
LA VIOLENCIA MESIÁNICA DE JESÚS

The Messianic Violence of Jesus

Francisco García Martínez

Universidad Pontificia de Salamanca

fgarcia@upsa.es / <https://orcid.org/0000-0002-5261-0400>



Recibido: 21 de enero de 2025

Aceptado: 21 de marzo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.005>

RESUMEN: Después de mostrar cómo la violencia es un intento de realizar la propia identidad anulando la del otro, la reflexión se centra en la praxis de Jesús frente a ella. A pesar de que su acción mesiánica es beligerante y dura, de forma que podría ser comprendida como violenta, su finalidad paradójica es revelar y desmontar los sistemas que esconden la verdadera violencia que anula la identidad de muchos a través de sistemas de estigmatización social. Esta acción va a generar una violencia reactiva con la que Jesús acepta cargar mostrando un camino paradójico de mantener su propia identidad salvífica. La 'violencia' de su ministerio aparece entonces como una acción límite de regeneración social y salvación.

PALABRAS CLAVE: Cristología, mesianismo, violencia, víctima, cruz, paz.

ABSTRACT: After showing how violence is an attempt to realise one's own identity by annulling that of the other, the reflection focuses on Jesus' praxis in the face of it. Although his messianic action is belligerent and harsh, in a way that could be understood as violent, its paradoxical purpose is to reveal and dismantle the systems that hide the real violence that nullifies the identity of many through systems of social stigmatisation. This action will generate a reactive violence that Jesus accepts to bear by showing a paradoxical way of maintaining his own salvific identity. The 'violence' of his ministry appears then as a limiting action of social regeneration and salvation.

KEYWORDS: Christology, messianism, violence, victim, cross, peace.

1. LA VIOLENCIA QUE DA VIDA

Hace un tiempo, en la web de la Sociedad Argentina de Cardiología, Jorge Thierer publicaba una reflexión sobre los sacrificios humanos con el título *Los*

*aztecas: arrancar el corazón para preservar la vida*¹. El título y el lugar de publicación parecían identificar la práctica azteca con las operaciones a corazón abierto no solo en su forma, sino en su finalidad. Sin embargo, cualquiera rechazaría esta identificación, pues una se juzgará como violenta y la otra, pese a la agresividad de la intervención, como sanadora. Sin embargo, esto es justamente lo que buscaban los aztecas ya que, como afirma el autor, “extirpar [el corazón] y ofrecerlo a la divinidad era la manera de mantener el ciclo de la vida, de abastecer al sol de energía para seguir su derrotero diario” (Thierer, 2016).

Esta pequeña anécdota nos introduce en la dificultad de identificar la violencia, porque siempre es considerada, cuando aparece integrada social o individualmente, como salvífica para el que la ejerce. La razón es que se justifica como acción necesaria para el bien social o individual, o está implantada estructuralmente de forma que ni siquiera se percibe como tal. El pensador Slavoj Žižek, reflexionando sobre la violencia social, ha distinguido dos formas. La primera es la *subjetiva* que “se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia [...] Se ve como *una perturbación del estado de cosas normal y pacífico*”. Por otra parte, está la *violencia objetiva*, que “es precisamente la *violencia inherente a este estado de cosas ‘normales’* [...] puede ser invisible, pero debe tenerse en cuenta para explicar las explosiones irracionales de la violencia subjetiva” (Žižek, 2009, p.10)².

En este contexto, se hace relevante la teoría de René Girard sobre el papel fundante de la violencia sacrificial en el sostenimiento de las sociedades a través de la acusación y la estigmatización de aquellos sobre los que se practica (Girard, 1986, 1989). No es difícil identificar esta práctica social ahora que culturalmente hemos conseguido distinguir sus falsas justificaciones. La estigmatización de los críticos (de Sócrates a Franz Jägerstätter), la persecución de los cristianos, de los judíos, de los Yazidíes, ejemplifican una violencia justificada que nos acompaña desde siempre.

¹ Cf. <https://old3.sac.org.ar/historia-de-la-cardiologia/los-aztecas-arrancar-el-corazon-para-preservar-la-vida/>. Acceso: Marzo de 2025.

² Los subrayados son nuestros. El autor utiliza el adjetivo ‘objetiva’ para subrayar que esta violencia se encuentra *dada como* estructura social y cultural previa a la conciencia y libertad de elección del sujeto. Por otra parte, la percibe desdoblada en dos dimensiones: una simbólica, es decir, “encarnada en el lenguaje y sus formas” y otra sistémica, consecuencia del “funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político” (Žižek, 2009, p.10). En cuanto a la violencia ‘subjetiva’, denomina así a la que nace de una acción del sujeto (individual o grupal) cuando toma conciencia de la primera y decide actuar contra la estructura dominante (simbólica o sistémica) en la que se encuentra inmerso.

Pero volvamos a nuestro ejemplo inicial. ¿Qué es lo que diferencia las dos agresiones (en este caso físicas) de forma que a una la identifiquemos como violencia y a otra no? Se trata, sobre todo, del precio de la salvación otorgada por la acción, un precio que en la primera es pagado por un sujeto exterior al grupo y en la segunda por el sujeto mismo que recibe la salvación. O, dicho de otra manera, en una la vida de unos para sostenerse invade la de otros hasta eliminarlos; en la otra, la agresión queda retenida y reducida al propio sujeto con este mismo fin.

Se apunta aquí *in nuce* lo que será, para nosotros, el núcleo de la violencia que Paul Gilbert define de esta manera: "Pensamos en la violencia en términos de invasión por parte de un ser de un espacio que pertenece a otros seres, sin respeto por ellos, sin aceptación de ninguna regla común que los vincule a todos *a priori*" (Gilbert, 2009, p. 70). En esta misma línea, el filósofo Martín Steffens se preguntaba: "¿Qué es la violencia en su sentido primero? Consiste en no saber detenerme ante mi prójimo. Es traspasar el dominio que le es propio [...] La violencia no tiene paciencia para aceptar la libertad del otro, no tiene el sentido de la gracia del otro: ignora que el otro no nos es debido" (2017, pp. 5-6). Definir y realizar, por tanto, la propia identidad a costa de la del otro. Esta es la cuestión de fondo. El psicoanalista Denis Vasse apunta en este sentido: "La violencia es ciega a los demás [...] porque quiere reducirlo todo a ella misma por la fuerza. Niega la palabra original que 'establece la diferencia'. Su *leitmotiv* inconsciente es: 'No hay Otro', 'no hay diferencia'" (Beauchamp y Vasse, 1992, p. 25). Girard (2002), por su parte, descubre este mismo dinamismo en la revelación bíblica, y lo explicita comentando el décimo mandamiento: "No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni desearás la casa de tu prójimo, su campo, su esclavo o su esclava, su buey o su asno, ni nada que sea de tu prójimo" (Dt 5,21). Es decir, limitarás tu deseo constitutivo de vida e identidad sin consentir a apropiarte del espacio de vida del otro o de su propia vida (Girard, 2002, pp. 26-36).

"Pero, ¿quién es mi prójimo?", preguntaba un escriba a Jesús (Lc 10,29). Este es el segundo problema fundamental para identificar la violencia que Žižek llama *objetiva*, es decir, la escondida e inherente al estado de las cosas, porque la identificación de lo humano nunca se realiza remitiéndose a una identidad humana genérica, sino a través de la identidad social concreta que define al grupo al que pertenece el sujeto que se lo pregunta, lo que termina por hacer sentir a los otros, los de fuera del grupo, como humanos-no-tan-humanos. Esto es perceptible incluso después de la relativización de las diferencias étnicas y culturales que ha realizado his-

tóricamente el cristianismo en relación con la identidad humana última³, y que luego se ha concretado políticamente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos⁴. Para que se vea que este no es un problema antiguo y ya resuelto basta remitirse a los proféticos pronunciamientos del papa Francisco: “Partes de la humanidad —afirma— parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites” (2020, n. 18). En este caso el bien del propio grupo, que se toma siempre como analogado de lo humano, sirve de justificación para una violencia (en este ejemplo económica) que no se percibe habitualmente como tal.

Este carácter sacrificial que sostiene la identidad ya no funciona en la medida en que se ha desvelado su falta de justificación, su mentira, la falsedad de la acusación y la injusticia de la estigmatización que se proyecta sobre los otros. A pesar de todo, el mecanismo se fuerza una y otra vez creando una violencia demoníaca⁵. Esta es la situación actual en la que el mecanismo de culpabilización y justificación de la violencia se ha desmontado al adquirir la humanidad la conciencia de dignidad de todo ser humano. ¿Cuál es entonces la alternativa para “abastecer al sol de energía para que siga su derrotero diario”? No será, desde luego, entrar en el mundo de las *fake news* o las “realidades alternativas” con las que el cinismo encubre realidades sacrificiales evidentes⁶.

³ “Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, sois descendencia de Abrahán y herederos según la promesa” (Gal 3,26-29); “Después de esto vi una muchedumbre inmensa, que nadie podría contar, de todas las naciones, razas, pueblos y lenguas, de pie delante del trono y delante del Cordero, vestidos con vestiduras blancas y con palmas en sus manos” (Ap 7,9).

⁴ “Los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres” (Preámbulo).

⁵ “Si usted hiciera del sacrificio una ideología estaría en el horror” (Girard, 1996, p. 46).

⁶ Este principio sacrificial, que durante la mayor parte de la historia de la humanidad ha estado vinculado al ámbito religioso, tiene capacidad de mutación secular y aparece como uno de los principios de la modernidad política y económica cuyos máximos exponentes son los totalitarismos de clase o de raza del s. XX, pero también una economía sacrificial que justifica el abandono de algunos (los exteriores al sistema o no integrados en él) por el bien del sistema que abarca a los propios (Hinkelammert, 2018).

2. LA VISITA DE JESÚS A GERASA

El evangelio de Marcos nos ofrece una historia donde, bajo la acción desestabilizadora de Jesús, se identifican con claridad los mecanismos de esta violencia *objetiva* y puede reconocerse nuestra posición en ella. El relato podría leerse como un texto-síntesis del ministerio de Jesús. Hablamos del paso de Jesús por la ciudad de Gerasa y su actuación allí (Mc 5, 1-20). Se trata de una ciudad que en apariencia vive en paz. A sus afueras, sin embargo, vaga un endemoniado, atado por la comunidad (por más que se suelte), viviendo en el lugar de los muertos, con claros signos de deshumanización o estigmatización (desnudez y falta de lenguaje). Su posesión parece consistir en una desposesión de su identidad como puede verse en estos signos y en que la comunicación que entabla Jesús no es con él, sino con los demonios que lo habitan. Esta conversación parecería una discusión con los habitantes de la ciudad que afirmarían a una voz: "Te ruego que no nos atormentes", y que, finalmente, al re-humanizar Jesús al endemoniado mostrándole sin los signos de estigmatización, se "llenaron de miedo" y le piden que abandone la ciudad. El análisis que hace Girard de este episodio (Girard, 1986, pp. 216-239) identifica el principio sacrificial de todas las sociedades que, como afirma Žižek, se sienten violentadas cuando se desactiva "el estado de cosas normal y pacífico" al desvelarse la mentira y la violencia "inherente" que lo habita.

Este episodio se convierte en símbolo de la forma de presencia de Jesús en la **historia que** se muestra de diferentes formas en los evangelios. Por ejemplo, en el prólogo de Juan se le identifica como luz en medio de unas tinieblas que no le reciben (Jn 1,5). En el mismo evangelio esta tiniebla queda identificada con la figura de Satán ("mentiroso y homicida", Jn 8,44) que domina el mundo. Aparece entonces claramente la incompatibilidad de dos principios de vida, el que sostiene a la sociedad y el que propone Jesús. La afirmación de uno, sea el que sea, supone la destrucción del otro. La diferencia, como veremos, es que mientras que el principio social del que vivimos supone la destrucción de quien porta el otro, en el que ofrece Jesús la destrucción del otro supone la liberación de los que viven bajo él.

Es aquí donde iniciamos la reflexión sobre la violencia mesiánica de Jesús que no se identifica ni con la violencia *objetiva* ni con la *subjetiva* reseñadas por Žižek, pues ambas tienden a la anulación del contrario. Jesús va a situar su acción mesiánica en una provocativa tierra de nadie que termina por generar una respuesta de violencia extrema y global hacia él que asume como lugar de revelación y destrucción de los principios de acción de la misma violencia.

Así pues, lo que llamamos violencia mesiánica de Jesús consiste en una presencia inmune a una mentira que domina al ser humano, una mentira que afirma que la propia identidad se realiza solo frente y contra la identidad del otro, y que activa un proceso de relación y reconocimiento de aquellos que han sido deshumanizados bajo un sistema que mantiene a individuos y sociedades en una paz ficticia bajo el signo de la exclusión⁷.

La violencia mesiánica de Jesús tiene la forma de los que él denominará “puros de corazón” en las bienaventuranzas. Ravasi identifica esta actitud con “una libertad interior absoluta respecto al mal y una determinación igualmente absoluta con respecto al bien (Dios)” (Ravasi, 2014, p. 204). Esta forma de ser de Jesús le va a llevar a vivir de una forma paradójica su relación con la violencia, a saber, “Jesús parece ser agresivo cuando la injusticia o la necesidad de defensa afecta a los demás, pero se vuelve no resistente cuando le afecta a él” (González Faus, 1980, p. 192).

Esta presencia que, *violentando la vida, no ejerce violencia contra la identidad de los vivos*, será rechazada violentamente ya que desactiva todos los mecanismos que sostienen una identidad construida sobre el principio “yo o el otro”, desde tiempos de Caín (Boyer, 1995). Debemos, sin embargo, identificar esta acción de Jesús que es sentida como violencia destructiva de la sociedad y, por tanto, intolerable hasta el límite de la condena a muerte: “Nosotros tenemos una ley y según esa ley debe morir” (Jn 19,7)⁸.

⁷ Somos conscientes de la ambigüedad del término “violencia mesiánica” que podría entenderse sacrificialmente ya que todos los movimientos sociales de ‘liberación’ (antiguos y nuevos) de individuos o pueblos (lo que podría denominarse mesianismos, seculares o no) se han desarrollado a través de violencias sacrificiales. Por tanto, no bastará la nominación de la acción de Cristo como violencia mesiánica, sino que será necesario una identificación clara de esta acción como distinta de estos mesianismos liberadores que *ejercen una violencia directa sobre la identidad personal de aquellos que sostienen la situación establecida* contra la que se levantan los distintos mesianismos.

⁸ Aunque la razón inmediata es su pretensión de hacerse Hijo de Dios, el sentido se aclara en la discusión desarrollada en el capítulo 7 del mismo evangelio, introducido por una inminente lapidación que Jesús impide evidenciando la mendacidad que la habita, y donde luego se discute quién posee el verdadero respaldo divino. Después de comentar el episodio de los mercaderes del templo, Philippe Lefevre afirma: “La historia de la Biblia está llena de aquellos a los que se les reprocha ser excesivos, brutales, mientras que ellos denuncian un mundo que, antes que ellos, es feroz y sanguinario. Estos no son violentos: se adaptan, se ajustan a lo que Dios ve, prueban lo que Dios prueba. Violentos a oídos de los violentos, su palabra rescata a los más humildes que suelen ser aplastados por la maquinaria mundana” (2017, pp. 24-25).

3. LA VIOLENCIA MESIÁNICA DE JESÚS

Pasamos ahora revista de manera sucinta a la acción mesiánica de Cristo que se manifiesta como “signo de contradicción” (Lc 2,34)⁹.

3.1. *El levantamiento de las fosas comunes*

Las fosas comunes, en una de sus acepciones, son una forma social o política de hacer desaparecer a personas consideradas como perjudiciales para los intereses de estados o grupos sociales. En ellas el sujeto pierde su identidad pues desaparece del mundo común sin dejar rastro, permitiendo la homogeneización salvífica de la sociedad. Si es verdad que se llaman fosas comunes porque los allí enterrados quedan des-identificados al perderse una referencia concreta de su vida (el nombre como referencia primaria), podría decirse que son **comunes porque** pertenecen a todos los tiempos y sociedades.

Este símbolo puede acercarnos a un aspecto central del ministerio de Jesús. Toda su acción mesiánica está atravesada por la recuperación de los perdidos, de los excluidos, de los innumerables o innumerados. Su persona se convierte en un espacio de vida social para los que no lo tenían. En este sentido continúa, sintetiza y lleva a término la revelación de Dios mismo que escuchó la sangre de Abel, sangre enterrada y mezclada con la tierra (Gn 4,9-10) o el sufrimiento de un pueblo que hará suyo y que sufre bajo la indiferencia de sus explotadores (Ex 3, 7-8). En el caso de Jesús los referentes de su acción serán los pobres, enfermos y pecadores, categorías que hay que entender en relación a la exclusión en la que viven y, por tanto, a la estigmatización que supone su situación. En el fondo, estas personas están en una especie de fosa común de vivos, entregados a vivir en las partes muertas de la sociedad, en los cementerios del sistema, como el endemoniado de Gerasa. Pues bien, Jesús con su acción re-integradora, es decir, con una acción que los trata como sujetos dignos de la mirada de Dios y de su compasión salvífica (algo que la sociedad restringe a los integrados del sistema), rompe los principios de organización social que esconden la violencia, y deja al descubierto la mentira inherente al sistema.

Mateo, al describir la muerte de Jesús, comenta: “La tierra tembló, las rocas se resquebrajaron, las tumbas se abrieron y muchos cuerpos de santos que

⁹ Pueden verse otros planteamientos del tema en el texto citado de González Faus o en J. Lois, 1986, 363-381.

habían muerto resucitaron y, saliendo de las tumbas después que él resucitó, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos” (Mt 27,51-53). Creemos que estas expresiones se podrían interpretar como signos de la destrucción del orden sacrificial y la exigencia de incorporación de los excluidos a la sociedad para que la vida alcance el *Shalom* divino, que es universal siempre y desde el inicio¹⁰. Ya en el relato de Gerasa, Jesús había enviado al endemoniado recuperado a los suyos: “Vete a casa con los tuyos y anúnciales lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido misericordia de ti” (Mc 5,19). Se ve entonces cómo Jesús tiene una clara intención de provocar a la sociedad a la que se dirige incomodándola, violentándola para que perciba la mentira violenta que la destruye y reaccione.

Otro episodio clave en este sentido es el de la curación de la hemorroisa (Mc 5,25-34) a la que, después de haber sanado, obliga a situarse en el centro del grupo, a la vista de todos, como una provocación extrema para evidenciar que no es impura ni contamina con su presencia y su tacto, como la lectura estigmatizadora habitual presupone excluyéndola de la vida. La escena, que supone una gran violencia hacia todos los presentes, se sitúa significativamente inmediatamente después de la salida de Jesús de Gerasa.

3.2. *No he venido a traer paz, sino división (Lc 12,51)*

Se entienden en este contexto las palabras de Jesús que anuncian la **división como causa** de su actividad. “Predicar el Reino es ir en contra de este orden de las cosas, establecer una ruptura y, por consiguiente, hacer violencia a este orden” (Gilbert, 2007, p. 199). Ya lo había anunciado Dios en la llamada vocacional a Jeremías: “Desde hoy te doy poder sobre pueblos y reinos para *arrancar y arrasar, para destruir y demoler, para reedificar y plantar*” (Jer 1,10). Demasiadas veces se predica un cristianismo que se asentaría sobre la buena voluntad de los hombres, pero Dios siempre ha pedido conversión, pues conoce el corazón de los hombres (Jn 2,24-25). Es así como comienza la predicación de Jesús, solicitando una conversión al Reinado de Dios que llega a través de su misma acción (Mc 1,15). La razón es que la

¹⁰ La película del director polaco Wladiyslaw Pasikowski *El secreto de la aldea* expresa bien este dinamismo. Todo se desarrolla a partir de una acción en apariencia irrelevante que destapa un acontecimiento violento ocultado por la comunidad. El protagonista toma claramente la forma crística del siervo, que, *sin gritar ni vocear manifiesta la justicia con verdad* (Is 49, 2-3), también con su muerte.

sociedad está asentada sobre el principio de exclusión de algunos siempre legitimado, teológicamente hasta hace muy poco y hoy en día por otros absolutos seculares¹¹.

Es significativo, en este sentido, el diálogo del gran inquisidor con Jesús en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, cuando el primero defiende, ante un Jesús callado, la política de reducción de algunos (de su libertad) como forma de protección de todos (protección identificada con el orden) y, por tanto, como forma de fidelidad a Dios mismo. Y es que todos los sistemas cerrados tienen sus inquisidores que intentan reducir a Dios a una estructura de justificación de sí mismos¹². Pues bien, Jesús ofrece una lógica alternativa permaneciendo inmune a la seducción de la práctica sacrificial, convirtiéndose así en lugar de revelación de la misma y provocando la reacción de los que viven de ella.

3.3. Jesús y la ira de Dios

Es necesario, sin embargo, afrontar las admoniciones violentas, al menos en el lenguaje, de Jesús porque parecerían pertenecer a la **lógica violenta excluyente**¹³. Basta hacer referencia a los ayes de Lucas 6,24-26 sobre los poderosos, ricos y sabios (representantes de los integrados por el sistema y generadores de su violencia inherente) y a las palabras de condena en relación al juicio final de Mt 25,31-46, de sobra conocidos, o al gesto con los mercaderes del templo. En ellas parecería que, en una última vuelta de tuerca de la historia, Dios mismo actuaría también eliminando una parte de

¹¹ “La cuestión de la violencia remite —por distintos caminos— a la cuestión del orden: a la institución (mantenimiento y acaso destrucción) del derecho, podría decirse con Benjamin, o a la fuerza de ley, con Derrida. Y, en ciertas condiciones, cuando el principio del orden se instala en la transcendencia, remite a la religión” (Lanceros, 2008, pp. 41-42). Concretando este principio pueden verse estas palabras de Žižek: “Se podría repetir *mutatis mutandis* a propósito de la violencia divina: ‘Muy bien, señores críticos, ¿quieren saber a qué se parece esta violencia divina? Echen un vistazo al terror revolucionario de 1792-1794. Eso fue la violencia divina’. (Y la serie podría continuarse con el terror rojo de 1919, etc., etc.)” (2009, p. 233).

¹² En este contexto es fácil observar como la cultura de la cancelación, mesiánica en su autointerpretación, es una expresión clara de la exclusión como principio de liberación.

¹³ Julio Lois llega a afirmar: “Una oferta hecha con tal radicalidad merece en sí misma el calificativo de violenta y conflictiva. Jesús es consciente de ello: ‘Fuego he venido a encender en la tierra...’” (1986, p. 370).

la humanidad en beneficio de otra, preso de la misma lógica sacrificial que hemos comentado.

Ahora bien, el juicio de Dios se ha ido manifestando progresivamente como juicio de destrucción de las muletas sacrificiales y recuperación de los que las sufren o imponen. Esta es la praxis de Jesús más allá de la primera impresión que pueden causar sus palabras y gestos agresivos. Su lenguaje se muestra entonces ambiguo y ha de interpretarse a partir de la dirección que ofrece su praxis que, llegado el punto de no retorno de su crucifixión, cuando parecería que ya no hay posible conversión en sus asesinos, todavía pide para ellos el perdón (Lc 23,34).

Esto no puede suponer que la indiferencia y la **violencia que tanto sufrimiento ha causado la lógica humana quedan insertados** en el reinado de Dios, porque entonces no podría ser un reinado de paz y justicia verdadera, tal y como se anuncia. De hecho, como hemos visto, las palabras y los gestos de Jesús son especialmente duros. Pensamos que todas estas admoniciones y juicios de Jesús deberían interpretarse como el anuncio de una especie de karma inserto en la misma violencia que, activada por el hombre con la vida dada por Dios, una vida que solo se sostiene en la lógica divina, termina por autodestruirse¹⁴. Es decir, no se trataría de una acción directa de Dios, sino de un efecto de su acción que no solo da la vida, sino que *la conserva y eterniza solo en la lógica de su propia vida de amor sin poder hacer nada distinto de esto*. Así, la ira de sus palabras y gestos expresa, por una parte, la sensibilidad de Jesús (de Dios) hacia el sufrimiento de los violentados; y, por otra, sin transformarse en justificación alguna, se presenta como un intento último de recuperación de los violentos que generan en él una tristeza profunda por su cerrazón autoaniquiladora (Mt 23,37-38; Lc 19,41-44)¹⁵.

Es quizá el primer libro de Samuel quien mejor expresa esta idea que queremos subrayar: “Él guarda los pasos de sus amigos, mientras *los malvados*

¹⁴ Este es el significado de las tinieblas que existiendo ante Dios le opacan generando una especie de antimateria **existente** que, si bien durante un tiempo no se siente como tal o incluso se percibe como ensanchadora de la vida, termina por mostrarse como mortífera. Este doble momento se expresa muy bien en el mito de Fausto. Para una aproximación al tema de las tinieblas puede verse Gironi, 1990.

¹⁵ “Violencia habrá siempre; pero hay violencia y violencia. Si hay una que no puede ser tolerada es la que afecta a un pequeño en su debilidad y su misma inocencia. Dicho de otro modo, existe algo intolerable que ninguna tolerancia puede integrar o justificar. Solo el recurso a otra violencia, aunque no sea más que en imagen o evocación, puede dar cuenta de la realidad de esta violencia que parece haberse presentado a Cristo como el fondo del abismo que toda violencia abre bajo los pasos del hombre” (Gilbert, 2007, p. 205).

perecen en las tinieblas" (2,9). En este texto aparece claro que la acción directa de Dios es positiva y recae solo sobre los que no quedan encerrados en sus propias tinieblas, quedando los otros atados a su propio dinamismo mortal que frente a Dios se absolutiza por contraste. La idea se retoma y ensancha en el prólogo de Juan que vuelve a utilizar el símbolo de las tinieblas que se cierran en sí mismas afirmando a renglón seguido: "Los suyos no lo recibieron. Pero a cuantos lo recibieron, les dio poder de ser hijos de Dios" (Jn 1,11-12). En esta lógica, las admoniciones de lenguaje violento de Jesús se revelan así como advertencia extrema, una especie de cirugía, y no como una condena ya inevitable¹⁶.

Así pues, Jesús utiliza un lenguaje y algunos gestos violentos, como el del Templo. Ahora bien, si como indicamos al principio lo que diferencia una aparente violencia de una verdadera violencia en un gesto agresivo es el reconocimiento y el respeto por la identidad del otro, hemos de decir que la agresividad de las palabras y los gestos de Jesús podrían considerarse no simplemente como no-violencia, sino como *violencia mesiánica* en sentido estricto, redentora, es decir, *una acción destructiva requerida para la aparición y construcción de la verdadera identidad del mundo y del individuo que no elimina la identidad de aquel al que se dirige, aunque le obliga a enfrentarse dolorosamente a su mal*. "La violencia de Jesús es la del médico o cirujano que interviene con dureza para descubrir y, tal vez, contrarrestar la violencia primaria de la enfermedad" (Lefevre, 2017, p. 24).

Ahora bien, esta intención solo se entenderá en toda su profundidad a la vista del abismo en el que se introduce Jesús cuando, después de arrancar las justificaciones sacrificiales de sus contemporáneos, acepta cargar pacíficamente con la violencia que esto va a generar para afirmarse como presencia última de revelación y ofrecimiento de la paz y la justicia divinas.

3.4. *Sus heridas nos han curado*

Como hemos intentado hacer explícito, la acción mesiánica de Jesús, es decir, el ministerio ejercido para que el reinado de Dios, su *Shalom*, se haga

¹⁶ "El carácter dramático de su llamada va parejo al carácter dramático de la situación: todos se encuentran ante la última posibilidad de vida que les abre la gracia [...] La partida en la que juega su vida es demasiado importante para que no levante claramente su voz para abrir los ojos a los hombres ante el riesgo inminente de una catástrofe. Sus exhortaciones se sitúan entonces en una perspectiva de perdición y de ruina total, que hay que evitar" (Barbaglio, 1992, pp. 194-195).

presente, tiene como presupuesto que solo la desactivación de la mentira que ata las relaciones humanas posibilita una verdadera justicia, una mentira que es revelada en la acción misma de Jesús (Jn 8,31-32). Pero, como hemos visto ya, esta acción mesiánica devuelve a la sociedad a sus conflictos primarios, los que se dan en la constitución de las identidades individuales y sociales que, resueltos de mala manera, estructuran identidades excluyentes, sean individuales o sociales.

Por eso, al definir Jesús su acción habla de la división que trae consigo la revelación de los mecanismos de identificación falsos que configuran la vida ya desde sus espacios primeros, a saber, la casa y la familia (Mt 10,34-36; Lc 12,52-53).

La acción de incluir en el espacio de expresión del reinado de Dios a los excluidos descompone los fundamentos de las relaciones y reaviva un conflicto necesario de afrontar para la configuración de una paz verdadera, no la que da el mundo (Jn 14,27). Pero, ¿cuál es este conflicto inevitable que debe ser resuelto y que Jesús pone al descubierto?

Por una parte, que el otro es siempre una incisión hiriente en nuestra vida, por más que nos pertenezca constitutivamente¹⁷; por otra, que toda acción humana es una incisión que re-forma la realidad en la que el otro ya está situado, por más que lo haga para perfeccionarla¹⁸. Así pues, propondríamos que la primera interpretación de este versículo tomado de Isaías, "sus heridas nos han curado", podría ser que las heridas que nos provoca Jesús revelan las que pertenecen inevitablemente a nuestra vida, y deben ser admitidas y reconfiguradas de otra forma. El benedictino Elmar Salmman afirma: "No tenemos elección: nuestros nervios debilitados por un imaginario pacifista, humanista del hombre, no soportan tal verdad; la religión cristiana, por el contrario, invita a confesárnosla a nosotros mismos" (2000, p. 471). Así pues, Cristo devuelve al hombre a un conflicto constitutivo necesario de afrontar.

¹⁷ "El Tú es un don del cielo que me abre nuevos horizontes y me llena con su presencia, es un Otro que me altera, me desafía, me atrapa y me aliena de mí mismo [...] suave proximidad y desvergonzada irrupción que roza la violencia, que hace brillar y crecer la flor que soy y tal vez ya la consume, la marchita" (Salmman, 2000, p. 463).

¹⁸ El mismo autor cita, en este sentido, a Blondel, que afirma: "Ya que cada acción que pasa a la fase de ejecución recurre necesariamente a una constricción para recoger y conectar las fuerzas dispersas; [...] ya que no avanzamos sino aplastando dentro de nosotros y bajo nuestros pasos una multitud de vidas, la guerra está declarada en cada cosa que hacemos. Debemos luchar. Quién huye de la batalla perderá, por eso mismo, la libertad junto con la vida" (E. Salmman, 2000, p. 471)

Puede verse, entonces, que el amor propuesto por Jesús como re-inicio de la identificación humana supone siempre aceptar la herida que recibo de la alteridad del otro y la que le causo con la mía, e igualmente supone la lucha para que esta violencia de vida que conlleva toda relación no se absolutice de forma instrumental¹⁹. Es necesario confesar que herimos, que no podemos no herir, y es necesario aceptar el daño que nos infligimos, que no podemos no infligirnos. Se trata de un anuncio que, como confesaron algunos seguidores de Jesús al escuchar que había que comer su carne, fácilmente provoca la retirada por excesivo, por altamente violento: “Este modo de hablar es duro, ¿quién puede hacerle caso?” (Jn 6,60).

Se muestra entonces el otro sentido de este versículo: que las heridas sufridas por Jesús se convierten en manifestación del camino de salvación, en un espacio nuevo de relación que parece no caber en el mundo. Jesús no solo ha actuado una forma de violencia de revelación que desvela la violencia que retiene la verdad de lo humano, sino que ha acogido la violencia sobre sí como espacio de revelación última. Última y salvífica en cuanto que muestra el camino de la vida, es decir, la necesidad de acoger la herida que produce el otro y no dejarse configurar por el resentimiento que produce esta herida que siempre nos provoca el otro y que, en ciertos momentos, es excesiva absolutamente²⁰. Pero, además, manifiesta al acoger esta violencia sin devolverla, más aún, manteniendo la oferta de relación, que no todo está perdido para los que estamos presos de aquel resentimiento identitario que producen las relaciones. Frente a él se produce una posibilidad de re-generación, pues puede rehacerse una relación entre el herido y el hiriente a partir del perdón que **se** ofrece la víctima.

Esta nueva forma de entrar en la violencia o en el conflicto interhumano, depende en Jesús de su relación radical con Dios, de su filiación, que le da una radicación de identidad inmune a la violencia del orden humano (Mt 4,1-10; Lc 4,1-12). En la cruz, podríamos decir que Jesús vuelve a dirigirse a Legión, a aquel espíritu plural, injusto y violento que poseía a la comunidad de Gerasa, a la humanidad. Se trataría del último exorcismo de Jesús, aquel en el

¹⁹ Byung-Chul Han afirma, en línea con lo que vamos afirmando, que “tanto la violencia como el poder son estrategias para neutralizar la inquietante otredad sediciosa de la libertad del otro” (2016, p. 103).

²⁰ “La Pasión es la ultra violencia: la violencia se desencadena del lado de los hombres, ciertamente, pero con ella Dios se hace violencia. Pues del lado de Dios la cantidad de violencia retenida debía de ser extraordinaria. [...] Era necesario que Dios fuese todopoderoso para no descender de la cruz. Esta violencia que hizo a su propia potencia se llama amor. Esto es lo que yo llamo *estar más allá de la violencia*” (Steffens, 2017, p. 12).

que él mismo se presenta como el lugar de la bendición de Dios sin complicidad con el mal e invita a todos a participar de la misma con un perdón y una intercesión que el evangelio de Lucas pone en su boca (23,34).

En la cruz acontece la hora del poder de las tinieblas (Lc 22,53) donde la lógica sacrificial lo ocupa todo salvo el cuerpo mismo de Cristo que se convierte así en un espacio de deconstrucción y reconstrucción de lo humano a partir de la filiación divina y la fraternidad vivida en condiciones contrarias a las mismas. Este espacio de exclusión donde se **cruzan poder** violento humano y **oferta** de salvación había sido ya representado por Cristo en su ministerio mesiánico, y los evangelistas lo han sabido identificar en una especie de espiral que lo abarca todo y que se explicita en algunos textos significativos: el intento de expulsión de Galilea, después de un exorcismo de Jesús que escandaliza a sus paisanos (Lc 13,10-32), el intento de expulsión del judaísmo en Jerusalén manifestado en la discusión con los dirigentes judíos (Jn 8 y Jn 19,7), la expulsión de una ciudad pagana en el texto ya comentado de Gerasa, y finalmente la expulsión del imperio (el mundo conocido) que elimina toda alternativa a sí mismo (Jn 19,19).

Por tanto, la violencia mesiánica de Jesús termina por ser una violencia que se vuelve contra él y que él acepta sufrir, como última expresión de su acción y su identidad mesiánica. El mismo Jesús ya había anunciado esta vía como única forma de salir de la violencia con palabras que sonaban excesivas y contrarias a la preservación de la identidad. Se trata de aquellas recogidas en el sermón de la montaña respecto a la reacción frente a los que ejercen violencia sobre uno mismo, los enemigos (Mt 5,38-48). En estas palabras

“...no se trata solamente de un ideal propuesto a los mejores, sino de la sola y única vía de vida para el hombre y para su casa, su casa que es el mundo, habitado por la humanidad entera [...] Es la humanidad el verdadero destinatario de este mensaje, extremista si se quiere, pero condición sine qua non de la salvación, porque la humanidad está consagrada a vivir al extremo [...] el hombre, pero sobre todo la sociedad no tiene más elección que entre dos direcciones, dos movimientos de sentido contrario. Y es superado por el uno o por el otro, sea el amor o el odio destructivo. Por eso me gusta hablar de dos violencias, una pervertida y otra convertida” (Beauchamp, 2001, pp. 179-181).

Esta última violencia, la convertida, la que sabe aguantar el dolor inevitable (y el evitable) en la construcción de la identidad, es la que activa Jesús como lugar de salvación, y no es otra sino la violencia del amor. Así pues, la herida infringida por Jesús en nuestro orden humano para descomponerlo, así

como la que acepta sufrir para mostrar el camino de su recomposición se convierten en aquella acción última sobre las tinieblas que nos habitan, la acción que, como afirma el himno que encabeza la carta a los Colosenses, nos salva: “Él nos ha sacado del dominio de las tinieblas” (Col 1,13-14.20).

4. JESÚS, LA IGLESIA Y EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

4.1. *La comunidad mesiánica de Jesús*

El Concilio Vaticano II definió a la Iglesia como “sacramento de unidad del género humano” (LG 1), como lugar donde las diferencias y los conflictos a los que está sometida la historia de la humanidad pueden encontrar un espacio y una forma de configuración que salve la identidad de todos. Esta comunidad querida por Cristo es la que forman aquellos que han conocido la sabiduría de la cruz que al mundo le espanta y sin la cual el mundo se pierde (1Cor 2,6-7).

Se trata de la comunidad que acoge las bienaventuranzas como forma propia de ser. Es la comunidad de los pacíficos, aquellos que poseen un corazón puro, purificado por la paternidad de Dios y así una libertad absoluta respecto al mal y a todo orden violento que les configura como espacios de misericordia y hospitalidad para los desechados. Es la comunidad de aquellos que trabajan por la paz divina y, paradójicamente, esto los hace conflictivos porque no toleran la exclusión de nadie. Es la comunidad de los mártires por la justicia de Dios, la comunidad de los identificados como hijos de Dios que, justamente por eso, junto a Jesús, pueden ofrecer la paz incluso cuando sufren la violencia (Mt 5, 9). Porque, como intuía el autor de los cánticos del siervo, este conocimiento y vivencia de la verdad les expone a sufrir la misma violencia de Jesús²¹. De esta manera, junto a Cristo “autor de la salvación y principio de unidad” la Iglesia se convierte “para todos y cada uno en el sacramento visible de esta unidad que nos salva” (LG 9).

Por eso, la Iglesia, “siempre necesitada de purificación”, debe confesar de continuo como comunidad mesiánica sus complicidades con el orden sacrificial y con la lógica de la rivalidad que la habitan. Esta es la razón por la que los textos neotestamentarios no evitan exponer los conflictos a los que

²¹ “El Señor Dios me abrió el oído; yo no resistí ni me eché atrás. Ofrecí la espalda a los que me golpeaban, las mejillas a los que mesaban mi barba; no escondí el rostro ante ultrajes y salvazos” (Is 50,5-6).

va a ser sometida sea por la violencia exterior o por la interior. No ocultan la necesidad de dar testimonio frente a los órdenes sociales injustos, aunque deba sufrir por ello (1Pe 3,5; Mc 13,9-10), ni la de afrontar la violencia en su interior, se exprese como se exprese, a partir de la identidad que Cristo mismo da a cada uno, con la acogida que hace de todos y con la forma de ser que ofrece a cada uno (Gal 3,27-28).

4.2. Jesús y la recomposición actual del sistema sacrificial

Comenzamos mostrando, a partir del ejemplo de los sacrificios aztecas, cómo la violencia ha sido y es, de facto, un instrumento de paz social que utiliza unos mecanismos perversos que han sido identificados y condenados por la revelación. Por eso, como afirma González Faus, "hay que decir que la afirmación de que la violencia es solo una cuestión de 'racionalidad de los medios de cara a un fin' resulta radicalmente inhumana, y por eso, radicalmente anticristiana" (González Faus, 1980, p. 197). Hemos advertido, en este sentido, la facilidad con que estos mecanismos sacrificiales se re-configuran. Esto significa que la defensa de la víctima, que está en el centro del ministerio de Jesús y que ha pasado al orden político-jurídico, puede desgajarse de su perspectiva salvífica. Esto es lo que afirma Girard (2002) cuando apunta que esta defensa se ha convertido hoy por hoy en

"...un medio no solo de perpetuar los viejos conflictos, sino de elevarlos al nivel superior de sutileza exigido por la existencia misma de ese saber y su difusión en la sociedad [...] La compasión obligatoria reinante en nuestra sociedad permite nuevas formas de crueldad" (p. 204).

Ahora bien, como hemos visto, el ministerio público de Cristo y su aceptación de la cruz no tienen como finalidad última la condena de los violentos, sino despertar su conciencia y permitir su conversión, es decir, la renovación de su identidad. Esto es importante, en cuanto que la perspectiva de Jesús puede convertirse igualmente en una crítica de todo victimismo como medio de poder. Daniel Giglioli (2017) ha sabido analizar esta situación actual afirmando que

"...la víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable [...] En una época en la que todas las identidades se hallan

en crisis, o son manifiestamente postizas, ser víctima da lugar a un suplemento de sí mismo [...] La ideología victimista es hoy el primer disfraz de las razones de los fuertes" (pp. 11-12).

Algunos episodios de la vida de Jesús explicitan la dificultad que tenemos para arrancarnos de las lógicas de rivalidad y exclusión. Baste citar el episodio donde los discípulos son reprendidos con rotundidad por Jesús mismo por querer utilizar esta lógica: "Entraron en una aldea de samaritanos para hacer los preparativos, pero no lo recibieron. Al ver esto, Santiago y Juan, discípulos suyos, le dijeron: 'Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo que acabe con ellos?'. Él se volvió y los regañó" (Lc 9,52-55). Ahora bien, su propuesta presupone un orden escatológico sin el cual su ministerio mesiánico fracasa, un orden que coincide con la vida misma de Dios. Es desde él desde el que Jesús acepta la cruz, porque esta cruz es la última violencia, la violencia del amor que destruye toda justificación de acciones que, so capa de defender a algunos, conlleva una violencia que no deja espacio a otros. En este sentido, el orden escatológico mantiene en pie la cruz, que juzga la lógica del mundo y, a la vez, abre la posibilidad de una nueva vida²². Por eso, "sigue en pie la verdad primera de la Biblia y de Dios: devolver la esperanza a Caín" (Gilbert, 2007, p. 212).

5. CODA FINAL

Afirma Metz que "el seguimiento de Cristo no es solo una aplicación adicional de la cristología cristiana a nuestra vida [...] que] Cristo debe pensarse de tal manera que nunca sea solo pensado" (p. 153). Pues bien, creemos que el siguiente texto de Lanza del Vasto (1954), con el que cerramos nuestra reflexión, acierta a mostrar, con una especial lucidez de análisis y en una indirecta propuesta de acción, el camino donde se junta el mesianismo crístico y su correlato eclesial y creyente en referencia a la violencia mesiánica sobre la que hemos querido reflexionar.

²² "Todo converge hacia un lugar silencioso, que es la cruz de Jesucristo, desde donde se hace oír el 'verbo de la cruz' que nos orienta incesantemente hacia más allá de todo lo que Jesús pudo hacer y decir jamás antes de que llegará lo que designa como su 'hora'. Este lugar es al mismo tiempo de violencia y de mansedumbre; tan solo en él está llamada a venir a convertirse toda la violencia de la historia" (Beauchamp, 1992, p. 63).

“¿Cómo reconocemos a los no-violentos?

¿Son aquellos que son dulces, amables, afables, indulgentes, pacientes, condescendientes, serenos y sonrientes? No, pues así son también los hipócritas.

¿Son aquellos que son calmados, desapegados, sin cambios de humor? No, pues así son los indiferentes.

¿Son los que son dueños de sí, que saben sujetar su cólera? No, un políticamente correcto también lo es.

El no-violento es aquel que ordena toda su táctica a poner las cosas en claro y que vive bajo la conciencia. En el conflicto (él se revela, pues no se habla de no-violencia sino donde la violencia sería legítima, no se habla de ella más que si ella resuelve las cuestiones que exigen ordinariamente el uso de la fuerza) él no intenta eludir la cólera del enemigo, ni provocar su piedad, ni eludirlo hábilmente, sino conseguir un acuerdo sin engaños.

Así las cosas, las palabras rudas pueden ser entonces tan buenas como las dulces, los gestos vivos que sorprenden, los sarcasmos que golpean, las imprecaciones que advierten e incluso, en el límite, los golpes —sí, los golpes—, siempre que estén limpios de violencia como las amputaciones practicadas por un cirujano en vista a la sanación” (p. 325).

Referencias

- Barbaglio, G. (1992). *Dios ¿violento?* Verbo Divino.
- Beauchamp, P. & Vasse, D. (1992). *La violencia en la Biblia*. Verbo Divino.
- Beauchamp, P. (2001). La violence dans la Bible. En P. Beauchamp (Ed.), *Testament biblique* (pp. 163-183). Bayard.
- Boyer, F. (1995). 'Depuis la sang d'Abel...': Fraternité, violence et transcendance. En Bovati, P. - Meynet, R., «Ouvrir les Écritures»: Mélanges offerts à Paul Beauchamp (pp. 53-64), Cerf.
- Boyer, F. (1995). 'Depuis la sang d'Abel...': Fraternité, violence et transcendance. En P. Bovati & R. Meynet (Eds.), «Ouvrir les Écritures»: Mélanges offerts à Paul Beauchamp (pp. 53-64). Cerf.
- Francisco. (2020). Fratelli tutti, *sobre la fraternidad y la amistad social*.
- Giglioli, D. (2017). *Crítica de la víctima*. Herder.
- Gilbert, P. (2009). *Violence et compassion: Essai sur l'authenticité d'être*. Editions du Cerf.
- Gilbert, P. (2007). *Biblia y violencia: La esperanza de Caín*. Mensajero.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.
- Girard, R. (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama.

- Girard, R. (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas...: Conversaciones con Michel Treguer*. Encuentro.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- Gironi, P. (1990). Luz/Tinieblas. En *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Paulinas.
- González Faus, J. I. (1980). La buena noticia de Jesús ante la mala noticia de un mundo violento. En VV.AA., *Cristianos en una sociedad violenta: Análisis y vías de acción* (pp. 185-198). Sal Terrae.
- Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia*. Herder.
- John de Taizé. (2020). *La ira de Dios: Comprender un enigma bíblico*. Perpetuo Socorro.
- Hinkelammert, F. J. (2018). *Totalitarismo del mercado: El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.
- Lanceros, P. (2008). En el principio era el medio. Cuestión de orden. En P. Lanceros & F. Díez (Eds.), *Violencia y religión*. Círculo de Bellas Artes.
- Lanza del Vasto. (1959). *Les Quatre Fléaux*. Editions Denoël.
- Lefevre, P. (2017). Violence du Christ? L'épisode des marchands du temple (Mt 21,12-17). *Vives Flammes. Revue carmélitaine de spiritualité*, 307, 17-25.
- Lois, J. (1986). Jesús y la violencia. *Teología y catequesis*, 19, 363-381.
- Metz, J. B. (2013). *Por una mística de ojos abiertos: Cuando irrumpe la espiritualidad*. Herder.
- Ravasi, G. (2014). *La Biblia en un fragmento: 200 puertas al Antiguo y al Nuevo Testamento*. Sal Terrae.
- Salmman, E. (2000). Amore e violenza. En *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero* (pp. 461-472). Edizioni Messaggero.
- Steffens, M. (2017). Les trois violences. *Vives Flammes. Revue carmélitaine de spiritualité*, 307, 5-14.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Austral.