



El proto-kerigma milenarista

MARTÍN CREMONTE

Universidad de Buenos Aires

El objetivo de la presente indagación es reconstruir el primer kerigma prepascual del Jesús histórico postulando una morfología milenarista en su predicación, a partir del “estrato formativo” (Kloppenborg 1986) de la fuente Q. Consideramos que la interpretación milenarista del primer kerigma contribuye a dilucidar varios ‘misterios’ del desarrollo del cristianismo: el Reino de Dios como escatología de felicidad (*Heileschatologie*), la tensión entre las concepciones escatológicas versus las apocalípticas, la disputa sobre el género sapiencial o apocalíptico de Q, la tan rechazada tesis de la “escatología realizada” (Dodd 1974: 40), la génesis de la cristología, el mesianismo de Pablo y, por último, algunas peculiaridades de la teología juanina.

Nuestra propuesta, desde el punto de vista estratigráfico, consiste en afirmar que dentro del estrato formativo (Q1), en un contexto sapiencial (Sato 1995) o de “instrucción ampliada” (Kloppenborg 2005: 188-212), se conserva el componente milenarista del kerigma prepascual del Jesús histórico y, desde el punto de vista teológico de las tradiciones, afirmamos que la teología de la gracia, la utopía del ágape y el gran *shalom* constituyen el contenido material de esa originaria buena nueva.

Status quaestionis

La importancia de una morfología milenarista en el primer kerigma cristiano prácticamente ha sido una posibilidad inexplorada en los estudios bíblicos. Las investigaciones sobre el fenómeno del mi-

lenarismo, no obstante, eran muy conocidas en la etapa de la posguerra. Norman Cohn publicó su famosa obra *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* en 1957 y los “cultos de cargo” y otros fenómenos de movimientos de revitalización y utopía milenarista habían sido difundidos por antropólogos e historiadores (Burrige 1982, De Lucía 2009, Harris 1992, Hobsbawn 2001, Worsley 1980). De manera semejante, los milenarismos de la temprana modernidad europea fueron estudiados; Engels (1972) había contribuido con un ensayo sobre la guerra campesina en la Alemania de la reforma y Christopher Hill escribió su célebre *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution* en 1972 (Hill 1983). Ernst Bloch (1979) fue quien desde la filosofía tematizó la fuerza utópica de este fenómeno en *Das Prinzip Hoffnung* (1938-1947).

A pesar de esta visibilidad, los biblistas y teólogos no intentaron siquiera una comparación sistemática entre la estructura de los milenarismos y el contenido del Reino de Dios en la predicación del Jesús histórico. Además de algunas alusiones aisladas y comparaciones azarosas, solo John Gager (1975) y S. R. Isenberg¹ intentaron un principio de comprensión del nacimiento del cristianismo a partir del fenómeno milenarista. Sin embargo, aun cuando Gager dedicaba unas ciento cincuenta páginas en las que intentaba utilizar productivamente la analogía entre cristianismo y el fenómeno milenarista, su planteo seguía en los

carriles de la mera comparación de rasgos. Gager partía de la tipología de Jarvie (Gager 1975: 21), pero luego se dispersaba en establecer algunos pocos paralelos: el carisma profético de Jesús, la condición de desheredados de sus discípulos, el antinomismo de la situación milenarista, su crisis y conversión en religión y poco más. Para Gager (1975), el milenarismo inicial luego era absorbido por las estructuras legales de la iglesia y el movimiento antisistema se institucionalizaba, a la vez que se transformaba el tipo de liderazgo carismático, etc. De todas maneras, el primer paso de Gager era valioso. Por esta razón, tenemos que lamentar que su aporte fuera ignorado casi absolutamente por los biblistas posteriores. Todavía en una fecha reciente, Gerd Theissen (2002) impugnaba los intentos comparativos de Gager con tres argumentos endebles que no podremos analizar aquí. Sólo Dale Allison (1998) en su obra *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* realizó un estudio de la predicación de Jesús en clave profético-milenarista; pero su comparación sistemática con los milenarismos, no obstante, no se orientó a reconstruir el kerigma prepascual utilizando el método estratigráfico sino que fue aplicada al cristianismo pospascual. Como su perspectiva es cualitativa distinta a la nuestra, no nos referiremos a su valiosa propuesta

El escaso interés por reconstruir el kerigma prepascual fue un verdadero obstáculo para la exégesis a partir de Rudolf Bultmann. Si bien se reconocía la existencia de ‘tradiciones prepascuales’ primitivas, lo cierto es que primaban tres reacciones: se declaraba al primer kerigma un misterio inaccesible, se lo consideraba inevitablemente disuelto en el kerigma pascual o bien, por último y de manera decisiva, se sostenía, con intransigencia, la continuidad perfecta entre la primera predicación de Jesús y el kerigma pospascual del Cristo. Podemos ilustrar esta situación con las posturas de uno de los más finos exégetas del siglo XX: Ernst Käsemann. El teólogo señalaba que el “misterio absolutamente único de Jesús [...] consiste en que somos incapaces de aproximarnos hasta él con las categorías usuales, el combate emprendido con esta finalidad sigue siendo encarnizado, ya que cualquier intento de insertarlo en la historia de las religiones lleva siempre a un callejón sin salida” (Käsemann 1978: 221). La razón de esta aporía

se da más delante: “Porque toda abstracción de la crítica histórica que distingue entre los elementos auténticos y los elementos posteriores a la pascual impide una justa comprensión” (*Ibidem*). Y concluye: “Personalmente afirmo que la apocalíptica pospascual representa la forma y la interpretación más antiguas del kerigma” (Käsemann 1978: 223-224).

Los dos kerigmas

Según Rudolf Bultmann, la centralidad del kerigma pospascual es el presupuesto de la teología del Nuevo Testamento “y no constituye una parte de esta”. La fe cristiana comienza a existir en el momento en que se reconoce el kerigma de Jesucristo Crucificado y su acción salvífica. La comunidad cristiana se constituyó precisamente en torno al “entusiasmo pospascual” (Käsemann 1978: 222). Esta decisión metodológica tenía consecuencias fundamentales para la teología. Solo a partir de la experiencia pascual y su cristología se debía interpretar la totalidad de los escritos canónicos. En este marco, la fuente de los dichos (*Spruchquelle*) Q, incluida en los evangelios de Mateo y Lucas, fue considerada como un suplemento secundario. Luego de más de un década de estudios especializados, John Kloppenborg, James M. Robinson y Paul Hoffman, codirectores del Proyecto Internacional Q, publicaron² la primera versión del texto griego reconstruido de Q. Utilizando el criterio de la composición redaccional, Kloppenborg se propuso desarrollar un método estratigráfico que permitiera reconocer tanto las distintas colecciones como la redacción que las organizara en una unidad. Con este criterio, el estudioso arribó a la tesis de que existía un “estrato formativo” Q 1 distinto de otro estrato denominado “Q 2 o redacción principal”. Kloppenborg consideró que el estrato formativo se componía de seis discursos sapienciales³. Esta sería la capa más antigua de Q, mientras que el plano de la “redacción principal” era un tardío criterio editorial marcado por la teología deuteronomista⁴. En síntesis, Kloppenborg proponía tres niveles principales en el evangelio: uno sapiencial más antiguo (Q 1), otro apocalíptico más reciente (Q 2) y un tercero biográfico (Q 3). Pretendía realizar una delimitación literaria y redaccional objetiva: mientras que en el primer nivel formativo sapiencial de los cinco discursos predo-

minaba la exhortación, en el segundo aparecía la recriminación y la amenaza futura. Las consecuencias teológicas se advirtieron de inmediato: del más antiguo nivel sapiencial se podía inferir una escatología profética o intramundana, mientras que en el segundo nivel se introducían evaluaciones cristológicas y componentes apocalípticos ultramundanos. En esta segunda etapa comenzaba la incipiente divinización de Cristo con la introducción del título “Hijo de Hombre” (Hoffmann 1995). Esas diferenciaciones tocaban las zonas más sensibles de la perspectiva escatológica. La diferencia entre la escatología y la apocalíptica era un punto crítico que desde la perspectiva del kerigma pascual nunca se había podido resolver (Käsemann 1978). Aquella idea antigua de Albert Schweitzer sobre la primera enseñanza fracasada del Jesús histórico parecía ser una intuición sin posibilidades de ser cotejada con fuentes escritas (Käsemann 1978: 219-220)⁵. En el plano académico internacional, solo la renovación de los estudios Q y la “tercera búsqueda” (según Robinson, cf. Hansen 2006) del *Jesus Seminar* proporcionaron nuevos instrumentos para indagar en los estratos más antiguos de Q y así tener la posibilidad de reconstruir el primer kerigma jesuano (Crossan 2002: 414, Kloppenborg 1986: 21-22). No es exagerado concluir, entonces, que los trabajos de Kloppenborg, Crossan, Hoffmann, Robinson, Patterson et al. inauguraron nuevas posibilidades para el estudio del Jesús histórico como así también para la reconstrucción del kerigma primitivo.

La morfología del milenarismo

Los estudios etnográficos y las investigaciones sociológicas nos permiten considerar cierta estructura invariante en los diversos movimientos milenaristas. Específicamente consideraremos (aunque no exclusivamente) los milenarismos surgidos del choque de la administración colonial europea y/o las misiones cristianas en la modernidad temprana hasta el siglo XX.

La tipología de Mircea Eliade (1983: 76) resulta un primer modelo útil para considerar. Los “milenarismos primitivos”, según el autor rumano, presentan las siguientes notas: 1) representan el ritual de la renovación del mundo; 2) se advierte la influencia directa o indirecta de la escatología cris-

tiana; 3) son antioccidentales; 4) tienen liderazgos proféticos con objetivos políticos y 5) el *milenium* es inminente pero vendrá con cataclismos. I. C. Jarvie, por su parte, ha reconstruido cuatro denominadores comunes: 1) la realización paradisiaca en la tierra; 2) la inversión del orden social; 3) el clima de entusiasmo colectivo y de experiencia extática y 4) la duración efímera del fenómeno (Gager 1975: 21).

Podríamos considerar otros muchos rasgos (Burrige 1982, Worsley 1980) para conformar una serie abierta de rasgos comunes, pero aquí nos proponemos reconstruir una morfología que pueda equilibrar los elementos comparativos sincrónicos con su evolución diacrónica (Ginzburg 1991: 26-35). Nos importará indagar la estructura de un fenómeno que sabemos contiene una serie abierta de elementos. Además de la obra de Ginzburg, consideraremos los antecedentes teórico-metodológicos de análisis morfológicos de V. Propp (1971), G. Dumézil (1971) y Mircea Eliade (1981). He aquí la morfología del fenómeno milenarista que utilizaremos:

- * Irrupción de una edad de oro con abundancia de bienes.
- * Abandono del trabajo y de toda situación opresiva.
- * Fraternidad
- * La utopía del festín.
- * La espera de tesoros o bienes preciosos.
- * Expansión y predicación.
- * Desilusión por la falta de concreción del reino mesiánico.
- * Ambivalencia entre la tendencia hedonista frente a la nueva abundancia y la austeridad y/o ascetismo.
- * Oscilación entre el júbilo y la exigencia de penitencia.
- * Oposición entre ricos y pobres y pobres (“Dios contra Mammón”).
- * Reacción de violencia xenófoba.

Ahora bien, pondremos a prueba la operatividad de esta morfología confrontando sus elementos con las unidades del estrato formativo de Q 1, para identificar una morfología equivalente del proto-kerigma en ese conjunto de dichos sapienciales. En cuanto a la irrupción de la edad de oro (Bloch 1979), debemos considerar los macarismos de Q 6, 20-21 (Mt 5, 1-4.6; Lc 6,20-21) como el anuncio central de la llegada del reino: 20 “[...] dichosos los pobres, porque [vuestro] es el reino de Dios”. 21 “Dichosos los que tenéis hambres por-

que [seréis] saciados. Dichosos los [que estáis afi- gidos], porque [seréis consolados]”; hay que adver- tir que el tiempo futuro de los verbos no implican una acción a realizarse en el futuro, estrictamente, sino una necesidad que ya se está realizando en el presente por voluntad divina. La plenitud del Reino se describe con metáforas vegetales. Se trata de hierofanías vegetales que expresan las ideas de regeneración, crecimiento y renovación cósmica (Eliade 1981: 274-330). El Reino de Dios es como un grano de mostaza pequeño que milagrosamente crece para albergar a los pájaros (Q 13, 18-19; Mt 13, 31-32; Lc 13, 18-19). La llegada del Reino es “actual” (Dodd 1974: 40). Estamos ante una ver- dadera escatología de la felicidad (*Heileschatologie*).

En la situación de abundancia aparece la uni- dad sobre la liberación de las ansiedades: “Por eso os digo: no andéis preocupados por vuestra vida pensando que comeréis, ni por vuestro cuerpo pensando con qué os vestiréis”. El trabajo no es necesario por la misma disponibilidad de bienes y la situación de abundancia: “Fijaos en los cuervos: no siembran ni cosechan, ni acumulan en grane- ros, y Dios los alimenta (Q 12, 22b-31, Mt 16, 25-33; Lc 12, 22b-31): el poder del reino se asemeja a la levadura que fermenta la harina (Q 13, 20-21; Mt 13,33; Lc 13, 20-21). La abundancia de bienes es ubicua, por eso los misioneros no deberán llevar alforja, ni sandalia ni bastón según la instrucción de Q 10, 4 (Mt 10, 9-10^a; Lc, 10-4). Dios padre, a quien va dirigida la oración de Jesús (Q 11, 2 b-4; Mt 6, 7-13; Lc 11, 2b-4) es el proveedor incondicional. El vínculo entre el padre y sus criaturas respecto a las necesidades es inmediato, según se establece en la unidad “pedid y se os dará” (Q 11, 9-13; Mt 7, 7-11, Lc 11, 9-13). Los discípulos itine- rantes de Jesús deben participar en un intercambio de bienes simbólicos y materiales regido por la nue- va generosidad divina: “Y en la ciudad que entréis y os reciban (comed lo que os ponga) y curad a los enfermos que haya en ella y decid [les]: el reino de Dios ha llegado a vosotros” (Q 10, 8-9). Debe existir, por lo tanto, una interacción entre sedentarios y misioneros. Aquellos proporcionan hospitalidad, estos curan y anuncian la buena nueva.

La base social del cristianismo prepascual tiene un perfil definido: las comunidades locales de Galilea y su interacción con los “carismáticos ambulantes”

(Theissen 1979: 13). Estos carismáticos ambulantes que predicaron el primitivo anuncio del advenimien- to del Reino se convertirían luego en los “apóstoles y profetas”. Solo que en la nueva situación posmilenarista estos personajes se habían vuelto tan sospe- chosos como para que la *Didaché* ofrezca un método para distinguir a los falsos profetas que abusan de la hospitalidad y piden dinero (*Didaché* 11).

La fraternidad es ideal de unión y exigencia: se debe amar a los enemigos (Q 6 27-28. 35c-d; Mt 43-44; Lc 6, 27-28. 35c-d), amar sin condiciones (Q 6, 32-34; Mt 5, 46-47; Lc 6, 32. 34), ser compa- sivos como el Padre (Q 6, 36; Mt 5,48; Lc 6, 36), y no juzgar (Q 6, 37-38; Mt 7, 1-2; Lc 6, 37-38).

La fraternidad culmina en una comida comuni- taria festiva que aparecerá como banquete mesiá- nico en los evangelios sinópticos (Mc 2, 18-19; Mc 14, 15; Mt 25, 1-13; Lc 14, 15; Lc 15, 22-32; 16, 23; 22, 16. 30). Sin embargo, la idea del banquete no aparece en el estrato formativo de Q 1 sino en Q 2: Q 13, 28-29 “vendrán muchos de oriente y occi- dente” y Q 14, 16-24, “los invitados a la cena”). Se puede suponer, entonces, que el motivo del ban- quete mesiánico se desarrolló poco después y en perfecta continuidad con el componente milenarista del Jesús histórico. Esta formación se advierte bien en la transición al kerigma pascual, ya que la “cena del Señor” se presenta como un complejo ambiguo de comida comunitaria y eucaristía sacra- mental (1 Co 11, 23-24; cf. Vidal 2005: 204-212). No obstante, por otro lado, no es posible descartar que en las más primitivas tradiciones orales queda- ra el recuerdo de las comidas compartidas de Jesús con los desclasados como aparece en los cuatro evangelios canónicos (Mc 2, 15-17; 6, 32-44, 8, 1-9; 14 3-9; Lc 7, 36-49; 14, 1-14; 15 1-2; Jn 2,1-11, 6, 1-15; 12-8).

Respecto a la espera de tesoros o bienes pre- ciosos, Jesús invita a guardarlos en los cielos (Q 12, 33-34; Mt 6, 19-21; Lc 12,33-34), pero lo que parece una recompensa futura se circunscribe al presente de la interioridad humana: “Donde está tu tesoro, allí estará tu corazón”(Q 12, 34; Mt 6, 21; Lc 12, 34).

La expansión y predicación ocupa un lugar im- portante en el estrato formativo Q 1: Q 10, 2 (Mt 9, 37-38; Lc 10, 2) trata sobre los “obreros” que deben viajar sin provisiones (Q 10, 4; Mt 10, 9-10a;

Lc 10, 4) y confiar en la hospitalidad (Q 10, 8; Mt 10, 7-8 y 10b-13; Lc 10, 5-9). Los “obreros” (misioneros) está dedicados a la “cosecha” por envío divino: deben imitar la vida itinerante de Jesús y romper con los lazos familiares anteriores (Kloppenborg 2005: 193).

En los milenarismos de aculturación, el rol de un líder espiritual —el profeta o/y mesías— es muy variable. En general, se afirma que un estallido milenarista puede prescindir de un profeta, pero lo cierto es que es fácil notar la función de liderazgo carismático-profético de casi todos los episodios conocidos (Burrige 1982). Respecto al cristianismo, no hay signo de la mesianidad de Jesús en este estrato formativo. Tampoco es posible considerar su rol de *Rabbi* ya que no encontramos una piedad legalista sino un desplazamiento hacia un *ethos* escatológico radical. En los sinópticos, Jesús denomina a Dios con el nombre cariñoso de “Abba” (Jeremias 1993), lo cual muestra su relación especial.

El fenómeno de la desilusión, tan característico de los movimientos milenaristas, también está documentado en los textos canónicos del Nuevo Testamento. Basta considerar las dos epístolas de Pablo a los Tesalonicenses para comprobar el efecto de decepción por el retraso de la parusía. El mesianismo paulino despertaba el entusiasmo de la inminencia mesiánica que tanto preocupaba a otros líderes del naciente cristianismo (2 Pe 3, 16) y que el propio Pablo debió aplacar (es posible considerar su “como si” provisional, 1 Co 7, 29-31; cf. Agamben 2006: 88 y ss.) como una fórmula de compromiso entre la inminencia milenarista y la necesidad de esperar hacia el futuro.

Pero aun en el mismo corpus de Q podemos identificar algunas subcolecciones que contradicen dichos del nivel formativo, por lo que es razonable suponer que las mismas representan otro momento distinto al de la euforia del anuncio del nuevo Reino. Concretamente se ha observado (Kloppenborg 2005: 193) que los dichos de Q 10, 10-12 (Mt 10-15; Lc 10, 10-12) “respuesta al rechazo de una ciudad” con su maldición hacia los que no ofrecen hospitalidad, no coinciden con las otras instrucciones Q 10, 5-9 en donde se presupone hospitalidad y amabilidad por parte de los residentes. Esto indica que, en una primera etapa, los predicadores de

Jesús eventualmente encontraban buena acogida, pero que en un segundo período los anunciadores de la buena nueva eran maltratados. En cualquier caso, encontramos dos tipos de situaciones distintas que nos indican algún tipo de cambio. De una situación hipotética de júbilo por el anuncio del reino, podemos suponer un segundo momento en donde el intercambio de bienes simbólicos y materiales que establecían los predicadores itinerantes con los residentes de las aldeas (es decir, curar y anunciar la buena nueva a cambio de alimentos y hospitalidad como un trueque, Q 10, 8-9) ahora aparece modificado. La fuerza del primer anuncio milenarista (ya nos permitimos designar así a la primera predicación) parece debilitada.

En nuestra morfología, este es el cambio que nos muestra la inversión de la escatología de la felicidad (*Heileschatologie*) a la escatología de las calamidades (*Unbeileschatologie*) (Dodd 1974: 75). El conflicto con los fariseos es parte de esta nueva orientación (Kloppenborg 2005: 263). También se radicaliza, en esta segunda etapa hipotética, la oposición entre ricos y pobres. Ahora se acentúa más lo que antes parecía una disponibilidad de bienes para los pobres y oprimidos; ahora parece que se insiste más bien en la injusticia ante la distribución de riquezas y se impone la antítesis pobres víctimas-ricos impíos (“Dios o Mammón”; Q 16, 13; Mt 6, 26; Lc 16, 13; cf. Krüger 2009). Esta radicalización es típica de los movimientos milenaristas, así también la respuesta militar y armada que se generó paralelamente al nacimiento del cristianismo. Nos referimos, desde luego, al movimiento zelota (Hengel 1973). La oposición pobres-ricos del pacífico milenarismo de Jesús coexistió con un movimiento nacionalista tan arraigado desde los Macabeos hasta la destrucción de Jerusalén.

De manera que, en síntesis, podemos decir que la centralidad del anuncio de la venida del Reino, con toda su inminencia, fuerza y plenitud, fue una forma de escatología presente que se llenó de contenidos milenaristas: la edad de oro había llegado. Los desheredados serían confortados, los predicadores itinerantes debían obedecer el llamado radical y, despojados, recorrer Palestina y alrededores para anunciar la buena nueva. La disponibilidad de bienes era un regalo cotidiano de Dios Padre. Ya no sería necesario trabajar. El saludo de paz

(Q 10, 5) era la esencia misma de la buena nueva. Estamos ante la llegada del gran *shalom*. No existe juicio final ni un dios iracundo ni fin del mundo. Los predicadores deben imitar la compasión del Padre (Q 6, 36). La escatología de paz y abundancia de transformación ha reemplazado a la escatología vengativa de Juan el Bautista. La transformación escatológica es interna y representa una reserva de bondad que se localiza en el corazón. No obstante, este proto-kerigma que reconstruimos en el estrato formativo de Q 1 parece cambiar hacia oposiciones binarias e imágenes apocalípticas hacia otro desarrollo en Q 2.

Bienestar, exigencia penitencial y teología de la gracia

¿Acaso no hay una tensión evidente en el primer cristianismo de Jesús entre los componentes hedonistas de disponibilidad de bienes y el *ethos* penitencial junto con la ética de austeridad? Dios y su voluntad únicamente provocan la llegada del Reino (dimensión vertical y escatológico-profética). Los hombres solo deben arrepentirse y amarse los unos a los otros (dimensión horizontal). La primera condición establece una teología de la creación y la gracia, y la segunda culmina en la teología del ágape⁶. La renovación escatológica es un signo vertical de la potencia creacional de Dios. La gracia es el don que los hombres reciben como regalo de Dios. Del análisis de Q 1 podemos reconstruir que la demanda penitencial del kerigma milenarista solo se limitaba a la actitud de recogimiento al recibir el saludo de paz (Q 10, 5; cf. Kloppenborg 2005: 261).

Si comparamos el radicalismo ético y la exigencia penitencial de la primera predicación de Jesús con otros milenarismos, notamos que el reino de Jesús está articulado entre una plenitud material indudable (liberación de sufrimiento, disfrute del banquete) y una exigencia penitencial que forma parte de la dinámica misma del segundo momento de ‘desilusión’ por la (no) llegada del Reino, o bien puede entenderse como una acción simultánea para ‘preparar’ lo que ya comenzó a manifestarse. Peter Worsley (1980) y Mircea Eliade (1983) han notado que en general las estructuras de sentimiento de los movimientos milenaristas menos afectados por el cristianismo (digamos) conciben la necesi-

dad de la renovación cósmica como producto del cansancio de la creación; en cambio, la conciencia del pecado y el mal que expresan muchos milenarismos de aculturación —quizá la mayoría— son de influencia cristiana. La conciencia profunda de pecado y la necesidad de arrepentimiento antes del juicio fulminante acaso son componentes de la apocalíptica de Juan el Bautista. Pero cabe destacar con énfasis que la teología de la gracia implícita en la predicación de Jesús coincide perfectamente con el núcleo milenarista del proto-kerigma. La buena nueva implica una donación tan maravillosa que borra los temores y angustias de la imaginería apocalíptica. Podríamos decir que la entrega a la voluntad divina es la esperanza en el perdón incondicional y gratuito de Dios: “Para los hombres imposible, pero no para Dios. Porque para Dios todo es posible” Mc 10, 27.

Conclusiones

Veamos las ventajas heurísticas que podemos derivar de la tesis de un proto-kerigma milenarista. Creemos que nuestra tesis del Reino como edad de oro de la gracia divina permite reconstruir el contenido más genuino del kerigma prepascual: esta esperanza significa la liberación de los oprimidos. El primer efecto es que los pobres y oprimidos, en general, son liberados y confortados. La buena nueva es que Dios ama a los pecadores y desclasados. La exigencia es que todos los hombres deben ser hermanos. La plenitud del Reino se representa como un milagroso crecimiento vegetal y se asemeja a un banquete. La intensa comunicación metafórico-simbólica de Jesús que nos llega en los dichos a través de parábolas es compatible con una configuración más concreta, como es la del reino como un país de Jauja para los desheredados.

También podemos notar que esta caracterización nos ayuda a tomar partido por una escatología con un *minimum* apocalíptico. El reino es un acontecimiento nuevo e inminente que ya se desarrolla: es una escatología realizada (Dodd 1974). Si bien el contenido del estrato formativo de Q parece ser de género sapiencial, es posible considerar el rango profético y escatológico de los dichos. Por ‘escatológico’ entendemos que se trata de una transformación intramundana desde la trascendencia divina (Crossan 2002); el mundo no se destruye

sino que se regenera desde su interior. El reino es una transformación del mundo que ya “está entre nosotros” (*entos hymin estin*, Lc 17, 20-21). Las imágenes apocalípticas de juicios y destrucciones cósmicas de Juan el Bautista no aparecen aquí. Si bien se reconoce que la primera predicación de Jesús en el estrato formativo no contenía una divinización del Revelador sino una primigenia asociación de Jesús con Dios o Sabiduría en un contexto sapiencial (Kloppenborg 1986: 327), ya se advierte en los estratos posteriores de Q la configuración del “Hijo de Dios” (Hoffmann 1995) que prosperaría posteriormente en Marcos. Podemos considerar que ya desde mediados del siglo I hubo una reapocaliptización del cristianismo.

Una prueba sólida de que el kerigma milenarista coexiste dentro del kerigma pospascual en el cristianismo contemporáneo es su evidente impacto en las sociedades ‘primitivas’ colonizadas. Los movimientos de aculturación siempre se originaron por influencia directa de la predicación cristiana, como ya hemos señalado (Eliade 1983). Sus utopías se despertaron sin lugar a dudas por la vigencia de un kerigma que los misioneros traían sin saber que contenían los gérmenes de rebeliones imprevisibles. El poder de la semilla de mostaza mostró toda su potencia, pasando casi desapercibido dentro de otros componentes ‘normalizadores’ del cristianismo. Y aquí podemos recuperar las ideas de Jacob Taubes (2007) respecto a la dialéctica del mesianismo judeo-cristiano: la tendencia al antinomismo dentro del judaísmo no es una excepción paulina o exclusivamente cristiana sino que es una posibilidad constante del judaísmo. El antinomismo es una herejía interna y permanente del rabinismo legalista y Taubes (2007: 96) valoriza sus potencialidades revolucionarias. De manera que el núcleo de un kerigma milenarista coincide con la permanente tendencia antinomista que postula Taubes.

Por último, podemos señalar que también la hipótesis del kerigma milenarista puede contribuir a aclarar la naturaleza del cristianismo de Pablo y de la comunidad juanina. Ya hemos señalado *supra* que el mesianismo paulino sufría la tensión entre el advenimiento milenarista (reconfigurado como parusía) y la necesidad de una cierta estabilidad en el orden establecido, y ahora destacamos que este puede ser interpretado como una reacción contra

la semilla milenarista. El giro ‘conservador’ de Pablo se puede apreciar en la idea del *katejón* (2 Ts 2, 8) que tanto sedujera a Karl Schmitt (Kervégan 2009), como una ‘barrera’ de retraso de la parusía (previamente antecedida por la lucha con el Anticristo). El apóstol ahora combate a aquellos “ociosos” que no se encuentran en la disciplina laboral por continuar en el país de Jauja milenarista (2 Ts 3, 7-12).

También en la comunidad juanina se puede ver otra derivación notable: por un lado, la centralidad del amor sin duda es una de las continuidades más asombrosas con el kerigma milenarista y su fraternidad horizontal. También la actualidad de los bienes escatológicos en la teología de Juan indican una clara herencia milenarista: estamos ante una experiencia colectiva de ‘escatología realizada’. Quizá lo más sorprendente no sean estas dos continuidades sino el hecho de que coexistan con una ‘alta cristología’. Mientras que el kerigma milenarista tuvo una inexistente o débil cristología, la comunidad juanina que continuará el ágape milenarista y su realización presente desarrolló también un marcado cristocentrismo.

Notas

¹ S. R. Isenberg (1974). "Millenarism in Greco-Roman Palestine": *Religion*. 4, pp. 26-46. Citado por Gager (1975).

² Cf. Robinson (2002). Citamos esta versión castellana del proyecto.

³ A saber: 1) Q 6, 20-23b.27-35.36-45.46-49; 2) Q 9, 57-60. (61-62); 10, 2-11.16; 3) Q 11, 2-4, 9-13; 4) Q 12, 2-7.11-12; 5) Q 12, 22b-31.33-34 (y probablemente 6) Q 13, 24; 14, 26-27; 17-33; 14, 34-35 (Kloppenborg 2005: 192).

⁴ La 'teología deuteronomista' es la concepción historiográfico-ideológica que reconstruyera Martín Noth en 1943. El punto clave de esta es la justificación de las desgracias del pueblo Israel por su propia culpa. Se trata de la tesis de 'la retribución': cuando Israel ha sido fiel a la alianza, ha tenido paz, pero cuando ha incumplido con Dios, ha sido vencido por sus enemigos, etc. Odel Steck fue quien descubrió en 1965 que el cristianismo primitivo y Q estaban atravesados por la teología deuteronomista (citado por Robinson 2002: 68-69).

⁵ En Latinoamérica, Juan Luis Segundo se propuso programáticamente comprender al Jesús histórico para alcanzar el "cristianismo adulto" en clave secular y progresista. Pero la importante obra del teólogo uruguayo siempre se mantuvo en el paradigma de exégesis de los 50 (sobre todo en la esfera de la producción de Käsemann) y en un registro pastoral y de alta divulgación.

⁶ La teología del siglo XX en sus exponentes más representativos han retomado la centralidad de la teología de la gracia. Desde Karl Barth (Taubes 2007: 223-239) hasta Karl Rahner (Segundo 1997) ha habido un retorno al inconmensurable poder de la donación divina. La misma obra de J. L. Segundo con su exigencia ética y estética radical está marcada por la teología de la gracia.

Ediciones y traducciones

Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C. y Metzger, B. (2001). *The Greek New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies.

Ayán Clavo, J. J. (ed.) (1992). *Didaché, Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudo-Bernabé*. Fuentes Patrísticas 3. Madrid: Ciudad Nueva.

Trevijano, R. (1999). "Evangelio de Tomás" en Piñero, A. (ed.) (1997/2000). *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. Vol. 2. Madrid: Trotta; pp. 53-97.

Ubieta J. A. (dir.) (1975). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Bibliografía

Bloch, E. (1979). *El principio de la esperanza*. Tomo 2. Madrid: Aguilar.

Bultmann, R. (1968). *Jesús*. Buenos Aires: Sur.

_____ (1981). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Burridge K. O. L. (1982). "Movimientos religiosos de aculturación en Oceanía" en *Movimientos Religiosos derivados de la aculturación*. Madrid: Siglo XXI.

Cohn, N. (1981). *En pos del milenio*. Madrid: Alianza.

Crossan, J. D. (1994). *El Jesús histórico. La vida de un campesino judío del Mediterráneo*. Buenos Aires: Planeta.

_____ (2002). *El nacimiento del cristianismo*. Buenos Aires: Emecé.

De Lucía, D. (2009). *América en África. Movimientos de retorno y redes políticas y religiosas entre América y África (siglos XVIII-XXI)*. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario.

Dodd, C. H. (1974). *Las parábolas del reino*. Madrid: Cristiandad. _____ (1978). *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Cristiandad.

Dumézil, G. (1971). *Los dioses de los indoeuropeos*. Barcelona: Seix Barral.

Eliade, M. (1971). *La búsqueda*. Buenos Aires: la Aurora.

_____ (1981). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid: Cristiandad.

_____ (1983). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.

Engels, F. (1971). *Las guerras campesinas en Alemania*. Méjico: Grijalbo.

Gager, J. G. (1975). *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*. Nueva Jersey: Prentice-Hall.

Ginzburg, C. (1981). *Historia nocturna. Un desciframiento del auelarre*. Madrid: Muchnik editores.

Hansen, G. (2006) "¿Se conmueven los cimientos de la cristología?: La tercera búsqueda del Jesús histórico y la respuesta 'alquímica' de la teología": *Cuadernos de teología* 25; pp. 103-139.

Harris, M. (1992). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Buenos Aires: Alianza editorial.

Hengel, M. (1973). *Jesús y la violencia revolucionaria*. Salamanca: Sígueme.

Hill, C. (1983). *Mundo trastornado: ideario popular extremista en la revolución inglesa*. México: Siglo XXI.

Hobsbawn, E. J. (2001). *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Crítica.

Hoffmann, P. (1995). "The redaction of Q and the Son of Man: A preliminary Sketch" en Piper, R. A. (ed). *The Gospel behind the Gospels*. Current Studies on Q. Nueva York: Brill; pp.159-198.

Jeremias, J. (1993). *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Käsemann, E. (1978). *Ensayos exegeticos*. Salamanca: Sígueme.

Kervégan, J. F. (2009) "¿Qué significa ser un teólogo de la jurisprudencia?": *Deus Mortalis* 8; pp. 91-102.

Kloppenborg, J. S. (1986). *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Fortress.

_____ (2005). *Q. El Evangelio desconocido*. Salamanca: Sígueme.

Krüger, R. (2009). *Dios o el Mammón. Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*. Buenos Aires: Lumen.

Patterson, S. J. (1998). *The God of Jesus. The historical Jesus & the search of meaning*. Harrisburg: Trinity Press International.

Propp, V. (1971). *Morfología del Cuento*. Madrid: Fundamentos.

- Robinson, J. M. (2002). "Introducción" en Kloppenborg, J. S. y Hoffman, P. (eds.). *El Documento Q en griego y español*. Salamanca: Sígueme.
- Sato, M. (1995). "Wisdom statements in the sphere of prophecy" en Piper, R. A. (ed). *The Gospel behind the Gospels*. Current Studies on Q. Nueva York: Brill; pp. 139-158.
- Segundo, J. L. (1993). *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Sal Terrae.
- _____ (1997). *El infierno: un diálogo con Karl Rahner*. Montevideo: Lohlé.
- Taubes, J. (2007). *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz editores.
- Theissen, G. (1979). *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*. Santander: Sal Terrae.
- _____ (2002). *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca : Sígueme.
- Vidal, S. (2005). *El proyecto mesiánico de Pablo*. Salamanca: Sígueme.
- Worsley, P. (1980). *Al son de la trompeta final*. Madrid: Siglo XXI.