto al Dios del Antiguo Testamento. Con respecto a la primera pregunta, de ¿quién es Jesús? se deduce que fue un judío, que vivió en un contexto de conflicto con la historia de promesa cuya esencia está en la fidelidad, la esperanza, el perdón y la vida. Pablo es quien fusiona las promesas tradicionales de Abraham con la *promesa de la vida*, y recurre a Abraham como *padre de la promesa* para poner énfasis en la fuerza de la promesa y no tanto en la persona, de ahí que ya no va entender la vida en el contexto de tierra, fecundidad y multiplicación, sino como “vida salida del la muerte” (Rom 4, 15. 17). Para Pablo *Cristo* es sí, el final de la ley (Rom 10,4) pero no es el final de la promesa. *Cristo* representa el renacimiento de la promesa, su liberación y su puesta en *vigor*. Así que el acontecimiento *Cristo* no significará renovación del pueblo de Dios, sino que es el origen a un nuevo pueblo de Dios, compuesto de judíos y gentiles.

Al aseverar que *Cristo* representa el renacimiento de la promesa, significa que la promesa se libera de la ley, pues la ley no tiene en sí la fuerza de la vida prometida

⁶⁹ Cf. MOLTMAN, J. *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca 2006 (7ª edición), 181-288.

⁷⁰ “Jesús ha comenzado a ser mesías universal de un modo muy concreto: reasumiendo en su camino y en su vida los grandes motivos de transformación y esperanza israelita, es decir, el éxodo y la vuelta del exilio, las promesas del reino y la certeza de la culminación escatológica. Vive de tal forma abierto hacia el futuro que anticipa en su persona los valores de la nueva humanidad que esperan los judíos. Esto le permite ser ‘israelita’ superando aquellas soluciones partidistas que propugnan los escribas de su pueblo: no pretende dominar, no quiere hacerse dueño del poder, no busca la victoria de unos pocos (de Israel frente a las gentes), no proyecta la restauración de una pequeña aristocracia de perfectos, no defiende el sacralismo de los sacerdotes... ¿Qué hace entonces? Busca un mesianismo de pura gratuidad, centrado en los pequeños, condensado en el perdón, abierto a todos los hombres de la tierra. Su propio caminar va desvelando, de manera intensa, en gestos de anticipación creadora [...] un nuevo mesianismo. No pretende suscitar una república de sabios ni ordenar mejor la ley para los buenos: quiere proclamar la gracia universal de Dios sobre la tierra, ofreciendo así esperanza de futuro a todos los que estaban sin herencia, perdidos sobre el mundo”. PIKAZA, X. *El Evangelio I. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990, 349-350.

ni la fuerza de la resurrección, sino que pone al descubierto la vida para la muerte. Desde antiguo el cumplimiento de la promesa se vinculó al cumplimiento de la ley y esto degeneró en poner la fuerza en la obediencia a dicha ley, olvidando que el cumplimiento tenía que estar referido a la voluntad de Dios. Podemos decir que con Jesús como *Mesías* o *Cristo* la promesa vuelve a su cumplimiento, porque la libera de la normatividad, el moralismo y las estructuras religiosas del momento que tendían a excluir, especialmente a los más débiles y entre estos a las mujeres. Por ello, lo nuevo que ofrece *Cristo* se identifica en ese movimiento de *inclusión*, de *universalidad*, que su presencia va gestando al compartir su vida de manera incondicional con los demás, es una entrega que no hace distinciones, sino que reúne desde la diversidad a toda la humanidad. Esta situación la explica Pablo en su carta a los Gálatas, cuando hace referencia a aquellos que han sido bautizados en *Cristo*, lo cual implica un revestimiento donde “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.” (Gál 3, 28). Veamos más detalladamente este versículo en el conjunto de la perícopa.

2.3.1. Ubicación del vv. 28 en la perícopa Gálatas 3, 23-28⁷¹

El cuerpo de la carta a los Gálatas va de 1,6-6,10. La primera parte corresponde a 1,6-2,21, cuyo tema es el evangelio paulino en la Revelación y la misión directa de Pablo. La segunda parte va de 3,1-5,12 y habla de la ley (*nomos*) y de la fe (*pistis*). El versículo al que hacemos mención, 3, 28 está contenido en Gálatas 3,23-28 que corresponde a la segunda parte del cuerpo de la carta y se debe ubicar, más exactamente, donde la ley se considera pedagogo (*paidagogos*) hasta *Cristo*. Dicha perícopa lleva por título, según la Biblia de Jerusalén, “El advenimiento de la fe” en continuidad con la herencia de Abraham que está vinculada a *Cristo*. Se llega a afirmar que el contexto inmediato de la Carta a los Gálatas es la relación religiosa entre judíos y gentiles. Es un contexto inmediato que habla de esclavitud y servidumbre, de la mujer esclava y libre (Gál 4)⁷².

Para comprender este vv.28, es necesario referirnos al vv.27, ya que según Pablo, las palabras expresadas en el vv.28 hacen referencia a los que han sido bautizados en *Cristo*. El término bautizar (*Baptizo*) del que se habla en el vv. 27 aparece en el conjunto de la carta una vez, aproximándonos al sentido que éste término guarda en esta perícopa y en el versículo, podemos decir que todos los bautizados en *Cristo* se revisten de *Cristo*, es así que *Cristo* es la vestidura nueva para quienes se han bautizado. Ahora bien, al ser revestidos de *Cristo* por el bautismo nos hace Hijos de Dios. En Romanos 6,3-4 se señala que el bautismo une con la muerte de *Cristo* y el que es bautizado participa de la sepultura de *Cristo*, con el único fin de vivir una vida nueva. Para Pablo

⁷¹ Para el análisis de esta perícopa seguimos el aporte ofrecido por Elisabeth Schüssler Fiorenza en su libro *En memoria de ella*, o. c., 256-270. Es de anotar que este texto en general se ha trabajado desde un contexto sacramental, más específicamente bautismal, no obstante, consideramos que si el bautismo es en *Cristo* se puede contemplar otras realidades más amplias que ayuden a nuestra reflexión, es decir, si por el bautismo somos revestidos en *Cristo* toda nuestra vida está llamada a transformarse.

⁷² Cf. *Ibid.*, 257.

el bautismo muestra que el ser Hijos de Dios es posible por el ser en *Cristo* Jesús. Por tanto, *Cristo* es la posibilidad de entrar en un nuevo eón, en una nueva humanidad, en el que “Cristo es en mí”, haciéndome una nueva criatura.

El vv. 28 se debe comprender en lo expuesto anteriormente, ya que aquellos que se han revestido de *Cristo* por medio del bautismo participan de una realidad de igualdad en *Cristo* Jesús. Al afirmar “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer...” se enfatiza la igualdad de todos en *Cristo*, en donde todos sean uno en Jesús. Esta lucha de Pablo por la igualdad entre los cristianos de origen judío y los procedentes de la gentilidad tiene importantes repercusiones para las mujeres de ambos colectivos.

El movimiento cristiano que es animado por Pablo no se basa en una herencia racial o nacional, ni en los lazos de parentesco, sino en una nueva relación en Jesucristo. Por el bautismo los cristianos establecían lazos con personas de orígenes raciales, culturales y nacionales muy diferentes. La posición y el papel de la mujer judía o gentil cambiaban drásticamente, ya que ni la familia ni el parentesco determinaban las estructuras de dicho movimiento. El trabajo de Pablo también se orienta a la abolición de las distinciones religiosas entre judíos y griegos (Rom 10, 12) para instaurar una “igualdad religiosa” que tenía consecuencias socio-ecclesiales entre judíos y cristianos de la gentilidad. Podemos señalar que este vv. 28 muestra una “subversión” de valores, en el sentido de que todas las diferencias en cuanto a condición social y de sexo carecen de importancia (1 Cor 12, 13; Gál 4,7).

2.3.2. Términos contenidos en el versículo 28

Lo esencial de la fórmula bautismal Gál 3,26-28 está dado por Gál 3,28abc:

3,26a Pues todos sois hijos de Dios

3,27a En efecto, todos los bautizados en Cristo

3,27b Os habéis revestido de Cristo

3,28a Ya no hay <u>judío</u> ni <u>griego</u>	οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην*
3,28b ni <u>esclavo</u> ni <u>libre</u>	οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,
3,28c ni <u>macho</u> ni <u>hembra</u>	οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ

* Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece et Latine, Stuttgart 1990.

3,28d ya que todos vosotros sois uno. πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Con respecto a los términos tenemos, en un primer momento el sustantivo “esclavo” (*doulos*), el cual aparece en las cartas de Pablo 47 veces y en esta perícopa una vez. Este término designa un estrato social, una realidad social, es decir una condición de la persona como tal en la cultura greco-romana. Y junto a este sustantivo aparece el de “persona libre” (*Eleúteros*), y se presenta con un sentido jurídico y social “el hombre libre en contraste

con el esclavo" (Gál. 3,28; 4,22; 1 Cor. 7,21; 12,13) en donde el hombre libre se convierte a la condición de cristiano en el esclavo de Cristo (sentido escatológico). Dicha libertad se da al cristiano por medio del bautismo, en donde el hombre viejo fue muerto y desposeído de su poder (Rom. 6,6-11). Como bautizados los cristianos pertenecen al grupo de personas libres, por ello se llaman Hijos de Dios (Gál 4,30ss; Rom 8,21).

En Pablo aparece la *libertad* como el don de *Cristo* (Gál 5,1) el cristiano la posee en *Cristo* Jesús (Gál 2,4). La ley del Espíritu de vida ha liberado al cristiano (Rom 8,2); este "ha liberado" es con relación al pecado que como poder conduce la existencia humana a la muerte, entonces se trata de estar libre de la esclavitud del pecado para ser iguales en *Cristo* Jesús. La liberación de la esclavitud del pecado, de la ley, de la muerte, de las condiciones de este mundo perverso tiene la *libertad* como objetivo y como fin. Así pues, el llamamiento cristiano es a la *libertad*, "habéis sido llamado a la libertad" (Gál 5,3) porque "donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad" (2Cor 3,17). En Gál 3,28b, el término *libre* debe entenderse como ausencia de esclavitud. Es importante tener presente que los términos *esclavitud* y *libertad* son utilizados para describir la situación religiosa y no la situación social de los Gálatas cristianos.

En cuanto al sustantivo macho (*arsén*) y hembra (*thélus*) se ve una oposición y diferenciación de sexos que pierde relevancia en el plano de la salvación, por lo menos es lo que se muestra en este versículo, donde lo que se evidencia es la *igualdad* de todos/as en *Cristo*. Se discute entre los exégetas el hecho de que se utilicen aquí los términos macho/hembra y no de hombre/mujer, con frecuencia se mantiene que no sólo se trata aquí de las diferencias sociales entre hombres y mujeres, sino también de las distinciones biológicas. La exégesis judía concibe macho/hembra en función del matrimonio y la familia. En la teología cristiana primitiva este binomio evoca la imagen de la primera pareja y no la de un ser andrógino como puede verse en Mc 10,6.

Es fundamental tener presente que en Gálatas 3,28c no afirma que no haya ya hombres y mujeres en *Cristo*, sino que el matrimonio patriarcal y las relaciones sexuales entre los dos no son el elemento constitutivo de la nueva comunidad en *Cristo*. Así pues, en este versículo la mujer y el hombre no se definen por su capacidad sexual de procreación, ni por el papel social, cultural o religioso sino por su cualidad de discípulo y por su capacitación por el Espíritu. Se puede también comprender este versículo como definición de la identidad cristiana que debe ser comunitaria. Por tanto, es un texto donde se declara que en la comunidad cristiana toda distinción de clase, raza, género, carece de significación, porque todos los bautizados son iguales, son uno en *Cristo*. Esta unidad en *Cristo* es universal porque apunta a establecer relaciones que promueven acciones liberadoras en contra de aquellas que tienden al sometimiento y al dominio. Son relaciones se caracterizan por la reciprocidad y adquieren su expresión máxima en el lenguaje.

2.4. El significado inclusivo de Cristo expresado en el lenguaje y las relaciones

Para comprender el significado inclusivo de *Cristo* es obligatorio remitirnos a ese mundo de relaciones y al lenguaje como forma de expresión de las mismas. Pertinente

y recursivo resulta preguntarnos ¿qué entendemos por relación?, etimológicamente, se nos dice que tiene dos significados: primero como conexión, correspondencia, comunicación de alguien con otra persona y, segundo como trato y contar o narrar algo, relato⁷³. Nuestro lenguaje determina mucho lo que podemos pensar, crear, imaginar y sentir. A través del lenguaje expresamos por un lado lo que vamos estableciendo en las relaciones por medio del diálogo y la comunicación, y por otro lado las narrativas que se van construyendo a partir de las relaciones que establecemos con los otros/as.

Desde el contexto teológico la relación se establece con Dios y se explica a partir de un lenguaje metafórico, simbólico, en el que más han prevalecido las imágenes masculinas que han sido usadas en la cultura cristiana como algo normativo⁷⁴ para la humanidad y así justificar la superioridad de los hombres sobre las mujeres, llegando a establecer las relaciones de manera gradativa y jerárquica⁷⁵, de ahí que existan nombres de Dios que recurren a imágenes de relaciones interpersonales de Dios como padre, hermano o esposo y, sabemos por la tradición que la más empleada para explicitar la relación con el misterio ha sido la de *padre*. Aunque la imagen de Dios como *madre*⁷⁶ va siendo cada vez más recurrente para explicitar el cuidado y el cariño de Dios para la humanidad.

⁷³ Según el *Diccionario de la Real Academia*, 2003.

⁷⁴ En este sentido se afirma que "el símbolo de la fe cristiana es Jesús el Cristo. No obstante, lo que significa decir "Jesucristo" dista mucho de la obviedad. El uso de los nombres de origen griego "Jesús" y "Cristo" en vez de sus equivalentes "Jeshua" y "Mesías" ya implica una cierta interpretación, que luego por medio del uso se torna normativa." SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Cristología feminista crítica Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, 111.

⁷⁵ Al respecto Sandra Schneiders afirma: "As women have become aware of their inferior status and actual oppression in family, society, and Church, they have also become aware that the gender of God, God's presumed masculinity, has functioned as the unjust social structures which victimize women. First, the maleness of Jesus has been used in Christian cultures as a support from divine revelation for the age-old claim that maleness is normative for humanity and that men are superior to women. Most western languages themselves, in which the generic human is always masculine, testify incessantly to the misconception that humanity is originally and normatively male and that women are a derivate and subordinate, if not actually misbegotten, version of the essentially male species. Male privilege, based on this erroneous assumption of male superiority, is firmly entrenched in virtually every sector of human life." *Women and the word*, o. c., 5-6 También se puede ver en este sentido, las razones tradicionales que se invocan para excluir de los ministerios a las mujeres, se apela a argumentos tradicionales de orden antropológico y sociológico para justificar su inferioridad. Cf. TUNC, S. *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander 1999, 129-167.

⁷⁶ Las reflexiones actuales sobre Dios como madre afirman que, el lenguaje sobre Dios no habla tanto sobre él como sobre quienes lo emplean. Hoy se puede hablar de Dios en femenino, pero todavía mucha gente responde con incredulidad y burla al Dios-ella. Esto muestra que el cambio frente a modelos de expresión y costumbres que han permanecido por tanto tiempo se logra a partir de un proceso muy lento y perseverante. Cf. GÓMEZ-ACEBO, I. *Dios también es madre. Reflexiones sobre el Antiguo Testamento*, San Pablo, Madrid 1994. Existen textos bíblicos judíos y cristianos que son portadores de poderosas imágenes femeninas del Dios vivo presente y activo en el mundo que permiten elaborar un discurso sobre el misterio sagrado en términos de *sophia* y madre que se constituyen en una alternativa al lenguaje patriarcal sobre Dios. Cf. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, o. c., 137-140; MCFAGUE, S. "Dios como madre" en RESS, M. - SEIBERT, U. *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Chile 1997, 297-308; SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, o. c., BOFF, L. *El rostro materno de Dios*, Paulinas, Madrid 1979.

Los modos de relación y el lenguaje⁷⁷ reproducen y recrean las relaciones sociales que vivimos, es decir las palabras, los modos de relación son opciones políticas, teológicas que en el fondo reflejan el esfuerzo por nombrar a Dios a partir del compromiso político a favor de la justicia y de la *inclusión*. Sin embargo, es real que la cultura y la sociedad patriarcal han encerrado a Dios en sus propias imágenes de carácter androcéntrico y sexista, en que las mujeres han sido marginadas y excluidas a puros elementos de naturaleza-biológica, mientras que los hombres gozan de una afinidad con el Misterio por su masculinidad que cultivan a partir de la relación que se interpreta con la metáfora de *padre e hijo* para explicar la relación de Jesús con Dios. El problema surge en el momento en que este lenguaje metafórico no se concibe como simple metáfora, sino que se toma literalmente para resaltar que el hombre Jesús es el revelador de un masculino *Padre-Dios*⁷⁸. No obstante, las actuales reflexiones teológicas realizadas por mujeres se orientan a la elección de un lenguaje impersonal que es el que Jesús elige para designarse a sí mismo: el Camino, la Verdad, la Resurrección. Ellas invocan a Dios como proceso, acción, movimiento, transformación, alguien que a través de las relaciones irrumpe en la vida concreta de cada mujer para mejorar el presente y garantizar un futuro novedoso⁷⁹.

El título dado a Jesús como *Mesías*, el *Cristo* se debe comprender en términos metafóricos, sin olvidar que es lenguaje figurado, simbólico que busca dar sentido a la vida de los débiles y marginados de la sociedad a partir de las relaciones caracterizadas por su hondura existencial e histórica.

Estos títulos no son definiciones del verdadero ser o de la verdadera naturaleza de Jesús. Antes bien, la mejor manera de entenderlos es como modelos lingüísticos y metáforas que intentan “dar sentido” al terrible destino de Jesús. Lo que intentan estos títulos al otorgar dignidad y valor a alguien que, como resultado de su ejecución, quedó convertido en una no-persona deshumanizada, es rehabilitarlo. También podríamos multiplicar ejemplos de tales intentos de “dar nombre” y de “dar sentido” escudriñando cómo caracterizan a Jesús las tradiciones narrativas más antiguas⁸⁰.

⁷⁷ Los textos cristianos primitivos están formulados en un lenguaje androcéntrico y emergen de contextos patriarcales concretos, por ello se hace necesario tomar conciencia de que los textos androcéntricos no reflejan la realidad histórica como tal, es decir no informan de hechos históricos, ni nos dicen cómo ocurrieron las cosas, en últimas las ideas de los hombres sobre las mujeres no reflejan la realidad de éstas. De ahí la tarea que han emprendido teólogas feministas para desarrollar métodos históricos-críticos creativos, que permitan una lectura transformante de los textos, de tal manera, que se pueda situar a la mujer en el centro de la historia cristiana primitiva, lo cual implica entrar a reconstruir imaginativamente la realidad histórica y por tanto, romper con una historiografía androcéntrica. Su máxima representante es Elisabeth Schüssler Fiorenza que en su obra *En memoria de ella* presenta el modelo de la interacción social y la transformación religiosa de la visión cristiana y su realización histórica de la lucha por la igualdad contra la dominación patriarcal.

⁷⁸ Cf. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, o. c., 204.

⁷⁹ Cf. MAITLAND, S. “Modos de Relación” en LOADES, A. (Ed.). *Teología Feminista*, o. c., 208-218.

⁸⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, o. c., 171-172.

En efecto, el significado inclusivo de *Cristo* inaugura una realidad nueva basada en las relaciones que se orientan a dignificar a las personas dándoles un lugar en la historia a partir de la construcción de sus propias identidades. Así pues, el título de *Cristo* y el movimiento que genera, no es otra cosa, que una realidad dinámica por la permanente *inclusión* que se desata desde lo diferente en el que se da cumplimiento a las palabras de Isaías, “Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá” (Is 11,6).

El mesianismo de Jesús se funda en ese mundo de relaciones, primero con Dios como *Abbá*⁸¹ y luego con el pueblo pobre. Es una relación con Dios, ya sea como padre o madre, que se caracteriza como -y esto es lo importante- cercana, inclusiva, acogedora. Lo interesante cuando Jesús invoca a Dios como *Abbá* es que el acento no recae en la masculinidad de Dios Padre, omnipotente, todopoderoso, sino en la relación cercana, inclusiva en que él siente la presencia divina. Para Jesús Dios está próximo como lo está el Reino⁸²:

El primitivo movimiento de Jesús usa típicamente este concepto de Dios como *Abba* para liberar a la comunidad de las relaciones de dominio y dependencia basadas en los lazos familiares o las relaciones de amo y siervo. En la tradición del Evangelio, el unirse a la nueva comunidad de Jesús produce una ruptura con los lazos y las lealtades familiares tradicionales. Para seguir a Jesús, uno tiene que “odiar” (vale decir, dejar de lado la lealtad) a su padre y su madre, sus hermanas y hermanos (Lc 14:26; Mt 10:37-38). La familia patriarcal es reemplazada por una nueva comunidad de hermanos y hermanas (Mt 12:46-50; Mc 3:31-35). Esta nueva comunidad es una comunidad de iguales, no de amos y siervos o de padres e hijos. En Mateo 23: 1-10 se establece que la relación con Dios como *Abba* anula toda relación padre-hijo, amo-siervo entre los miembros de la comunidad de Jesús⁸³.

Esta forma de invocar a Dios como *Abbá* nos permite afirmar que Dios es alguien accesible, familiar, que es alguien que se encuentra en un plano de igualdad para establecer una relación en términos de confianza y abandono. De esta manera, Jesús vive la conciencia de Dios por medio de los encuentros, se dirige a él desde la cotidianidad con la plena certeza de estar cumpliendo su voluntad. Es de resaltar que cuando Jesús

⁸¹ Es un término arameo que expresa originalmente un balbuceo, es decir, es una alocución infantil, un término del lenguaje cotidiano, una expresión de delicadeza. Por tanto, Jesús se dirige a Dios como un niño a su padre, lleno de confianza y amor, pero al mismo tiempo respetuoso y dispuesto a la obediencia. Cf. JEREMÍAS, J. *Théologie du Nouveau Testament première partie*, Les éditions du Cerf, Paris 1973, 86-88.

⁸² “La *basileia tou theou*, expresa una idea religiosa y política del judaísmo que es común a todos los movimientos en el Israel del primer siglo. Esta idea central significa libertad de la dominación. El término griego *basileia* es difícil de traducir adecuadamente porque puede significar reino, ámbito real, territorio o imperio, o puede ser traducido como monarquía, reino monárquico, soberanía, dominio o reinado”. SCHÜSSLER, *Cristología feminista crítica Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, o. c., 133.

⁸³ RESS, - SEIBERT, *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, o. c., 141.

llama a Dios *Abbá*, lo hace no con la intención de legitimar las estructuras patriarcales de poder existentes en la sociedad y en la Iglesia, sino que su relación con Dios *Abbá* evidencia un rechazo crítico de toda estructura de dominación, en donde la autoridad del "Padre" es reservada sólo a Dios⁸⁴. "El único *Abbá* crea una comunidad humana de mutualidad. Lejos de legitimar el patriarcado, el único *Abbá* lo subvierte, estableciendo en su lugar una comunidad de hermanos y hermanas"⁸⁵. Así pues, el Dios de Jesús es alguien que promueve la liberación de las estructuras patriarcales.

La manera como Jesús el *Cristo* vive esta relación se pone de manifiesto en la cercanía y compasión con los que más sufren, ejerciendo la misericordia como acción del amor⁸⁶, que lo lleva a reaccionar ante el sufrimiento porque le ha tocado las entrañas y el corazón, por eso su rostro mesiánico revela lo femenino de Dios, "¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido." (Is. 49, 15) La relación que Jesús mantuvo con Dios como *Abbá* marcó su conciencia y lo llevó a tomar opciones claras durante su camino asumiendo la realidad de la gente marginada de su tiempo, los pobres y débiles, y junto con ellos emprender nuevos caminos marcados por la comunión, pues quien cree en el *Mesías* Jesús forma parte de una nueva comunidad mesiánica que se caracteriza por las relaciones que incluyen a los pobres, pecadores, mujeres, de estas últimas, Jesús aprendió la relacionalidad femenina, en este sentido nos dice:

Elisabeth Moltmann-Wendel, entre otras, ha puesto el concepto de relacionalidad 'femenina' como un paradigma clave para una cristología bíblica feminista. Sostiene que la auto-comprensión masculina que ha moldeado las cristologías hegemónicas enfatiza a la persona y su obra, mientras que la auto-comprensión femenina agrega una tercera dimensión, la relación. Así, las mujeres tienen una contribución especial que hacer a la cristología. Cuando se contempla desde la perspectiva de las mujeres, la historia de Jesús no revela al "varón" sino al "ser humano" Jesús⁸⁷.

Jesús ha instituido el verdadero ser del hombre y de la mujer penetrando en el lugar del sufrimiento y del abandono de los seres humanos, de ahí que su acción mesiánica esté vinculada a la liberación de los oprimidos, a cuestionar los sistemas de violencia e injusticia y a perdonar las deudas. La comunidad que actúa mesiánicamente es una comunidad contraste que tiene que ajustarse por completo a la actuación liberadora de Dios en la que se asuma la invitación de Jesús a renunciar a la violencia y a la dominación⁸⁸. Imaginar el fundamento del ser, de la profundidad del misterio que

⁸⁴ Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, o. c., 200.

⁸⁵ JOHNSON, Elizabeth, *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, o. c., 126.

⁸⁶ Cf. SOBRINO, J. *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 31-45.

⁸⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, o. c., 113-114.

⁸⁸ Cf. LOHFINK, G. *La Iglesia que Jesús quería*, Desclee De Brouwer, Bilbao 1998, 134-136.

da vida a todo y reunifica desde la *inclusión* y el amor como ágape, que se caracteriza como el amor que se da gratuitamente, revela una lógica revolucionaria, porque ama y acoge al débil, al más vulnerable de la sociedad, pues “Dios como padre/madre quiere que todo florezca. El amor divino de ágape es inclusivo y por lo tanto un modelo de justicia imparcial [...] Dios como madre es padre (*parent*) de todas las especies y desea que todo florezca [...] hacia formas de vida que no son las nuestras”⁸⁹.

TERCERA PARTE: A MANERA DE CONCLUSIÓN

Es claro que la historia de Jesús de Nazaret y nuestra historia como mujeres, adquieren vida en la vivencia de una fe nueva que se fundamenta y se orienta a reflexionar, desde lo teórico y práctico, el quehacer teológico de manera coherente con lo cristológico, en el sentido que debe quedar de manifiesto la conexión y unidad entre la fe cristológica y la dimensión humana del Jesús histórico. Por esta razón, confesamos que el corazón de la Teología está dado en la confesión de fe proclamada en Jesucristo como aquel en quien confluyen todas las realidades marginales que necesitan ser acogidas y reconocidas para ser dignificadas, por eso se le llama a Jesús el *Cristo*.

Jesucristo se constituye en el camino mesiánico que funda un nuevo orden desde lógicas de *inclusión* a través de la relacionalidad que crea comunidad desde la justicia y la equidad; elementos que configuran rasgos esenciales para todo hombre y mujer que se diga ser creyente cristiano. En Jesucristo se gestan en comunión la realidad divina y humana como condición de posibilidad para la realización y la plenificación de toda búsqueda humana.

La tarea y la misión de aquellos hombres y mujeres cristianas consiste en confesar a *Cristo* redescubriendo constantemente el sentido que su historia otorga al devenir y al destino del ser humano. Por eso, “El cristiano, no es, en último término, ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es esto también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituida por Jesús de Nazaret, por su existencia, su obra y su destino concreto, es decir, por una personalidad histórica”⁹⁰.

Es por ello que Jesús el *Cristo* no es una idea o un proyecto, sino una persona viviente, con quien establezco relaciones que quedan abiertas a cualquier posibilidad, iniciativa, realización y destino, pues tal situación es lo propio de toda relación entre personas que no se le puede encasillar dentro de unos límites determinados por las leyes, el género, la religión, etc. ya que toda relación es imprevisible, ejemplo de ello, la relación que Jesús establece con su *Abbá*, que hace de su existencia una expresión visible y que es perceptible en la construcción de comunidades, unidas por relaciones de *mutualismo y reciprocidad*.

El mutualismo o estructura de relación mutua constituye el modelo particular de relación firmemente defendido en el discurso ético feminista. Se refiere a

⁸⁹ MCFAGUE, “Dios como madre”, o. c., 307.

⁹⁰ GUARDINI, R. *La esencia del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1977, 19.

una relación marcada por la equivalencia entre las personas, a una valoración mutua concomitante, a una consideración mutua marcada por la confianza, el respeto y el afecto, en contraste con la competencia, el dominio o las actitudes de superioridad. Se trata de una relación fundada en la analogía de la amistad, una experiencia usada frecuentemente como metáfora para describir la dialéctica reciprocidad/independencia situada en el centro de toda relación de interés⁹¹.

Es así que una lectura de Jesús como *Mesías*, desde la perspectiva de género, nos devela un escenario social, cultural, religioso en que lo esencial es favorecer la dignidad de las personas a partir del desarrollo corporal, moral, psicológico, epistemológico que vive el ser humano y más específicamente las mujeres, pues la forma en que las mujeres aman, se viven, piensan están marcadas por una intrínseca relacionalidad, que vivida desde el mesianismo de Jesús se orienta a desmontar las estructuras androcéntricas y patriarcales que han mantenido a la mujer subordinada y sometida a ciertas prácticas de fe que no le permiten despertar. En este sentido, la vida de Jesús como *Mesías* se constituye en el camino genuino para hacer de la reflexión cristológica una respuesta al impulso liberador del evangelio que es “realista y no idealista; no trae una nueva doctrina sino una nueva realidad”⁹², en la que se valora a las mujeres como partícipes plenas del misterio.

La perspectiva de género nos descubre la necesidad de recuperar el potencial liberador de la Cristología que emana de la historia del mundo y de la forma como Dios acontece en él. Descubriendo nuevas comprensiones en que lo masculino y lo femenino se relativizan cuando el misterio nos habita. Y afianzando nuestra identidad en la diferencia a partir de relaciones que promuevan acciones liberadoras que contrarrestan las injusticias y desigualdades que se puedan suscitar cuando se construye la vida en comunión.

La Cristología dará un cambio decisivo cuando no se resalte el sexo histórico de Jesús, sino más bien la situación de los marginados y empobrecidos de nuestra sociedad, pues Cristo Jesús es un acontecimiento que se da a conocer a través del Espíritu, es el *ungido en el Espíritu, de ahí que sea una realidad pneumatológica*⁹³, que en palabras de Pablo no se ve limitada por ser judío ni griego, esclavo o libre, hombre o mujer. De este modo, El *Mesías* nos invita a recuperar mediante la fuerza del *Espíritu/Ruah* la naturaleza absoluta del misterio de Dios que se manifiesta en los empeños de muchas mujeres y hombres que sueñan el mundo y la sociedad con estructuras flexibles, justas, participativas, democráticas, solidarias y sobre todo caracterizadas por relaciones inclusivas y creativas.

⁹¹ JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, o. c., 99.

⁹² MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, o. c., 146.

⁹³ Cf. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, o. c., 215. En este mismo sentido ver el desarrollo que nos presenta Moltmann sobre la necesidad de reflexionar la cristología desde lo pneumatológico. MOLTSMANN, *El camino de Jesucristo*, o. c., 19-139.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, C. (Dir.). *10 palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Navarra 1995.
- BERNABÉ, Carmen. *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Verbo Divino, Navarra 1998.
- BIBLIA DE JERUSALÉN.
- BOFF, L. *El rostro materno de Dios*, Paulinas, Madrid 1979.
- CASTELLS, C. (Compiladora). *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona 1996.
- COPPENS, J. *Le messianisme royal ses origines: son developpement son accomplissement*, Les Editions du Cerf, Paris 1968.
- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA, 2003.
- DUQUOC, C. *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*, Sígueme, Salamanca 1992.
- , *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Cristiandad, Madrid 1985.
- ESCOBAR ILLANES, P. *Apuntes para una cristología en tiempos difíciles...*, Universidad Iberoamericana, México 1997.
- FABRIS, R. *Il Messianismo ebraico*, Humanitas, 37 (1982) 725-736.
- GIBELLINI, R. *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998.
- GÓMEZ ACEBO, I. *Dios también es madre. Reflexiones sobre el Antiguo Testamento*, San Pablo, Madrid 1994.
- GUARDINI, R. *La esencia del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1977.
- JEREMÍAS, J. *Théologie du Nouveau Testament première partie*, Les editions du Cerf, Paris 1973.
- JO TORJESÉN, K. *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1996.
- JOHNSON, E. *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander 2003.

Jesús el mesías (masiah) Una lectura desde la perspectiva de género

-----, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002.

KNOHL, I. *El Mesías antes de Jesús. EL Siervo sufriente en los manuscritos del mar muerto*, Trotta, Madrid 2004.

LERNER, G. *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona 1990.

LOADES, A. (Ed.). *Teología Feminista*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997.

LOHFINK, G. *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1998.

MOLTMANN, J. *El camino de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2000.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1990.

ORTIZ, P. *Concordancia manual y Diccionario griego-español del Nuevo Testamento*, PUJ Facultad de Teología, Bogotá 1997.

PIKAZA, Xabier. *El Evangelio I. Vida y Pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990.

PIKAZA, X. *Éste es el hombre. Manual de Cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.

RESS, M. - SEIBERT, U. *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Chile 1997.

RUSSELL, L. *Interpretación feminista de la Biblia*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1995.

SCHNEIDERS, S. *Women and the word*, Paulist Press, New York 1986.

SCHNEIR, M. *Feminism. The essential Historical Writings*, Vintage Book, United State of America 1994.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. *En memoria de ella*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1989.

-----, Elisabeth. *Cristología feminista crítica Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.

SICRE, J. *De David al Mesías*, Verbo Divino, Navarra 1995.

SOBRINO, J. *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982.

-----, *La fe en Jesucristo*, Trotta, Madrid 1999.

-----, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992.

- TUNC, S. *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander 1999.
- VIGIL, J. - TOMITA, L. – BARROS, M. (org.) *Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Abya-Yala, Quito 2004.
- VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento*, V. I, Sígueme, Salamanca 1993.
- VUOLA, E. *Teología Feminista. Teología de la Liberación*, Iepala, Madrid 2000.