

## EL MESÍAS LIBERADOR DE LOS POBRES

José Severino Croatto

*Los mesianismos mundanos suelen ser oportunistas y triunfalistas. El Mesías de la Biblia, en cambio, es un personaje insólito e inesperado que propicia una solución singular y paradójal.*

¿Por qué a la teología gusta remarcar que Jesús es el *Mesías*? ¿Será para afirmar el cumplimiento de las profecías “mesiánicas”? De hecho, el querigma de la Iglesia apostólica confesaba con suma energía tanto la mesianidad de Jesús (“Jesús es Cristo”) cuanto la nueva comprensión de la misma (“el Mesías debía sufrir y resucitar”; cf. Act 17,3!). Esta mesianidad pascual -y no hay otra según la óptica del Nuevo Testamento- es de una novedad radical: por un lado se limita y casi esfuma el horizonte político y “davídico” de las esperanzas mesiánicas; por otro, la figura del Mesías se fusiona con la del Servidor de Yavé. La “concentración” se hace en la *persona* de Jesús, lejos de ser una elaboración teórica o puramente teológica. Desde el acontecimiento pascual, entonces, la mesianidad es comprendida como asociada al sufrimiento y a la gloria. El Nuevo Testamento es unánime en aseverar que Jesús cumple su condición de Mesías a partir de su entronización celestial como *Kúríos* y *Salvador* a la diestra del Padre (cf. Act 2,36 y los otros discursos querigmáticos. de este libro; Efesios 1,20-23; etc.). Aun en el Jesús terrestre -directamente o a través del “enfoque” querigmático poco importa en este momento- se evidencia una orientación *pascual* en las confesiones sobre su mesianidad (comp Mc 8,29-33; 14,61s; 16,19; Lc 19,38 en la “entrada en Jerusalén” para la Pascua; etc.).

Desde entonces se entreabre una nueva teología mesiánica, ligada a la muerte-resurrección-ascensión de Jesús más que a su vida terrestre. La “sesión a la derecha” de Dios (que resuena al Salmo *davídico* 110,1) es la fórmula que la expresa simbólicamente. Por su entrada en la esfera de la Vida, Jesús es “hecho Cristo-Mesías” (Act 2,36) y otorga esa “vida” a todos aquellos que acogen la Buena Nueva del Reino, entre los cuales se concede un lugar privilegiado a los pobres y pecadores. El ingreso a la Vida es el ingreso al Reino. Este es el Reino *mesiánico* con esa *nueva* connotación que ya señaláramos y que vamos á retomar. Y es también el Reino que hereda el Hijo del Hombre en la línea de las representaciones apocalípticas de Daniel (v.gr. 7,13-18). Aquí se enfatiza la novedad y la trascendencia del acon-

[234] tecimiento salvador; allá el cumplimiento “pascual” de las esperanzas de liberación y salvación.<sup>1</sup>

En la escena antes mencionada de la entrada triunfal de Jesús en la ciudad de Jerusalén, Lucas y Juan (que muchas veces se encuentran) destacan el título de “Rey” referido a Él (Lc 9,38, con una “llamada” al Misterio Pascual!; Jn 12,13, también con una “clave” pascual en el v.16). El gesto de Jesús ensamblado” en la última Pascua (cf. Jn 11,55ss) y la hermenéutica “pascual” que le asocian estos dos evangelistas nos muestran hasta qué punto Cristo debía ser un Rey *liberador* “en otro plano”, en el que había de integrarse el sufrimiento y la muerte. Ahora bien, quien iba a salvar asumiendo la debilidad extrema en su propia persona, ya quedaba marcado por una predilección por los débiles. Desde ya, Cristo es el Mesías de los que sufren, de los débiles. Es el que proclama la felicidad de los pobres y sufrientes porque se configuran mejor, desde aquí abajo, con su Misterio Pascual. Este es el Misterio de la debilidad hecha *fuerza* liberadora. Es el Misterio de Dios. Por eso, la re-interpretación “pascual” de la figura del Mesías es un “descubrimiento” del sentido profundo de las profecías, de su “reserva de sentido” desocultada por la fuerza del *acontecimiento* salvador de la muerte-resurrección de Jesús.

Pero esto no es todo. Volvamos un instante al relato de la subida de Jesús a Jerusalén. Mateo -el único- subraya una nota del texto de Zacarías que es decisiva en la interpretación cristológica y pascual de la escena: “Mira que viene tu rey, *lleno de humildad*, montado sobre un asna, sobre la cría de un animal de carga” (21,5; Zac 9,9). Es evidente que para el querigma primitivo Cristo “cumplía” la Escritura. El oráculo del Déutero-Zacarías anuncia la llegada a Sión de un *rey* esperada, humilde, antimilitarista, símbolo de la paz (cf. v.10). La ostentación de poder y de gloria, propia de los reyes orientales, es superada por la epifanía mesiánica de corte más arcaico si se quiere (cf. Gen 49,11; Jue 5,10),<sup>2</sup> pero cargada de simbolismo: no es el rey poderoso el salvador, sino Dios. El rey garantiza la paz por mediación divina. Es difícil que los judíos de Jerusalén en el tiempo de Jesús hubieran *entendido* la significación del texto profético,

---

<sup>1</sup> H. Conzelmann *Théologie du Nouveau Testament* (Labor et Fides, Ginebra 1959) p.89ss separa las nociones de “Rey” (referido al Mesías) y “Reino” (relacionado con Dios solo). De hecho, se puede constatar que las predicciones de la “mesianidad” de Jesús no están ligadas a los contextos del “Reino”. Por eso creemos que esta última imagen depende mucho de Daniel 7. De cualquier modo el “Rey” y el “Reino” coinciden en el tema central que estamos tratando, a saber la salvación de los pobres.

<sup>2</sup> Cabe recordar, en este sentido, los textos de Mari que reprueban (por otras razones) el uso del caballo, en lugar del asno, para tirar el carro del rey (cf. J.R. Kupper, *Archives Royales de Mari VI* [París 1954] 109. El caballo era en el siglo XVIII a.C. un implemento nuevo, asociado todavía a los pueblos “bárbaros” de afuera.

[235] mentalizados como estaban para una liberación puramente política de la sujeción romana, pero lo cierto es que la entrada de Jesús *en la gloria* por su muerte-resurrección lo ponía justamente en esa esfera divina que supone el Déutero-Zacarías: sólo que éste parte desde Dios, mientras el querigma va *hacia* Él, además de la significativa innovación del “vaciamiento” total de la Cruz como “paso”.

Hasta ahora hemos tratado de clarificar dos cosas: en primer lugar, que Jesús es Mesías por su muerte-glorificación; su mesianidad es “pascual” (recordemos que la fórmula “Jesús es Cristo” es una confesión *pascual*):<sup>3</sup> la salvación se inscribe definitivamente en la línea de la debilidad y de la muerte que se convierten en fuerza y en gloria. En segundo lugar, que las anticipaciones “mesiánicas” del Jesús terrestre ya se orientan a la *debilidad* de la Cruz (luego de la confesión de Pedro, en la entrada a Jerusalén, en el juicio de su última semana, cf. Jn 19,12-22) o anuncia la “gloria” pascual-escatológica (cf. Mc 14,61s). Toda la soteriología, y por eso también el mesianismo, se hacen “pascuales”.

Lo que ya hemos expuesto configura *un* itinerario. El de la debilidad, de la pobreza, de la cruz, que tipifican al Mesías “cristológico”. Hemos visto hasta aquí la *persona* del Mesías, con su radical valoración de la pobreza y de la humildad, la misma que celebra el himno tan expresivo de Filipenses 2,5-11, y que tiene los rasgos definidos de la figura del “Servidor” sufriente y glorificado. Conviene señalar ahora el otro itinerario, el que conduce de la persona del Mesías hacia los pobres.

No toda manifestación de Jesús en beneficio de los pobres es “mesiánica”. Lo que hemos constatado acerca del “ocultamiento” de su condición mesiánica hasta la revelación pascual, explica el fenómeno evangélico de las proclamaciones “liberadoras” de Jesús en contextos no mesiánicos (Mt 5,3; 12,15-21; Lc 4,16-21). Más bien, es la figura del “Servidor” la que aparece en ese horizonte, sobre todo en los dos últimos pasajes.<sup>4</sup> Este aspecto profético del “Servidor” déuteroisaiano es central y está muy profundamente retomado en el Nuevo Testamento. Pero no podemos demorarnos en él. Sin embargo vamos a comprender este rasgo de la figura de Cristo como salvador de los pobres remontándose a la ideología real del Antiguo Testamento que prepara la teología mesiánica.

El rey es, en el contexto oriental, un *salvador*, en cuanto actúa o restablece el orden divino en su nación. Como lugarte-

---

<sup>3</sup> Cf. J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (Gabalda, París 1949) p.70s (comp. Act 2,38; 8,12; 10,48).

<sup>4</sup> Lucas 4,16-21 no cita un Cántico del “Servidor” sino a Isaías 61, 1-2, pero *esa* cuestión formal poco interesa pues de hecho el oráculo isaiano prolonga temas muy definidos de la teología del “Servidor”: comp. 42,1 (el espíritu de Yavé reposa sobre él) y 42,7 (liberación de los presos).

[236] niente de la divinidad tutelar de una ciudad o reino, es el mediador de las bendiciones divinas. En ese medio oriental, en que el progreso, la técnica, el bienestar, la riqueza, todo lo que es manifestación de sabiduría y de vida, tienen un extraordinario “estímulo” personal y social y se conciben como bienes de los dioses, la figura del rey -como representante de éstos- tiene una significación decisiva y eficaz, diría que “sacramental”, como signo que *presencializa* la fuerza, la sabiduría y la vida divina.<sup>5</sup> El rey es salvador porque *los dioses* son tales: él participa de sus atributos, como es el de administrar la “justicia” en todos los órdenes y para todos. Es una cosmovisión -cual es la de los pueblos del próximo oriente antiguo- en que se valora la existencia terrestre, hay un sentido más afinado de las injusticias sociales -no tanto de las “clases” sociales que se admiten-. Tales injusticias contradicen un “orden divino” que en definitiva es *soteriológico*, no puramente un orden de inteligibilidad del mundo. De ahí que los dioses sean los garantes últimos de tal “orden salvífico”, y lo son a través del rey. Por eso éste es “realizador” de la ley divina tanto a nivel ritual (el rey, como persona divinizada, es el centro sacramental. del culto) como social, mediante la promulgación de leyes justas y “salvíficas”. En esta perspectiva tan especial (del rey, ¡no el Estado!, como *salvador*) se destaca naturalmente la protección de los débiles, de los indefensos y pobres, por parte del rey. No sólo porque éste es el detentor de la fuerza y por sus cualidades divinas, sino también porque el bien y la prosperidad de cada uno de los súbditos, en su propio nivel, es un componente inamisible de aquel “orden cósmico” que el rey debe actuar, mantener o restaurar.

En esta “visión del rey” oriental se explican las constantes menciones de la “justicia” (un concepto más religioso, que jurídico) en relación con lo social, con la restauración de un nuevo orden cuando la entronización de un monarca,<sup>6</sup> o en otros momentos (cf. la reforma social de Urupagina a mediados del tercer milenio a.C.),<sup>7</sup> o en relación con la defensa del “pobre, el huérfano y la viuda”. Esta fórmula aparece ya como un “cliché” en muchos textos legislativos, en inscripciones reales o en los himnos a los dioses o a los reyes divinizados. Lo expresa Urnammu -fundador de la III dinastía de Ur a fines del tercer

---

<sup>5</sup> Se da aquí una valoración del presente pero también (por la ausencia de escatología) un sentido agudo de la tragedia de la vida humana llena de dolor, de contradicciones y limitada por el horizonte de la muerte.

<sup>6</sup> Cf. el edicto del rey babilonio Ammisaduqa, F. R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammi-saduqa von Babylon* (Brill, Leiden 1958) esp. p. 243ss. El Código de Hammurapi debe probablemente ser entendido como un “acto-de-justicia-salvífica”. Comp. J.J. Finkelstein, *Ammisaduqa's Edict and the Babylonian "Law Codes"*; en: *Journal of Cuneiform Studies* 15 (1961) 91-104.

<sup>7</sup> S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer* (Arthaud, París 1957) p.82ss..

[237] milenio- en el prólogo de su Código,<sup>8</sup> y Hammurapi en el prefacio y el epílogo del suyo.<sup>9</sup> Leamos estas líneas tan significativas y que resumen un lenguaje constante que gira en torno a dioses y reyes:

“En el tiempo en que Anu y Enlil han pronunciado mi nombre,  
para promover el bienestar del pueblo,  
a mí, Hammurapi, el príncipe piadoso y temeroso de los dioses,  
para hacer prevalecer la *justicia (misarum)* en el país,  
para destruir al impío y al malvado,  
*para que el fuerte no pueda oprimir al débil...*”<sup>10</sup>  
“En mi seno yo he portado los pueblos de Sumer y Acad,  
Ellos han prosperado bajo mi protección...  
de modo que *el fuerte no pueda oprimir al débil*,  
que justicia sea acordada al *huérfano* y a la *viuda*,  
para prescribir el derecho al país, para determinar las ordenanzas al país,  
para asegurar la justicia a los oprimidos,  
mis palabras eximias inscribí en mi estela,  
y las coloqué frente a mi imagen de “*Rey de Justicia*” (*sar mišarim*)”<sup>11</sup>  
“Que todo oprimido que tenga un litigio,  
venga ante mi estatua, la del “Rey de Justicia”,  
que lea instantemente las inscripciones de mi estela...”<sup>12</sup>

Anotamos estos pasajes de la sección “ideológica” del Código de Hammurapi por la importancia que éste tiene, pero las expresiones de protección de los débiles pueden multiplicarse en infinidad de textos, especialmente en los epítetos reales.<sup>13</sup> Y la misma constatación se puede hacer en Mesopotamia como en Egipto y en Siria. En la leyenda ugarítica del rey Keret, por ejemplo, el hijo de éste, critica a su padre recriminándolo porque “tú no has juzgado el juicio de la viuda, no has realizado el derecho del desgraciado..., no has perseguido a los que despojan al pobre, no has alimentado al huérfano...”<sup>14</sup> Importa especial-

---

<sup>8</sup> Ibid., 88ss; E. Szlechter, Le Code d’Ur-Nammu; en: Revue d’Assyriologie 49 (1955) 171-177; J.J. Finkelstein, The Laws of Ur-Nammu; en: Journal of Cuneiform Studies 22 (1968-69) 66-82.

<sup>9</sup> Sobre este código cf. también el art. de Finkelstein citado en la nota 6.

<sup>10</sup> Prólogo 1, 27-39.

<sup>11</sup> Epílogo XL,3-7; en 1-2 el rey se refiere al conjunto de las leyes con la expresión *dinât mišarim* (‘sentencias de justicia’).

<sup>12</sup> XLI, 3-11.

<sup>13</sup> Cf. M. J. Seux, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Letouzey, Paris 1967) p.22, donde se asocian los títulos de “sabio” y de “justo” y cf. p. 88ss.

<sup>14</sup> ANET, p. 153a y 151a; leyendas de Keret y de Aqhat.

[238] mente destacar que la salvación de los débiles y oprimidos<sup>15</sup> se atribuye lo mismo a los reyes que a los dioses, frecuentemente con los mismos títulos, como lo ha analizado muy bien Engnell.<sup>16</sup>

Tenemos, por tanto, que la liberación de los pobres e indefensos es una actitud profundamente divina, y por eso participada por el rey.<sup>17</sup> La “justicia salvífica” pertenece por antonomasia a quien posee la máxima sabiduría y el máximo poder. Sabiduría y poder que no se conciben como instrumentos de la explotación de los demás sino de la liberación de los oprimidos. Doctrina tan “normal” y profunda no podía no influir sobre las concepciones israelitas de Dios y de la *realidad*. Ahora bien, el Mesías es una figura *real* -descendiente de David-, de ahí entonces que ya por su naturaleza de rey es el defensor de los pobres.

Lo que la ideología oriental expone como competencia -¡y honra!- del rey, en Israel está más democratizado. Es la línea de la Alianza. Si Yavé es el Dios que salva y libera, que defiende a la viuda, al huérfano y al desvalido (cf. Dt 10,18; Sal 68,6 “Padre de los huérfanos y tutor de las viudas”; 146,9; cf. también 10,14.18), *todos* los miembros de su pueblo, que entran en su Alianza, deben comprometerse a las mismas actitudes. El “Código de la Alianza” es explícito: “No maltrates al extranjero, ni lo oprimas..., no hagas daño a la viuda y al huérfano” (Ex 22, 20s). El Deuteronomio insiste en la atención misericordiosa hacia el huérfano, la viuda, el forastero y el levita, o sea, de todos aquellos que son naturalmente pobres o sin protección (cf. por ejemplo, 14,29; 24,17 ‘no conculques el derecho del extranjero o del huérfano, ni tomes en prenda el vestido de la viuda’; 26,12). La crítica profética más dura fustiga justamente el pecado de

---

<sup>15</sup> Nótese que en las “Leyes Asirias” (fines del 2. milenio a.C.) se legisla particularmente sobre la mujer viuda indefensa, “huérfana” (*almattu*, la viuda sin hijos ni suegro). Cr. G. Carcascia, *Les Lois Assyriennes* (Cerf, París 1969) 46s.177-184.

<sup>16</sup> I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Blakwell, Oxford 1967) pp. 178-195, esp. p.194s. Entre los dioses se destaca Šamaš (Sol), dios de la justicia y del derecho: cf. un himno a él proveniente de la biblioteca de Asurbanipal en Nínive: “Tú restableces el derecho de aquél a quien se ha engañado...; con clamores, el desgraciado llama hacia ti, el miserable, el oprimido, el pobre; él viene a ti con confianza”.

<sup>17</sup> Para una concepción paralela de la *realidad* en la India cf. J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View* (Brill, Leiden 1969) pp.17-20. 62-70 esp. p. 69 (un título importante del rey es el de *dharmātman*, o personificación del *dharma* u orden cósmico). Sobre este tema tan fundamental cf. también H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Mohr, Tübingen 1968): el autor compara la teología de la *señal* bíblica con las nociones paralelas del Oriente próximo (v.gr. los “mes” sumerios o la “maat” egipcia). Véase también -sobre la competencia divina de la protección de los débiles mediante la justicia salvífica- A. Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament. Zum Verständnis einer Gebetsbitte* (Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1966) esp. p. 45-55. Sobre el rey añádase W. G. Lambert, *Nebuchadnezzar King of Justice*; en: *Iraq* 27 (1965) 1-11.

[239] no atender a los débiles (Is 1,17; Jer 7,6; Ez 22,7; Zac 7,9-10; Mal 3,5).<sup>18</sup>

Sin embargo, aun con esta innovación tan profunda (que reviste ya más el tono de un imperativo del amor que el de una ley) los profetas concentran en los grandes -los que detentan el poder- la denuncia de la injusticia hacia los pobres, v.gr. Is 1,23; 10,2 “¡Ay! los que decretan decretos inicuos..., excluyendo del juicio a los débiles, atropellando el derecho de los pobres de mi pueblo, haciendo de las viudas su botín y despojando a los huérfanos” (Jer 22,3 [contra el rey de Jerusalén]). Al monarca Joaquín le hace ver este profeta que si a su padre Josías le iba bien era porque “juzgó la causa del humillado y del pobre” (22,15s). Amós, por su parte, fustiga a grandes y pequeños, a los reyes, a los jueces y al pueblo, la opresión de los pobres (cf. 2,6ss; 3,10; 4,1; 5,7ss).. Los que tienen la fuerza del derecho en sus manos son los más obligados, no sólo a atender a los pobres, sino también y especialmente a protegerlos y “liberarlos” de sus opresores. Precisamente porque tienen el poder.<sup>19</sup>

Nada extraño, desde entonces, que la lenta cristalización de la esperanza en un *rey* futuro, que deriva en los últimos siglos en la espera nostálgica del rey-Mesías, haya ido incorporando el motivo de la liberación de los pobres. De los tres grandes oráculos isaianos sobre la epifanía del rey ideal (Is 7,14; 9,5s; 11,1-9), dos recalcan su ejercicio de la justicia, especialmente el último: “juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra” (v.4). Una preocupación central en la ideología real, la del *nisarrim* o “rey de justicia”, perdura en la conciencia mesiánica. Tan importante es esta concepción y esta esperanza que cuando no está en primer plano la figura del Mesías -como en el segundo y tercer Isaías- dicha esperanza se traslada al mediador más significativo, como ser, en este caso, al Servidor-profeta de Isaías 42,7 y 61,1 (“El espíritu de Yavé está sobre mí, por cuanto me ha ungido, a anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación y a los presos la libertad”).

Y con este texto programático estamos otra vez en el Nuevo Testamento. Jesús se declara “realizador” de este anuncio-profecía (Lc 4,16ss), o se manifiesta como “signo mesiánico” por sus gestos de salvador de los enfermos y pobres (Mt 11,2-5 “los ciegos ven... y se anuncia la salvación a los pobres”). Por eso, cuando Jesús anuncia la salvación de los débiles, retorna y “cumple” una esperanza vertebral de Israel que rebasa la expectación

---

<sup>18</sup> Sobre el tema en la literatura sapiencial cf. F. Ch. Fensham, *Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*; en: *Journal of Near Eastern Studies* 21 (1962) 129-139.

<sup>19</sup> Cf. también E. Hammerschaimb, *On the Ethic of the Old Testament Prophets*. Congress Volume, Oxford 1959 (Brill, Leiden 1900 - Supl. VT 7) pp.75-101.

[240] mesiánica, como notamos, pero que también la expresa en un rasgo esencial y típico. Y de esta manera, el Mesías-pobre que consideramos al principio -que ya tenía su prefiguración en el Antiguo Testamento (v.gr. en Zac 9,9)-, resulta ser también, y antes, el Mesías *para* los pobres. Estas dos características hacen la grandeza y la fascinación siempre actual del Jesús-Cristo. Es el Pobre que libera a los pobres, la Vida que se da hasta la muerte, la Justicia que es juzgada por los pecadores, el Libertador que es atado. Liberación, pobreza, justicia, son términos que se implican mutuamente en la ideología mesiánica del Antiguo y del Nuevo Testamento.<sup>20</sup>

El “Cristo” que realiza Jesús en su persona *cumple* las profecías, al mismo tiempo que es una *relectura*, a nivel muy profundo (“así *está escrito* que el Cristo padeciera y resucitara...”, Lc 24,46) de una esperanza-clave de Israel. En definitiva, y con esto volvemos a destacar lo visto al principio, es la mesianidad “pascual” de Jesús la que permite otorgarle para siempre el título de “Cristo”.

Jesús es el Mesías pobre y sufriente; salvador de los pobres.

---

<sup>20</sup> Para otros detalles y un panorama genérico sobre el Oriente cf. J. Dupont, *Les Béatitudes. II* (Gabalda, Paris 1969).