



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)

2010

Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)

EdUNLPam

Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa

Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina

Publicación online

ISSN 1853-0621

El mesianismo de Jesús ¿entre el César y la moneda? Lectura cristológica de Lc 20, 20-26

MARÍA EUGENIA CELLI

Universidad Católica Argentina

¿Tuvo el mesianismo de Jesús un horizonte político? ¿Desarrolló el Nazareno una praxis con irradiación política? Muchos cristólogos parecen inclinarse hacia una resolución que tiñe de cierta ‘apoliticidad’ el mensaje y la praxis jesuánica; otros, en cambio, prefieren presentar a un Jesús que ‘separa’ lo político de lo religioso estableciendo a este último como campo exclusivo de su acción. Curiosamente, estas líneas argumentativas recurren al famoso apotegma evangélico: “Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. En lo que sigue intentaremos realizar una lectura hermenéutica de este pasaje eligiendo Lc 20, 20-26 para intentar develar lo acertado de las interpretaciones enunciadas. Volveremos a cuestionarnos sobre la posible realidad política del mesianismo de Jesús y, de la mano de este testimonio sinóptico, observaremos los ecos y relaciones que se nos proponen.

La brújula de la exposición

El texto de Lc 20, 20-26, considerado desde los actantes, permite deducir en el relato una estructura bimembre de oposición. Los actores principales —en este caso, los espías y Jesús— nos conducen hacia una lectura en dos tiempos narrativos. En primer lugar (vv. 20-22), el ‘mundo de los espías’ da pie a un cuadro narrativo cuyo pico se halla en la ‘pregunta’ que busca condenar al autor de la parábola de la viña. En este primer recorrido sobrevuela la cuestión de la intriga y la acechanza del poder político imperante: los espías buscan

generar, amparados por el poder vigente que los avala y bendice, una estrategia de engaño y condena. El espíritu del relato, en esta instancia, está traspasado por la imagen del poder imperial y por su icono: el César. En segundo lugar (vv. 23-26), el texto, lejos de proponer una resolución inmediata a la pregunta, agudiza la tensión de la escena desde el actor-Jesús. A diferencia del primer tiempo del relato, la acción jesuánica no se basa en el aval del César sino en lo que la ‘moneda’ le puede revelar. Definitivamente, la ‘pregunta’ que condena se ha vuelto ‘respuesta’ que denuncia, ante la que solo es posible callar. De este modo, entre el César y la moneda nos proponemos desarrollar una lectura cristológica del relato.

La ‘pregunta’ que condena: Lc 20, 20-22

“¿Nos es lícito pagar el tributo al César o no?”

Espacialidad del relato: Jerusalén y el templo/casa

No debemos abstraer nuestro relato de lo que es la estructura simétrica¹ de toda la obra lucana. Al respecto, la sección dentro de la cual estamos incluidos corresponde a 19, 45-21, 38 caracterizada por el ministerio de Jesús en el templo de Jerusalén².

De todas las localizaciones que se pueden advertir en el evangelio de Lucas, Jerusalén y el templo pueden ser consideradas como las más importantes del evangelio³. Esto se comprueba fácilmente si observamos que el testimonio lucano

desde el comienzo de su relato hace presente, de modo estridente y original, al templo de Jerusalén. De hecho, éste es el escenario fundamental para las narraciones que protagonizan Zacarías (1, 11-22), Simeón (2, 22-32), Ana (2, 36-38) y el mismo niño Jesús (2, 41-52) al inicio del evangelio.

Habrà que esperar hasta después de la transfiguración para encontrar nuevamente el recuerdo de Jerusalén. Allí se anuncia el inicio del viaje que culminará en la ciudad santa (9, 51-19, 44). Ella, identificada como la ciudad que mata profetas (13, 34a), se convierte en la meta del camino y en el motivo de la tensión dramática en donde se cumple el destino final de Jesús (13, 33).

Una vez que el Nazareno llega a Jerusalén, centraliza su ministerio y su praxis en el corazón de la religión judía: el templo. Y ello no es casual. Lucas ha diseñado su obra haciendo que el evangelio comience y termine en el templo (1, 5-23 y 24, 50-53), del mismo modo que el libro de los Hechos de los Apóstoles se inicia y culmina en la ‘casa’ (1, 12-14 y 28, 30-31)⁴. La intención de este esquema es advertir una oposición simbólica entre estructuras religiosas y sociales representadas en estos dos espacios.

Para la teología lucana el templo es el espacio de lo sagrado, del culto y de la pureza ritual. Con una economía centralizada y una autoridad jerárquica, su dinamismo se cimenta sobre una gradualidad de pertenencias, visualmente perceptible en la demarcación y exclusión de los distintos lugares. Por oposición, la casa es el ámbito de la familia caracterizado por la inclusión irrestricta e igualitaria de los múltiples grupos sociales. Su vivencia originaria es la reciprocidad que se gesta en la mesa, la comensalidad y, de modo perfecto, en la fracción del pan. La casa es el espacio simbólico que mejor expresa los valores del reino. De este modo, el templo se muestra como una realidad antagónica respecto de la casa.

Esta tensión espacial entre uno y otro ámbito verá su pico agudo en el breve episodio de la expulsión de los vendedores del templo (19, 45-46), que inaugura nuestra sección narrativa. Allí, Jesús denuncia que el templo no ha cumplido con su vocación original de ser casa (“mi Casa será casa de oración”, v. 46a), sino que ha sido convertida en “cueva de bandidos” (v. 46b).

En síntesis, si Jesús se halla en Jerusalén es por-

que tendrá lugar la consumación de su destino y la plenitud de su identidad profética, y si además el espacio elegido para ello es el templo, entonces la sección se reviste de un profundo antagonismo que impregna la atmósfera del relato, entre lo deseado por Dios (casa-reino) y lo tergiversado por los hombres (templo-cueva). Cabe esperar del relato, enmarcado en esta doble coordenada, un conflicto con sello profético que ponga el acento sobre este antagonismo agudo que se manifiesta entre Jesús y sus oponentes.

Los espías: 20, 20

Los personajes de esta escena marcan la unidad del relato requiriendo una atención especial a lo que antecede. Desde un primer momento, el relato intenta continuar en la misma atmósfera creada por la reciente parábola de los viñadores homicidas (20, 9-18). Allí, el grupo de escribas y sumos sacerdotes, habiendo comprendido la denuncia jesuánica que los tenía como protagonistas, decidieron apresar al Nazareno. Sin embargo, el único obstáculo que los detiene es la muchedumbre fiel al profeta. Pero, a partir del v. 20, los encontraremos nuevamente intentando llevar a cabo su plan.

Lo interesante de este versículo es que nos permite descubrir que los espías, camuflados en halagos hacia el Nazareno, buscan inducirlo a error ante el pueblo y las leyes romanas por encargo de los grupos religiosos más importantes, los cuales representan, en sus diversas fracciones políticas, al poder local. No es arbitrario que aquí se evite la mención explícita de los grupos de fariseos⁵ y herodianos que sí se mencionan en Marcos y Mateo (Mc 12, 13; Mt 22, 15-16). Lucas ha preferido una formulación que hace más nítida la conexión de estos grupos religiosos con el poder jurisdiccional del Imperio. Al respecto, basta realizar una revisión de los términos utilizados (ἀρχή, ἔξουσία) para descifrar la intención del redactor de insertarnos en un patente conflicto político en el que ya se anticipa la figura del procurador Pilatos. Más tarde estallará este conflicto en el proceso judicial romano, en donde uno de los cargos condenatorios es el problema planteado para su resolución (23, 2-5)⁶. En plena armonía con lo espacial, el testimonio también construye a sus personajes desde un marcado antagonismo y desde un anunciado conflicto.

Lo impuesto y la razón de una pregunta: 20, 22

En lo que atañe a la pregunta formulada por los espías, esta adquiere un tono de escuela en su forma: ἔξεστιν ἡμᾶς (¿nos es lícito?) que apela a la licitud de lo prescripto por la ley mosaica para la praxis cotidiana. De tal modo que, cubiertos bajo el disfraz de la fidelidad a los preceptos mosaicos, ellos plantan su trampa. El pasaje adopta, en la superficie, un marco intelectual y piadoso que vuelve más escandalosa la intención de la pregunta.

Más allá de las motivaciones que conllevan la pregunta de los espías, es conveniente cuestionarnos si esta podía ser una cuestión relevante para el judío del siglo I. Para ello, se hace necesario detectar en qué medida la cuestión del impuesto problematizó no solo el plano político o económico sino también el social y teológico. Comencemos por analizar los planos implicados en esta cuestión.

El plano social. La paz romana trajo beneficios económicos y comerciales a los estratos acomodados de Israel, pero simultáneamente implicó un empobrecimiento proporcional para las capas más humildes de la sociedad judía. Un medio eficaz de esta desproporción la operó el impuesto que se convirtió en un motivo preciso de la rivalidad sostenida entre el campo y la ciudad. Los habitantes de Jerusalén, entre los cuales debemos contar a la aristocracia judía, a los grandes comerciantes y a las familias ricas, hacían valer ante el invasor sus prerrogativas de habitar en la ciudad santa. Con ello intentaban procurarse ventajas impositivas que en varias oportunidades le fueron concedidas. Así lo registra la historia en relación con Vitelio, que condonó un impuesto sobre la venta de la fruta en el mercado de Jerusalén, y con Agripa I, quien terminó renunciando a una contribución que gravaba la propiedad inmobiliaria urbana. Pero el beneficio percibido por los judíos de la ciudad se convertía, inversamente, en desgracia para los habitantes del campo y las aldeas, ya que ello les significaba una sobrecarga en los pagos y un motivo más para su empobrecimiento⁷.

El plano teológico. Al mismo tiempo, el pago del impuesto imperial era para el judaísmo del siglo I una cuestión que rozaba peligrosamente ciertos elementos centrales de su religiosidad. El impuesto a la propiedad generó un debate hacia la tradi-

cional teología de la tierra prometida, que entendía que Dios era el único propietario de la tierra. Nadie podía erigirse en su dueño definitivo sin atentar contra el señorío y la potestad de Dios (Lv 25, 23). Esta teología se enfrentaba a cualquier pretensión de propiedad privada absoluta y de pretendida dominación. Aquí, la confrontación entre el César y Dios era ostensiblemente clara.

El plano teocrático. Con igual intensidad se desató una crisis similar en lo referente al impuesto por persona. Por él se establecía una relación de dependencia que erigía a unos y a otros en “señor y servidor”, haciendo patente la dominación del pueblo de Dios por parte de un pueblo pagano. Con ello el tributo cuestionó el nacionalismo teocrático, que era un pilar en el desarrollo de las ideas políticas judías. En el centro de las ansias restauradoras pretendidas por Israel, el impuesto les volvía a recordar que sobre la nación elegida pesaba el yugo de un dominio pagano.

El plano político. Asimismo, a los impuestos del imperio deben sumársele los tributos de origen religioso, de modo tal que el pueblo soportaba dos sistemas impositivos regulados por dos mecánicas de coacción distintas. Por un lado, el romano imponía su fuerza militar y, por otro, la aristocracia judía, la manipulación ideológica de corte religioso. En este último grupo encontramos, de modo especial, a los saduceos y herodianos, quienes viven en una enemistad permanente ocasionada por el deseo de hacerse de una posición política y económica que les signifique una cierta ventaja ante el pueblo y el favor de las autoridades imperiales. Para ello, una de las aristas más importantes estaba en lograr el control de los ingresos percibidos tanto por el Templo⁸ como por el Imperio⁹. Esto último nos revela que el único medio por el cual alguien podía erigirse en representante del poder local y en garante del orden social era por sostener una alianza política con el poder dominante. El ser aliado del Imperio, entre otras muchas cosas, implicaba una participación en sus mismas ganancias económicas.

En resumen, el pago del impuesto romano materializa la contradicción teológica entre el poder del César y el de Dios, visualiza la marca de la dominación política que profundiza la herida lacerante en el corazón del nacionalismo judío, agudiza

las rivalidades sociales internas entre el campo y la ciudad y deja al descubierto esquemas políticos de convivencia entre los jefes judíos y el invasor. De ahí que el impuesto problematice de raíz la vida del judío y sea un motivo de inquietud y de pregunta doctrinal.

La respuesta que denuncia: Lc 20, 23-26

“Lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios”

Al pasar a esta segunda parte del relato se nos propone sutilmente un nuevo hilo temático desde el que se tensa la argumentación que prepara la respuesta jesuánica. Ahora, el centro lo ocupa la moneda y lo que Jesús puede deducir de sus interlocutores a partir de ella. Por eso, en esta instancia del recorrido, el relato abandona al César y toma fuerza en lo referente al denario. A partir de él analizamos su imagen y la inscripción numismática, para dar, finalmente, con el sentido del dicho jesuánico.

El lugar de Jesús: 20, 23

Aquí Lucas sustituye lo que el texto de Marcos (12, 15) presenta como ὑπόκρισις (disimulo) por πανουργία (astucia), que indica la malicia de usar cualquier recurso para lograr un fin determinado. En este sentido, el narrador nos muestra un Jesús conciente del perfil de sus interlocutores y del riesgo que implica la pregunta.

¿Cuáles son los riesgos? La expectativa de la pregunta tiene un doble horizonte de resolución. Por un lado, si la respuesta es afirmativa, como se ha leído hasta la actualidad en algunas exégesis, Jesús es identificado con el mundo pro-romano para el cual la convivencia pacífica con el dominador era uno de sus máximos objetivos. Pero, por otro, si esta resulta negativa, entonces es inevitable la inclusión entre las filas anti-romanas. Ambas respuestas conllevan consecuencias previsibles. La respuesta positiva traería sobre el Nazareno la sombra del desprestigio y de lo antipopular. Mientras que la negativa declararía una posición anti-imperial que, por experiencia, se sabía que se pagaba con la vida. Lo agudo de la pregunta reside en concentrar la tensión dramática del relato en donde Jesús aparentemente está sin salida.

La moneda: 20, 24

Las monedas eran algo valioso para la antigüedad, pero no solo por ser representativas de su valor sino porque en ellas se expresaban un programa político de fácil reconocimiento para los pueblos, al mismo tiempo que era un signo de soberanía de quien la había mandado a acuñar. De este modo, quien conserva y utiliza la moneda efectiviza esa soberanía y, por tanto, acepta el poder de quien la respalda a través de la imagen de su efigie. En este sentido, la posición de los espías queda al descubierto porque su aparente interés doctrinal y su icono de pureza legal se distancian de su praxis real. Demuestran sus escrúpulos por el pago del impuesto, pero no por el uso habitual y comercial de la moneda que efectiviza socialmente la soberanía del César.

En lo particular, el denario era una moneda de plata que, según refieren los datos historiográficos¹⁰, contaba con la imagen de Tiberio adornado con una corona de laurel sobre su cabeza, signo de su origen divino. En la moneda puede leerse: *TI CAESAR DIVI* acompañado de *AVG F AVGVSTVS*, lo cual significa “Tiberio César Augusto hijo (*F=FILIVS*) del Divino Augusto”. En el reverso de la pieza está grabada una figura femenina sentada en un trono empuñando un cetro con la mano derecha y sosteniendo un ramo con la izquierda. Se presume que esta imagen corresponde a Livia, la madre de Tiberio. De esta cara se lee *PONTIF(-EX) MAXIM(-VS)*, o sea, “Pontífice Máximo”.

Esta descripción de la moneda justifica el celo de la ortodoxia judía que en el tiempo de Jesús prohíbe no solo el tacto directo, sino también fijar la mirada sobre las imágenes de la pieza y pronunciar el nombre ‘denario’. Todo ello por considerar que ellas ofendían su sensibilidad religiosa y, por tanto, eran motivo de impureza legal. La teología que sustenta estas restricciones ante la moneda es la que sostiene la prohibición de las imágenes por temor a la idolatría.

Jesús, a pesar de conocer esta praxis generalizada, pide ‘ver’ un denario. Con lo cual este pasaje estaría en la línea de otros en los que el Nazareno se expone a un motivo de impureza para los ojos del mundo judío. Esta provocación hacia la ortodoxia se refuerza con la pregunta de Jesús que los

coloca en la necesidad de pronunciar un nombre impuro que hubieran preferido callar.

Es importante advertir que esta atmósfera referida a lo puro e impuro religioso es insertada en el texto para situar la respuesta del Nazareno sobre el impuesto. Queda claro que el debate principal no es sobre lo puro o impuro, aunque por medio de este ‘mostrar’, ‘mirar’ y ‘pronunciar’ la moneda Jesús reafirme que no son las cosas las que causan impureza en el hombre, sino antes bien las opciones profundas e íntimas del sujeto. Aplicado a nuestra escena, el Nazareno anticipa que no es ni el denario, ni la imagen y ni el lema aquello que ofende a Dios, sino el uso que se hace de él. Uso que tiene como resorte último las opciones libres del hombre. Más adelante veremos en la respuesta del Nazareno que el uso del denario será uno de los puntos de crítica lanzados contra los espías.

El dicho jesuánico: una respuesta que denuncia: 20, 25

Este dicho fue interpretado de múltiples maneras¹¹ a lo largo de la historia eclesial. Sin remitirnos a las lecturas del pasado, es interesante observar cómo actualmente algunos comentaristas deducen, a partir de esta respuesta, una justificación para demarcar una doble soberanía, la política y la religiosa que, extrañas entre sí, correrían como realidades paralelas¹²; o entienden que allí hay un rechazo abierto al impuesto romano, con lo cual Jesús lideraría una insurrección política¹³ y hasta algunos han pretendido la formulación eximia de un alegato a favor de la paz¹⁴ entre invasores y dominados.

Pero ¿puede ser el Jesús de Lucas un prolijo divisor de áreas, un insurrecto o un pacifista? Para evitar toda formulación apresurada es conveniente interpretar el dicho jesuánico amparándose en la cristología global del evangelio. Con ello evitamos interpretar las palabras de un modo abstracto o aislado de la presentación y prefiguración cristológica que propone la teología lucana. El dicho exige, para su ajustada interpretación, tomar como marco hermenéutico la luz que proporciona el mundo del evangelio y que aquí, más que nunca, no podemos apagar o silenciar. Si atendemos a la figura cristológica central y a los rasgos propios desde los cuales Lucas compone su evangelio, despejamos cualquier otra atribución o identidad que no sea la de ‘profeta’¹⁵.

Sin especificar la multitud de elementos con los cuales Lucas construye esta identidad, me limito a referir las marcas que nuestro texto presenta. Por un lado, la ciudad santa ‘que mata profetas’ y el mismo templo en donde ejerce su ministerio final. Ambos, como espacialidad principal del relato, se convierten en metas de su destino y en catalizadores de su identidad de profeta¹⁶.

Aquí la clave política se nos impone. Porque si acordamos que el Jesús de Lucas se reviste de la figura del profeta veterotestamentario, nos es imposible, entonces, vaciar este dicho de su repercusión y sentido político. De ese modo, el Nazareno, en tanto que profeta, debió ejercer un ministerio de conflicto que incluyó el anuncio pero también la denuncia y condena del poder vigente y de sus opciones contrarias al reino. Desde aquí la respuesta debe ser emparentada con la denuncia profética. Ahí reside nuestro campo de búsqueda para dar con el sentido del dicho jesuánico.

La denuncia profética. La pista de la denuncia profética está en la fuerza del verbo que la construye. Si anteriormente la pregunta de los espías se cuestionaba lo lícito de pagar, ahora el verbo colocado en labios del Nazareno es ἀποδίωμι, el cual en su raíz original significa ‘dar’, pero al estar acompañado de la preposición ἀπό implica ‘devolver’ o ‘dar nuevamente’. Más allá del significado, la fuerza del verbo se descubre en su carácter imperativo. El significado y el tono resultan precisos: ἀπόδοτε (devolved). Pero ¿a quién se le aplica? o ¿a quién va dirigido?

¿A los espías? ¿A los grupos religiosos? ¿Al pueblo presente? Si recordamos la estructura del evangelio advertimos que esta sección se caracteriza por establecer como interlocutor y coprotagonista del conflicto de Jesús a los grupos religiosos y políticos dominantes en Israel. En suma, es el poder teocrático el objeto de la embestida del verbo.

Jesús los implica a ellos en la obligación de restituir lo que pertenece originariamente al César. Son, de alguna manera, ‘deudores del invasor’. Haberse integrado al mercado y al sistema económico imperial conlleva sus beneficios, largamente disfrutados por los estratos poderosos de Israel, pero también el alto costo de la dependencia y la pleitesía. De modo que mientras basen su posición política y su subsistencia económica en ese dinero,

símbolo del poder imperial que los domina, estarán mostrando la sumisión, el respeto y lo debido al César y distanciándose cada vez más de la teología de la tierra, de la esperanza teocrática y de la equidad social entre el campo y la ciudad. El imperativo les exige romper esa dependencia económica que termina sometiendo políticamente.

También la denuncia señala la ambigüedad que encarnan ellos en cuanto autoridades. De cara al pueblo son los que, con ahínco, se preocupan de la pureza religiosa y predicán las esperanzas mesiánicas libertarias, los nacionalismos teocráticos y la dignidad de ser un pueblo elegido y una nación santa. Pero esto no es más que una pantalla ideológica cuya función es mantener el dominio sobre el pueblo a partir de las fibras más sensibles de su religiosidad. Lo escandaloso es que, contemporáneamente, estos grupos establecen, en función de su propio lucro y su status político, redes de poder con el invasor convirtiéndose en amigos de César¹⁷. La oposición hacia Jesús no podía ser, desde entonces, menos encarnizada.

La implicancia como sello profético. Por otro lado, la segunda parte de la respuesta jesuánica refuerza la unidad del dicho y la denuncia desde sus ecos teológicos. Aquí se juega uno de los sellos distintivos de la cristología lucana, el Jesús profeta no ahorra palabras para señalar que cuando se daña y hiera al hombre se ofende y deshonra a Dios. En este sentido, el dicho no pretende un divorcio de planos ni una disolución de la política en lo religioso, sino una ‘implicancia’ de uno y de otro plano. Con ello, Jesús implica de manera superlativa a Dios en las realidades políticas y sociales de Israel volviendo a recordar que éste es el Poderoso que “desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los que son soberbios en su propio corazón. Derribó a los potentados de su trono y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y a los ricos los despidió vacíos” (1, 51-53).

Anteriormente, el elemento de la imagen aplicado a la moneda nos había permitido narrativamente dar con la política del César y con la injusticia de los jefes teocráticos. Ahora, el imperativo los incita a devolver la imagen a su original. Desde una inversión deductiva el texto propone partir de la política de Dios, que defiende al oprimido, al pobre y al hambriento; para poder acceder, por

medio de la realidad icónica, a la imagen grabada en el hombre, varón-mujer (Gn 1, 26-27) que debe restituirsele.

Jesús les recuerda que el hombre es imagen de Dios y que cualquier ‘falsación’ u olvido de ello ofende al creador. En este sentido, el Nazareno logra centrar la verdadera ofensa teológica. Esta no consiste en tocar o en ver la moneda, sino en ese uso perverso que se ha hecho de ella mancillando la dignidad del pueblo judío: haciéndolo vivir como esclavo en su propia tierra, como mendigo frente al fruto de su trabajo y como extraño de Dios en su templo. En definitiva, el desdibujar el origen de la imagen y el aniquilar las prerrogativas de los que son hijos es la más palpable consecuencia de un sistema político injusto y perverso.

Es interesante advertir que Jesús ha producido con esta denuncia una definición política mucho más aguda y precisa de la que se hubiera derivado del simple ‘no’ o ‘sí’ a la pregunta de los espías. Claramente, cualquiera de las dos respuestas hubiera colocado al Nazareno en peligro al vincularlo instantáneamente con la fracción anti-romana o pro-romana. Ahí residía su trampa. Pero si bien logra escapar a esta identificación simplista, no por ello elude una opción política. ¿Cuál sería esta? Si volvemos sobre el dicho jesuánico encontramos que ella no coloca la principal contradicción entre Roma-Israel, como sí lo hacían zelotes, saduceos, herodianos y fariseos; sino en otra que se construye, en el interior de Israel, entre el poder teocrático y el pueblo judío¹⁸. En este sentido, algunos se animan a señalar que la posición tomada por el Nazareno fue mucho más escandalosamente política que la adoptada por el grupo de zelotes¹⁹.

Jesús vivió proféticamente su mesianismo. Y el lugar más claro en donde se deja ver esta realidad paradójica es en el testimonio brindado por la comunidad lucana. Si bien al libro de los Hechos le corresponde aplicar plenamente el título de mesías a Jesús, no se puede desconocer que la teología del mesías está presente en el Jesús profeta del evangelio a través de episodios paradigmáticos que anuncian y prefiguran esta realidad (Lc 2, 25-35; 3, 15-18; 4, 41b). Al mismo tiempo es interesante rescatar cómo la comunidad cristiana realizó una inversión teológica con el título de mesías, en tanto que atribuyó un mesianismo proporcionalmente opuesto

a las formulaciones mesiánicas tradicionales. Así, esa distancia y negatividad que el Profeta Jesús sostuvo ante los mesianismos de su tiempo fue el fundamento para que los cristianos le aplicaran el título de mesías²⁰.

En el final, el silencio: 20, 26

Al parecer, la respuesta de Jesús no ha sido la esperada por los espías. Con ello se frustra el plan inicial de tenderle una trampa y lo que sigue es el silencio. La escena se ha invertido: quienes buscaban una prueba condenatoria han sido denunciados de injustos y cómplices del hostigamiento hacia las mayorías de Israel. Más tarde, ante el Sinedrín, los aquí silentes tomarán la voz y acusarán injustamente al Nazareno de una pretendida autoaplicación del mesianismo real y de una negativa al pago del tributo imperial (23, 1-2). Ello bastará para su condena y dará pie al desenlace final.

Conclusión

“Leer a Lucas es un riesgo.”²¹ Y la lectura cristológica de Lc 20, 20-26 que hemos ofrecido se ampara bajo esta afirmación. Ya en la conclusión corresponde preguntarnos ¿qué riesgos hemos despertado en nuestro recorrido?

Ante todo, el riesgo de la definición política del ministerio de Jesús y del carácter paradójicamente mesiánico que se le aplica al Nazareno. Ambas realidades adquieren su tono político a partir de una ‘identidad profética’ que hemos descubierto como neurálgica para la cristología del evangelio y de las marcas narrativas que conserva el relato (Jerusalén, templo, procurador, verbos referidos al poder, denario). Es ella la que nos permite dar con una respuesta que no podemos simplemente reducir o devaluar a una ingeniosa salida de la trampa plantada por los espías, sino que se erige en una de las denuncias más incisivas acerca de las opciones injustas en el plano económico y político que sostuvo la teocracia judía para con el pueblo. Desde sus palabras Jesús no elude un lugar político que lo coloca del lado de un Dios celoso y garante de la dignidad humana de las mayorías aplastadas.

También el riesgo de interpretar el dicho desde un sentido de ‘implicancia’ antes que desde una perspectiva dualista. Claramente nuestra opción ha sido no divorciar, ni absorber, ni evaporar; sino,

antes bien, implicar los espacios político y religioso que se plantean en el dicho jesuánico. Ello es interesante porque nos permite identificar al Padre de Jesús con la imagen del Dios que inaugura el evangelio y que canta María. El Dios de Jesús y María pone defensa en donde hay indefensión, condena en donde hay impunidad y recuerdo en donde hay olvido. No es un Dios espiritualista ni exclusivamente religioso, sino profundamente implicado en los asuntos humanos. Él no divide, no abstrae ni disocia; justamente en ello reside la fuerza de su juicio hacia nuestras realidades sociales, políticas y económicas.

Finalmente, el riesgo de reactualizar el texto: en este sentido es importante responder a aquellos que intentan ver en el dicho una suerte de bendición al pago de los impuestos contemporáneos. El texto no abarca ni refiere a nuestros estados modernos ni concibe en su forma histórica los impuestos como lo hace un hombre de hoy. Hacer esta traslación es impropia y termina violentando el evangelio. El imperio romano es, en el tiempo de Jesús, un invasor y un dominador, nada tiene que ver con un estado democrático elegido por el pueblo. Ni los impuestos devenidos de él tienen el objetivo de redistribuirse, en lo que sería una suerte de beneficio comunitario y social. El impuesto se ejerce a través de una fuerza de coacción militar que solo aprovechan las abultadas arcas de los altos jerarcas. Nada percibe el pueblo de real beneficio en ello, sino solo el sometimiento a un sistema injusto que lo explota y lo mantiene subyugado. Aceptado esto, sería más conveniente reactualizar el texto manteniendo la atención en la denuncia que señala cómo el ejercicio injusto del poder político implica una ofensa a ese Dios siempre defensor de las prerrogativas de su imagen. Se sella, desde la cristología, una estrecha relación entre la política y la teología de la imagen; estableciendo que allí donde se labra el terreno político de la injusticia se persigue como fruto la perversión de aquello que es más originario y profundo del ser humano. Y de este riesgo humano, siempre presente en todos los tiempos y particularmente hoy, nos hace concientes el mismo Jesús.

Notas

¹ Por estructura simétrica se entiende que la segunda parte de la obra (Hechos) es la contraparte estructural de la primera (evangelio). En este sentido se advierten múltiples correspondencias invertidas entre uno y otro libro. Cf. Berder (2006: 19-28).

² Seguimos la estructuración ofrecida por Richard (2003: 26-29).

³ Remito al exhaustivo estudio de las localizaciones lucanas que realiza Kingsbury (1992: 20-27).

⁴ Cf. Aguirre (1994: 111).

⁵ Sobre la negativa de mencionar a los fariseos se interpreta que el evangelista busca deliberadamente no implicarlos en la condena de Jesús. Para los argumentos que motivan la opción lucana, cf. Mora Paz (2003: 569).

⁶ “Mientras que Marcos es muy genérico e indefinido en los cargos contra Jesús (Mc 15, 1-3), [...] Lucas es explícito [...]. En el episodio sobre el tributo al César, Lucas, el único, acota que quieren sorprender a Jesús, ‘de manera que pudieran entregarle a la autoridad y poder del gobernador’ (20, 20). Se quiere armar contra él la figura del crimen político: ‘me habéis traído a éste como alborotador del pueblo’ (23, 14) ¿qué más quería Pilatos para ejercer su autoridad aplastante?” Cf. Croatto (1975: 16)

⁷ “[...] cuando antes de la guerra judía hubo un déficit tributario, la gente de Jerusalén se opuso decididamente a una sobrecarga de la caja del Templo; en lugar de ello, representantes de la aristocracia urbana fueron a las aldeas a urgir el cobro de los retrasos” (Theissen 1978: 335).

⁸ Basta recordar al respecto que poco antes de la guerra judía los sacerdotes de alto rango arrebataron al resto de los grupos sacerdotales inferiores su parte en el diezmo, lo cual produjo en el bajo clero, devenido en estado de miseria económica, una punzante oposición hacia el Templo. Cf. Theissen (1978: 335).

⁹ Así es el caso de lo ‘herodianos’. La historia nos informa que después de la revuelta de Judas Macabeo, muchos judíos tenían escrúpulos de pagar directamente el impuesto a los romanos y, debido a ello, preferían pagar el tributo a los herodianos. Estos le reintegraban a Roma lo recaudado. De tal modo que los herodianos funcionaban como una especie de entidad dispuesta para el lavado religioso de dinero que los romanos sabían recompensar garantizándoles la subsistencia política en la región y su crecimiento económico. Cf. Theissen (2005: 160).

¹⁰ Cf. Méndez Calzada (1996: 51-55).

¹¹ Para una síntesis de las tres principales líneas interpretativas, cf. Fitzmyer (2005: 165-166).

¹² “El reconocimiento de la soberanía de Dios y la entrega a él de lo que es debido deja espacio para dar al César lo que le corresponde como responsable de la ciudad civil. Entre el ‘no’ de los ‘celosos’ y el ‘sí’ de los colaboracionistas, la habilidad dialéctica de Jesús insiste en la responsabilidad de dar a cada uno lo suyo.” (Mora Paz 2003: 572)

¹³ Cf. Dri (2000: 199-200) y recientemente, Dri (2005: 180-182).

¹⁴ “[...] el cese del pago de impuestos se entendía en todo el Imperio como señal para la guerra ¡Raras veces se ve con claridad que el principio formulado por Jesús: ‘Dad al emperador lo que es del emperador’, era un alegato a favor de la paz!” (Theissen 2005: 162 y 207).

¹⁵ Lucas utiliza, por lo menos, cuatro modelos proféticos fácilmente asequibles. Cf. Croatto (2003: 147-149).

¹⁶ “[...] la figura del Jesús-profeta es el centro epistemológico (en el nivel literario y semántico) y el querigma sustancial (en el de la comunicación) del evangelio de Lucas. El mismo Lucas nos indicará en qué momento y cómo lo mesiánico se entronca con lo profético. He aquí otro aspecto de su originalidad.” (Croatto 2003: 145)

¹⁷ “Los judíos no constituían una *polis* sino un *ethnos* al frente del cual se hallaba el sumo sacerdote y el sanedrín. La aristocracia era la aliada natural de los romanos, porque sus miembros ‘eran amantes de la paz a causa de sus propias riquezas’ (*De bello Iudaico* 2, 338). En todas las partes del Imperio los romanos habían logrado vincular consigo a la clase alta de la población del país, de tal manera que esta veía asociados sus propios intereses con los de los romanos.” Igualmente, el autor luego matiza esta afirmación demostrando que la alianza entre Roma y los grupos judíos no alcanzó una cohesión siempre armónica. Cf. Theissen (2005: 213-214)

¹⁸ Cf. Croatto (1975: 20).

¹⁹ “En el contexto interno, en la estructura social de Israel, Jesús es mucho más señaladamente político con su mensaje religioso que los zelotes con su actividad más directamente ocupada de la subversión ante un poder más grande, pero también más extrínseco (Segundo 1982: 138).

²⁰ “La nueva utilización del modelo mesiánico por la comunidad primitiva tiene, en efecto, como fundamento la distancia que Jesús había tomado con respecto a ese título durante su vida terrena” (Duquoc 1985: 145).

²¹ Así comienza una reciente versión popular del evangelio de Lucas destinada a los jóvenes, cf. Tasín et al. (2003: 1).

Ediciones y traducciones

Ubieta, J. A. (dir.) (1995). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Gabarrón Cervantes, J. (1999). *Sinopsis Bilingüe de los tres primeros Evangelios: con los paralelos del Evangelio de Juan*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Bibliografía

Aguirre, R. (1994). *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae; pp.111-133.

Berder, M. (2006). “El libro de los Hechos y el evangelio de Lucas: ¿un juego de espejos?” en Barrado, P. y Salas, M. P. (eds.). *Relecturas de los Hechos de los Apóstoles*. Estella, Navarra: Verbo Divino; pp. 19-28.

Croatto, J. S. (1975). “La dimensión política del Cristo Liberador”: *Cristianismo y Sociedad* 13/ 46; pp. 5-23.

_____ (2003). “Jesús muere como profeta en Jerusalén”: *Ribla* 44; pp.144-158.

Dri, R. (2000). *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: Biblos; pp. 199-200.

_____ (2005). *El movimiento antiimperial de Jesús*. Buenos Aires: Biblos; pp. 180-182.

Duquoc, C. (1985). *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*. Madrid: Cristiandad; pp. 138-164.

Fitzmyer, J. A. (2005). *El Evangelio según Lucas*. Madrid: Cristiandad; pp.161-174.

- Kingsbury, J. D. (1992). *Conflicto en Lucas. Jesús, autoridades, discípulos*. Córdoba: El Almendro.
- Mora Paz, C. (2003). “Evangelio según san Lucas” en Levoratti, A. (dir). *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*. Vol. 3. Estella, Navarra: Verbo Divino; pp. 569-576.
- Méndez Calzada, H. F. (1996). “El Denario del Tributo”: *Argos* 20/ 20; pp. 51-55.
- Richard, P. (2003). “El Evangelio de Lucas. Estructura y claves para interpretación global del evangelio”: *Ribla* 44; pp. 7-31.
- Segundo, J. L. (1982). *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo II/1: Historia y Actualidad. Sinópticos y Pablo. Madrid: Cristiandad; pp.105-125.
- Theissen, G. (1978). “La predicación de Jesús sobre el Templo: profecía en el antagonismo entre el campo y la ciudad”: *Selecciones de Teología* 17/ 68; pp. 331-338.
- _____ (2005). *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca: Sígueme; pp. 131-248.
- Tasín, J., Millán, J. y Voth, E. M. (eds.). (2003). *Lucas Humano. Evangelio de Lucas*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas.