

Jesús, el Cristo, como benefactor por excelencia: hacia una Cristología liberadora para la sociedad mesiánica*

Benjamín Marx

(University of Aberdeen/Trinity College Bristol)

Resumen

Nuestros pensamientos y nuestro discurso sobre la persona central de nuestra fe —Jesús, el Cristo— forma nuestra identidad cristiana y desafía nuestra praxis (individual y comunalmente). ¿Cómo contribuiría una Cristología que incorpore a Jesús como el verdadero benefactor (Lucas 22:27; Hechos 4:9; 10:38) a las teologías de la liberación dentro de las iglesias locales? Este artículo asiste a una Cristología liberadora, viendo a Cristo como el benefactor por excelencia en el contexto grecorromano. Necesitamos una Cristología más robusta para el siglo XXI. Además, estudios sobre el don (*χάρις*) en el pensamiento paulino nos ayudan ver la dimensión social de la salvación. Vemos que Cristo como benefactor por excelencia se da a sí mismo y que esta gracia tiene un poder transformador. Esta gracia con su poder transformador nos invita participar en la vida y la dinámica de la generosidad divina. Todo eso tiene el potencial de no solo cambiar la vida de la iglesia en particular, sino también la del contexto social en que vivimos.

Palabras clave: Cristología liberadora. Benefactor. Gracia. Salvación social. Generosidad divina.

Abstract

Our thoughts and discourse on the central person of our faith—Jesus, the Christ—shapes our identity and challenges our praxis (individually and communally). How would a Christology that incorporates Jesus as the true

benefactor (Luke 22:27; Acts 4:9; 10:38) contribute to liberation theologies within our local churches? This article proposes a liberating Christology, seeing Christ as the benefactor par excellence in the Greco-Roman context. We need a more robust Christology for the 21st century. In addition, studies on the gift (χάρις) in Pauline thought help us see the social dimension of salvation. We see that Christ as benefactor par excellence gives himself and that this grace has transforming power. This grace with its transforming power invites us to participate in the life and dynamics of divine generosity. All this has the potential to change not only the life of the church in particular, but also the social context in which we live.

Key Words: A liberating Christology. Benefactor. Grace. Social salvation. Divine generosity.

En su libro *Brown Church (Iglesia marrón)* Robert Chao Romero observa que para los Latinos existe una dificultad de integrar la fe cristiana (que se vive en sus familias) y su preocupación por la justicia social.¹ En este ensayo proponemos que —y eso es el punto central— una Cristología liberadora, viendo a Cristo como benefactor por excelencia, nos ayudaría tener una integración más íntima entre nuestra fe y nuestro deseo de justicia social. Con justicia nos referimos especialmente a la justicia distributiva, que “requiere [...] una correcta distribución de los recursos y del poder.”² Jesús, quien se dio a sí mismo, nos invita como rey benevolente a participar en la generosidad divina. Si queremos tener una Cristología más adecuada y correspondiente al testimonio neotestamentario, es necesario e importante ver a Cristo como benefactor por excelencia (como nos lo presenta en la obra lucana) y eso enfatiza una Cristología liberadora.

* Presentado en el Master Class (17 de junio del 2023) en los Centros Teológicos Bautistas (CTB). También lo presenté en abril 2023 en la “Cátedra de Teología Juan Mackay, Universidad Bíblica Latinoamericana 2023”. Estoy muy agradecido a Dirk Poganatz y a Cristian Cardozo por leer un primer borrador de este ensayo y sus comentarios beneficiosos.

¹ Robert Chao Romero, *Brown Church: Five Centuries of Latina/o Social Justice, Theology, and Identity* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020), 32.

² Justo L. González, *Diccionario manual teológico* (Viladecaballs: CLIE, 2010), 161.

Para ver cómo una Cristología liberadora nos puede apoyar en un cambio eclesial y social, seguiremos la siguiente estructura invitando a varios autores a sentarse con nosotros en una mesa metafórica. En el siguiente apartado (§1) veremos la razón para este estudio: el desafío de tener Cristologías limitadas. En §2 profundizaremos nuestro entendimiento del concepto de Jesús como benefactor por excelencia. Esto lo haremos estudiando qué significa ser un benefactor o un gobernante ideal y cómo se vio el sistema benefactor en la antigüedad en general (§2.1). Después este estudio se concentrará en la exégesis de pasajes seleccionados de Lucas-Hechos, con énfasis en Hechos (§2.2). En §3 añadiremos las reflexiones de Enoch O. Okode y de John M. G. Barclay sobre la gracia en el pensamiento paulino, incorporando reflexiones adicionales al concepto de Cristo como benefactor. Veremos en Rom 5:1–11 que Pablo presenta a Jesús como benefactor supremo, quien es al mismo tiempo dador y don. Con 2 Cor 8–9 estudiaremos la salvación social y la participación en la generosidad divina. Al final (§4), tendremos algunas sugerencias tentativas e incipientes sobre posibles implicaciones para nuestras realidades.³

Empezaremos entonces con los desafíos de tener Cristologías limitadas. Lo que argumentaremos en esta sección es que necesitamos una Cristología más amplia: una Cristología liberadora —viendo a Cristo como benefactor por excelencia—.

1 El desafío de tener Cristologías limitadas

Una pregunta importante de nuestras vidas es ¿Quién es Jesús? Tal vez sea la pregunta más importante. Y no es una pregunta nueva; ya los fariseos, los maestros de la ley y aun los propios discípulos de Jesús preguntaban: ¿Quién es este? (Lc 5:21; 7:49; Mat 8:27). Tenemos una respuesta densa de Pedro en su confesión cuando dice que Jesús es “el Cristo de Dios” (Lc 9:20). Con ese podemos decir que

³ Dada la naturaleza de un ensayo como el presente (un artículo interdisciplinario), se usan varios recursos de diferentes ámbitos de estudio y al mismo tiempo confiando en la competencia de otros expertos. Esto quiere decir que se necesita extraer lo más esencial de otros trabajos y el lector puede seguir su lectura con el apoyo de las notas a pie de página. Se espera que este artículo sirva para iniciar una conversación (o, mejor dicho, participar en el discurso ya existente).

Jesús es el Cristo (Mesías), pero ¿qué significa ser el Cristo de Dios? Además, ¿cuáles son los peligros de tener una cristología limitada? A continuación, empezaremos a responder estas preguntas.

El mensaje más importante que tenemos como cristianos es el evangelio y la pieza central de este evangelio es Jesús, el Cristo, mismo. Por tanto, el evangelio se trata de la persona y de la obra del Cristo. Se puede afirmar entonces con Millard Erickson: “El estudio de la persona y la obra de Cristo están en el centro mismo de la teología cristiana. Ya que como los cristianos son por definición creyentes y seguidores de Cristo, su forma de entender a Cristo debe ser central y determinante del carácter mismo de la fe cristiana.”⁴ Además, se puede decir que nuestro entendimiento del Cristo también (trans-)forma nuestro comportamiento y compromiso —individual y comunalmente—.

Respecto a esto, la teóloga Elizabeth A. Johnson observa que “el discurso hacia y sobre el misterio que rodea las vidas humanas y el propio universo es una actividad clave de una comunidad de fe” y que “la forma en que una comunidad de fe da forma al lenguaje sobre Dios implícitamente representa lo que considera el bien más elevado, la verdad más profunda, la belleza más atractiva.”⁵ Eso forma su identidad de la comunidad y su praxis. Lo que Johnson dice también se aplica a nuestra Cristología. Lo que decimos sobre, lo que afirmamos de, lo que creemos acerca del Cristo nos forma y nos transforma. Por tanto, es necesario estudiar nuevamente la persona de Cristo y así reflexionar sobre nuestra propia identidad, y, si es necesario, cambiar nuestra praxis. La manera en que hablamos sobre Cristo manifiesta nuestras inclinaciones, y lo que pensamos es lo más importante. Asimismo, podemos decir que nuestro lenguaje no sólo aclara lo que valoramos como más importante, sino que además explora las posibilidades de la realidad y al mismo tiempo crea nuevas

⁴ Millard J. Erickson, *Teología Sistemática*, trans. Beatriz Fernández (Viladecavalls, España: CLIE, 2009), 674.

⁵ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Twenty-fifth Anniversary ed. (New York, NY: Crossroad, 2002), 4. Mi traducción (en este y en todos los casos en que cito del inglés).

posibilidades.⁶ La forma en que hablamos acerca de Jesús, el Cristo, crea en cierto sentido una realidad para nosotros.⁷

Samuel Escobar escribe que las imágenes más comunes de Cristo en Latinoamérica son las de un niño indefenso y la de una víctima impotente y sufriente en la cruz.⁸ Juan Mackay ya observó en su histórico estudio *El otro Cristo español* que “lo primero que salta a nuestra vista en el Cristo Criollo es su falta de humanidad. Por lo que toca a su vida terrenal, aparece casi exclusivamente en dos papeles dramáticos: el de un niño en los brazos de su madre y el de una víctima dolorida y sangrante.”⁹ Con esto vemos que había un énfasis particular en una Cristología docética:

El Cristo muerto es una víctima expiatoria. Los detalles de su vida terrenal hacen muy poco al caso y se tiene relativamente poco interés en ellos. Se le considera como un ser puramente sobrenatural, cuya humanidad, siendo sólo aparente, tiene muy poco que ver en materia de ética con la nuestra.¹⁰

Esta Cristología es una Cristología incorrecta—no correspondiente al testimonio del NT o de la iglesia primitiva. También es una Cristología limitada y se enfoca solamente en la cruz.¹¹ Al mismo tiempo, una Cristología así no se relaciona a nuestra ética de vivir en lo cotidiano. La resurrección y el señorío de Jesús no juegan un papel importante en ella y tampoco se presenta al Cristo

⁶ Véase, por ejemplo Ulrich H. J. Körtner, *Theologische Exegese: Bibelhermeneutische Studien in systematischer Absicht* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022), 55. Eso tiene su basis en Ludwig Wittgenstein y sus *Investigaciones filosóficas*.

⁷ El término “realidad” aquí y en todo el ensayo se refiere a la experiencia vivida y no a la metafísica.

⁸ Samuel Escobar, *Imágenes de Cristo en el Perú: Desde Guamán Poma hasta nuestros días* (Lima: Sociedad Bíblica Peruana, 2013), 75. Escobar cita al estudio de John A. Mackay, *El otro Cristo español: Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica* (Casa Unida de Publicaciones, 1952).

⁹ Mackay, *El otro Cristo español*, 116.

¹⁰ Mackay, *El otro Cristo español*, 105–6.

¹¹ Para otros modelos defectuosos de cómo se ve a Cristo en LA véase también Saúl Trinidad and Juan Stam, “Christ in Latin American Protestant Preaching,” in *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, ed. José Míguez Bonino (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985), 40–44.

como un rey “que se interesa profundamente por nosotros y a quien podemos traer nuestras tristezas y perplejidades.”¹² Por tanto, sucedió que “Cristo ha perdido prestigio como alguien capaz de ayudar en los asuntos de la vida. Vive en exclusión virtual, en tanto que la gente se allega diariamente a la Virgen y los Santos para pedir por las necesidades de la vida.”¹³ Esta observación se puede constatar en la vida cotidiana de mucha gente. Por ende, es necesario volver al texto bíblico para ajustar nuestra Cristología.

William A. Dyrness y Oscar García-Johnson dicen que doctrinas como la Cristología no son meramente asuntos de especulación teórica, sino son “asuntos de intensas consecuencias culturales e históricas.”¹⁴ João B. Chaves adicionalmente afirma que los teólogos en Latinoamérica están de acuerdo en que “las imágenes tradicionales de Cristo han sido perjudiciales para la acción social por su tendencia a sacramentar el sufrimiento y la impotencia.”¹⁵ La solución de Leonardo Boff —uno de los primeros y principales teólogos de las teologías¹⁶ de liberación— es dar más importancia a la misión liberadora de Jesús que a su muerte.¹⁷ Efectivamente, necesitamos una cristología más amplia y adecuada al testimonio neotestamentario. Por tanto, sugerimos en adición a la misión

¹² Mackay, *El otro Cristo español*, 118.

¹³ Mackay, *El otro Cristo español*, 118. Para la veneración de María que proviene de una cristología deficiente véase Aída Besançon Spencer, “From Artemis to Mary: Misplaced Veneration Versus True Worship of Jesus in the Latino/a Context,” in *Majority World Theology: Christian Doctrine in Global Context*, ed. Gene L. Green, Stephen T. Pardue, and K. K. Yeo (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020), 189–200.

¹⁴ William A. Dyrness and Oscar García-Johnson, *Theology without Borders: An Introduction to Global Conversations* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 103.

¹⁵ João B. Chaves, *Evangelicals and Liberation Revisited: An Inquiry into the Possibility of an Evangelical-Liberationist Theology* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2013), 102. Véase la obra principal Leonardo Boff, *Jesucristo el Liberador: Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Santander: Sal Terrae, 1972).

¹⁶ Samuel Escobar, “Beyond Liberation Theology: A Review Article,” *Themelios* 19.3 (1994): 15: “es importante utilizar el plural porque no existe un único enfoque teológico que pueda etiquetarse como ‘teología de la liberación.’”

¹⁷ Véase también el estudio de Darío López, *La misión liberadora de Jesús*, 2a ed. (Lima: Ediciones Puma, 2004).

liberadora de Jesús, ver al Cristo como el benefactor por excelencia para ampliar nuestro entendimiento de Jesús para nuestras realidades.

Hay otro asunto relacionado con una Cristología limitada que es necesario mencionar brevemente: un evangelio limitado. Romero habla de un “evangelio colonizado,”¹⁸ Dallas Willard lo llama “un evangelio de gestión del pecado.”¹⁹ Se refiere a un evangelio en el cual el perdón de los pecados es casi el único elemento del evangelio mismo (“Jesús murió por mis pecados y ahora puedo ir al cielo”).²⁰ Pero el evangelio es mucho más grande que “solo” el perdón de los pecados —también incluye la resurrección, la ascensión y el estar a la diestra de Dios-Padre Todopoderoso—. Jesús es el rey/señor que salva.²¹

Jesús es quien nos libera, quien nos trae salvación: Jesús es el benefactor por excelencia. Vamos entonces a la segunda parte de este ensayo.

2 Jesús como el benefactor por excelencia

En esta parte del ensayo procederemos en dos etapas. En primer lugar, daremos un breve vistazo a la presentación de un benefactor y gobernante ideal, y al sistema benefactor en el mundo grecorromano y judío (§2.1). En segundo lugar (§2.2), estudiaremos dicho motivo en la literatura lucana (Lucas-Hechos). Mi interés yace en ver cómo Lucas²² presenta a Jesús como benefactor por excelencia y qué

¹⁸ Romero, *Brown Church*, 19.

¹⁹ Dallas Willard, *The Divine Conspiracy: Rediscovering Our Hidden Life In God* (New York; San Francisco: HarperCollins, 1998), 41–42.

²⁰ Para observaciones similares véase Ruth Padilla DeBorst, “An Integral Transformation Approach,” in *The Mission of the Church: Five Views in Conversation*, ed. Craig Ott (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 47.

²¹ Para algunos estudios de “amplificar” el evangelio véase Scot McKnight, *The King Jesus Gospel: The Original Good News Revisited* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011); Matthew W. Bates, *Salvation by Allegiance Alone: Rethinking Faith, Works, and the Gospel of Jesus the King* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017); Matthew W. Bates, *Gospel Allegiance: What Faith in Jesus Misses for Salvation in Christ* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2019); Jason Valeriano Hallig, *Your Gospel Is Too Small: Reframing the Gospel Toward Its Cosmic Grandeur* (Eugene, OR: Resource, 2021).

²² Estoy usando el nombre Lucas convencionalmente sin implicar nada sobre la autoría de Hechos.

implicaría ello para nuestras realidades. En cuanto al primer aspecto, debemos preguntar: ¿Cómo se presenta el gobernante ideal en la Antigüedad? ¿Qué significó ser un benefactor en el mundo del primer siglo?

2.1 Benefactores/gobernantes ideales y el sistema benefactor en el siglo I

Generalizando, se puede afirmar que no hay mucha diferencia entre el mundo grecorromano y el judío con respecto a la representación de un gobernante ideal y al sistema benefactor (incluso si existen diferencias en los detalles de cómo se manejó dicho sistema).²³ En general se puede observar que en el sistema benefactor hay una relación recíproca entre un gobernante ideal y sus súbditos.²⁴

El sistema benefactor real es representado en lo que sigue.²⁵ El gobernante ideal es un benefactor, quien muestra su preocupación por su pueblo y está a favor de él; provee para los necesitados en tiempos difíciles. Se hacen regalos y favores (beneficios) discriminatoriamente. Es decir, los favores que se dan son relativos al valor de los beneficiarios. El gobernante ideal se rodea de sus amigos y estos

²³ Véase los capítulos 2–3 en Enoch O. Okode, *Christ the Gift and the Giver: Paul's Portrait of Jesus as the Supreme Royal Benefactor in Romans 5:1-11* (Eugene, OR: Pickwick, 2022), 25–103. Para una visión anecdótica del discurso de la realeza antigua (a partir de una amplia y diversa gama de textos clásicos griegos, helenísticos, romanos y judíos), véase Joshua W. Jipp, *Christ Is King: Paul's Royal Ideology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015), 1–42. También, Craig A. Evans, “King Jesus and His Ambassadors: Empire and Luke-Acts,” in *Empire in the New Testament*, ed. Stanley E. Porter and Cynthia Long Westfall, McMaster Divinity College Press New Testament Study Series 10 (Eugene, OR: Pickwick, 2011), 126–29. Para una amplia lista de “perfil de benefactores,” véase, Frederick W. Danker, *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field* (St. Louis, MO: Clayton, 1982), 317–92.

²⁴ Para un estudio excelente acerca del don/favor (χάρις) en la antigüedad con un enfoque en el pensamiento paulino, véase John M. G. Barclay, *Teología de la gracia: El don en el pensamiento paulino* (Salem, OR: Publicaciones Kerigma, 2022).

²⁵ Tomado de Okode, *Christ the Gift and the Giver*, 64–66. Para una introducción general, véase Donald D. Walker, “Benefactor” en *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, ed. por Stanley E. Porter y Craig A. Evans (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 157–159; Jerome H. Neyrey, “God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity,” *JSNT* 27 (2005): 465–92.

amigos son los mejores y más nobles entre sus súbditos. Ellos tienen acceso al gobernante. Los beneficios dados crean relaciones recíprocas, vínculos de obligación entre el donante y el beneficiario (lo que es dado del beneficiario al donante es por lo menos gratitud, honor y lealtad—πίστις). Además, la gratitud dada al benefactor sirve como motivación para que éste continúe realizando acciones benéficas.²⁶

Al título “benefactor” (εὐεργέτης) se añadió también el título “salvador” (σωτήρ) cuando el líder destacado había concedido libertad o alivio en un desastre.²⁷ Un ejemplo es la siguiente inscripción: “Divino Augusto César, hijo de un dios, emperador de tierra y mar, *benefactor* y *salvador* del mundo entero, el pueblo de los mirios. Marco Agripa, *benefactor* y *salvador* de la provincia, el pueblo de los mirios.”²⁸ En latín se usaba el término *patron*, que sigue siendo usado en algunas partes de América Latina: patrón.²⁹ Es interesante observar que en el Perú había un título que se daba al inca: huacchacúyac.³⁰ Huacchacúyac significaba “amador y *benefactor* de pobres.”³¹

La famosa inscripción de Priene muestra además una similitud del vocabulario del imperio romano y del cristianismo:

²⁶ Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2012–2015), 2:1145.

²⁷ La yuxtaposición de εὐεργέτης y σωτήρ es muy común; véase, Torsten Jantsch, “Jesus as Benefactor: A Neglected Aspect of Luke’s Christology,” *Novum Testam.* 64 (2022): 287–88. Jantsch también cita (288) a Filón quien usa εὐεργέτης y σωτήρ para referirse a Dios mismo; *Opif.* 169; *Leg.* 2.57; *Spec.* 1.209, 272. Véase también el ensayo de Arthur D. Nock, “Soter and Euergetes,” in *The Joy of Study: Papers on New Testament and Related Subjects to Honor Frederick Clifton Grant*, ed. S. L. Johnson (New York: Macmillan, 1951), 127–48.

²⁸ David C. Braund, *Augustus to Nero: A Sourcebook on Roman History*, 31 BC-AD 68, Routledge Revivals (London; New York: Routledge, 2014), 40.

²⁹ Sin embargo, es necesario distinguir entre la relación sociocultural patrón-cliente y la práctica romana del *patrocinium*. Estos fenómenos son bastante distintos, ya que un patrón tenía más obligaciones legales mientras que un benefactor está “ligado” a la generosidad. Para otras diferencias, consulte ver Jonathan Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors: Roman Palestine and the Gospel of Luke*, WUNT II 259 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

³⁰ En la ortografía moderna “Waqcha khuyaq”, según Brendan Connally, un colega quien trabaja en Cuzco entre los Quechuas.

³¹ Romero, *Brown Church*, 82 (énfasis mía).

Puesto que la Providencia, que ha ordenado todas las cosas y está profundamente interesada en nuestra vida, ha puesto el orden más perfecto al darnos a Augusto, a quien llenó de virtud para que *beneficiara* [εὐεργεσίαν] a la humanidad, enviándolo como *salvador* [σωτήρ], tanto para nosotros como para nuestros descendientes, para que pusiera fin a la guerra y ordenara todas las cosas, y puesto que él, César, por su aparición (superó incluso nuestras expectativas), superando a todos los *benefactores* [εὐεργέτας] anteriores, y ni siquiera dejando a la a la posteridad ninguna esperanza de superar lo que ha hecho, y puesto que el nacimiento del dios Augusto fue el comienzo de *las buenas nuevas* [εὐαγγέλια] para el mundo que llegaron gracias a él.³²

Palabras como “benefactor”, “salvador” y hasta “evangelio” (aun en el plural) aparecen en esta inscripción hablando del emperador Augusto. Esto nos muestra que los cristianos del siglo primero ya tenían a su disposición un discurso para hablar del Cristo. Lucas usó el discurso del benefactor para presentar a Jesús como benefactor por excelencia.

A partir de esta breve introducción a lo que constituía un benefactor en el mundo del siglo primero, seguiremos nuestra investigación concentrándonos en el segundo aspecto de este trabajo, la obra lucana. Es preciso señalar que Jerome H. Neyrey tiene razón en indicar que un estudio acerca del “benefactor” no necesariamente se limita al lexema εὐεργ*, sino se amplía con un mayor campo semántico (por ejemplo, rey, padre, salvador, creador y soberano).³³ Para nuestro propósito, sin embargo, limitaré este estudio a los tres pasajes en los que aparece el lexema εὐεργ*.

2.2 Jesús como el benefactor por excelencia en Lucas-Hechos

Torsten Jantsch con su artículo nos ayuda en la tarea de ampliar nuestra Cristología con el aspecto del benefactor encontrado en Lucas-

³² Texto tomado de Craig A. Evans, “Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel,” *JGRChJ* 1 (2000): 69. Véase también Braund, *Augustus to Nero*, 57–58.

³³ Jerome H. Neyrey, “God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity,” *JSNT* 27 (2005): 471.

Hechos. Jantsch considera que Cristo como benefactor es un tema poco desarrollado en los estudios sobre Lucas-Hechos.³⁴ Sin embargo, Cristo como benefactor es un “elemento central y decisivo [...] vinculado al concepto cristológico de Lucas de Jesús como señor y salvador.”³⁵ Como ya hemos visto arriba, la yuxtaposición de εὐεργέτης y σωτήρ está presente en el discurso acerca de los benefactores en la Antigüedad, y lo mismo puede ser observado en Hechos 4:9.

Antes de entrar a la obra lucana, permítanme mencionar algunos aspectos generales relacionados con el lexema εὐεργ*. La mención o la presencia del lexema εὐεργ* en un texto evoca el discurso del sistema benefactor.³⁶ Las palabras εὐεργετέω (“hacer el bien”), εὐεργεσία (“beneficio, buena acción”) y εὐεργέτης (“benefactor”) se ven especialmente en Lucas-Hechos (Lucas 22:25; Hechos 4:9; 10:10:38).³⁷ Además, es interesante observar que el verbo (εὐεργετέω) solo se usa ocho veces en la LXX y que su sujeto (él que hace lo bueno) es Dios en todas las instancias (Pss 13:6 [LXX 12:6]; 57:2 [LXX 56:3]; 116:7 [LXX 114:7]; Sab 3:5; 11:5; 16:2; 2 Mac 10:38).³⁸ Entonces, en la LXX, el benefactor por excelencia es Dios.³⁹ En el NT el verbo solo aparece en Hechos 10:38 y se aplica a Jesús, quien fue ungido por el Padre con el Espíritu.

Con estas observaciones acerca del lexema εὐεργ* procederemos a reflexionar sobre como Jesús es presentado como

³⁴ Cita los siguientes como obras sobre el tema: Frederick W. Danker, *Jesus and the New Age, According to St. Luke: A Commentary on the Third Gospel* (St. Louis, MO: Clayton, 1972); Danker, *Benefactor*; David J. Lull, “The Servant-Benefactor as a Model of Greatness (Luke 22:24-30),” *Novum Testam.* 28 (1986): 289–305; Evans, “King Jesus.”

³⁵ Jantsch, “Jesus as Benefactor,” 279.

³⁶ Véase también Evans, “King Jesus”, 120 en cuanto a que Jesús también es comparado, por lo menos implícitamente con benefactores.

³⁷ Hay también una referencia de εὐεργεσία en 1 Tim 6:2.

³⁸ Véase el artículo “εὐεργεσία, εὐεργετέω, εὐεργέτης” en Ceslas Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, trad. y ed. por James D. Ernest (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994), 2:108. Así como G. Schneider “εὐεργετέω, εὐεργεσία, εὐεργέτης” en *EDNT*, 2:76.

³⁹ Sin embargo, el sustantivo εὐεργέτης nunca se usa para referirse a Dios; véase Georg Betram, “ἔργον κτλ.,” *TDNT* 2:635–55 (aquí 655).

benefactor por excelencia en el evangelio según Lucas y el libro de Hechos.

2.2.1 Jesús el benefactor en el evangelio según Lucas

En la obra lucana encontramos una sola vez el término benefactor (εὐεργέτης, Lc 22:25).⁴⁰ Este se encuentra dentro del discurso acerca de quién sería el mayor entre los discípulos (22:24–28):

Surgió también entre ellos una discusión, sobre cuál de ellos debía ser considerado como el mayor. Y Jesús les dijo: «Los reyes de los gentiles se enseñorean de ellos; y los que tienen autoridad sobre ellos son llamados bienhechores (εὐεργέται).⁴¹ »Pero no [es] así con ustedes (ὁμῆις δὲ οὐχ οὕτως); antes, el mayor entre ustedes hágase como el menor, y el que dirige como el que sirve. »Porque, ¿cuál es mayor, el que se sienta a la mesa, o el que sirve? ¿No lo es el que se sienta a la mesa? Sin embargo, entre ustedes Yo soy como el que sirve.⁴²

Es necesario señalar que se debate si este pasaje (Lc 22: 24-30) es una crítica del sistema benefactor en general o más bien del uso del poder dentro de él.⁴³ Por lo tanto, solo se puede afirmar tentativamente con este pasaje que Lucas presenta a Jesús (al menos implícitamente)

⁴⁰ López, *La misión liberadora de Jesús*, 149, mantiene que Lucas 22:1–71 “el tema del poder político tiene detalles particulares relacionados con el contraste entre los valores del reino de Dios y los valores sobre los cuales se sostienen los reinos de este mundo.”

⁴¹ Los verbos κυριεύω y ἐξουσιάζω no se usan necesariamente de forma negativa aquí; Peter K. Nelson, *Leadership and Discipleship: A Study of Luke 22:24–30*, SBLDS 138 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1994), 149–50. Por tanto, traducirlo como “señorear” o “dominar” podría ser demasiado negativo.

⁴² Las citas bíblicas son de *Nueva Biblia de Las Américas* (La Habra: The Lockman Foundation, 2005).

⁴³ Véase la discusión en Pyung-Soo Seo, *Luke’s Jesus in the Roman Empire and the Emperor in the Gospel of Luke* (Eugene, OR: Pickwick, 2015), 96–115. López, *La misión liberadora de Jesús*, 157, dice que Jesús acá critica “los abusos del poder.”

como un benefactor por excelencia (22:27).⁴⁴ El problema exegético radica en la expresión críptica ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως de 22:26a.⁴⁵ El mayor desafío exegético es el “verbo implícito” en 22:26a.⁴⁶ Si se infiere un futuro de indicativo con fuerza imperativa⁴⁷ o un presente de indicativo, surgirán diferentes resultados. La cláusula de Lucas ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως deja espacio para la interpretación. Peter K. Nelson ve a los reyes y al gobernante de 22:25 como ejemplos negativos y, por lo tanto, la cláusula “no así (entre) ustedes” como una prohibición. Sin embargo, afirma que Jesús quiere que sus discípulos lideren de una “manera profundamente no convencional”⁴⁸ y concluye afirmando que “la inversión de las normas, sin embargo, no equivale a la abdicación del liderazgo, sino a su transformación de acuerdo con el precedente ejemplar pero no convencional de Jesús el siervo-líder.”⁴⁹ Jesús sigue siendo un líder que ejerce de presidente de la Pascua.⁵⁰

Algunos autores consideran que este discurso no necesariamente critica o menosprecia a un “benefactor” per se, sino que pone el énfasis en cómo entender el papel de un benefactor y cómo debe usar su poder y autoridad.⁵¹ David J. Lull resume su estudio de Jesús como benefactor diciendo que, para Lucas, Jesús es un ejemplo por excelencia de un siervo-benefactor “cuyo ejemplo debían seguir los discípulos (Lucas 22:26–30)”.⁵² De acuerdo con esto, Craig A. Evans también dice que aquí no tenemos una prohibición de ser benefactores o de presentar beneficios.⁵³ La cuestión es más bien cómo

⁴⁴ Jantsch, “Jesus as Benefactor,” 280; Lull, “Servant-Benefactor,” 303.

⁴⁵ Peter K. Nelson, “The Flow of Thought in Luke 22.24-27,” *JSNT* 43 (1991): 114.

⁴⁶ Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors*, 308.

⁴⁷ Como ποιήσετε, veamos como posible propuesta en I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Exeter: Paternoster, 1978), 812.

⁴⁸ Nelson, “Luke 22.24-27,” 118.

⁴⁹ Nelson, “Luke 22.24-27,” 122.

⁵⁰ Nelson, *Leadership and Discipleship*, 147.

⁵¹ Para algo similar véase Jayson Georges, *Ministering in Patronage Cultures: Biblical Models and Missional Implications* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2019), 60.

⁵² Lull, “Servant-Benefactor,” 305.

⁵³ Evans, “King Jesus,” 131.

ser un benefactor o cómo usar el poder y la autoridad.⁵⁴ Si alguien realmente quiere seguir los pasos de Jesús, servir a los demás es una señal de que de que está siguiendo el modelo de Jesús, como benefactor por excelencia. Jesús da el ejemplo, siendo “el que sirve” (22:27). Los más grandes (22:26) entonces son “aquellos que usan su poder *para beneficiar y servir a otros*”.⁵⁵

Para reiterar, no está claro si Lucas busca criticar el sistema de beneficencia en general o a los benefactores en particular. Está claro, sin embargo, que los que dirigen deben servir. Es en Hechos 4:9 y 10:38 donde Lucas parece usar el lexema εὐεργ* en términos positivos explícitos. De acuerdo con Jonathan Marshall, podemos observar que el uso positivo del lexema εὐεργ* en Hechos parece indicar que Lucas no usa el término εὐεργέται en Lucas 22:15 negativamente.⁵⁶ Hay dos aspectos más que apuntan a una interpretación más positiva de Jesús como benefactor en nuestro pasaje. Primero, en el contexto inmediato, Lucas describe a Jesús como un benefactor que “se extiende hasta la pérdida personal por el bien de su pueblo” y ayuda a los suyos a conmemorar este beneficio (22:17, 19).⁵⁷ La conmemoración es un aspecto crucial de la relación benefactor-beneficiarios. Segundo, al otorgar un reino a sus discípulos y nombrarlos jueces (22:28–30), Jesús (como el Padre también) funciona como un benefactor.⁵⁸

Hasta aquí hemos presentado algunas reflexiones acerca del evangelio según Lucas. Pero ¿qué podemos observar acerca de Jesús como benefactor en la segunda obra lucana? Tenemos dos referencias del lexema εὐεργ* (Hechos 4:9 y 10:38) y a continuación nos dedicaremos a una investigación del libro de Hechos.

2.2.2 Jesús el benefactor en Hechos 4:9

La primera referencia del lexema εὐεργ* se encuentra en el episodio en que Pedro y Juan sanan a un cojo *en el nombre de Jesús*

⁵⁴ Así también Darrell L. Bock, *Luke: 9:51–24:53*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1996), 1737–1738.

⁵⁵ Lull, “Servant-Benefactor,” 297 (énfasis original).

⁵⁶ Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors*, 307–8.

⁵⁷ Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors*, 331.

⁵⁸ Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors*, 332.

(3:6).⁵⁹ Pedro sigue con su segunda predicación misional (3:12–26). Después de eso, líderes del pueblo judío arrestan a los apóstoles y les preguntan: “¿Con qué poder, o en qué nombre, han hecho esto?” (4:7). La respuesta del apóstol—lleno del Espíritu—es (4:8b–10):

Gobernantes y ancianos del pueblo, si se nos está interrogando hoy por causa del beneficio (εὐεργεσία) hecho a un hombre enfermo, de qué manera este ha sido sanado (σέσωται), sepan todos ustedes, y todo el pueblo de Israel, que en el nombre de Jesucristo el Nazareno, a quien ustedes crucificaron y a quien Dios resucitó de entre los muertos, por Él, este hombre se halla aquí sano delante de ustedes.

A esto le sigue una declaración clave de nuestra Cristología/soteriología: “En ningún otro hay salvación (σωτηρία), porque no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, en el cual podamos ser salvos (σωθῆναι)” (4:12). Usando el lexema εὐεργ* y la palabra σῶζω y sus derivados en un mismo contexto, Lucas emplea la “enciclopedia cultural” de sus lectores en cuanto se refiere a los conceptos de benefactor y salvador.⁶⁰ Jesús es el verdadero benefactor que trae salvación. Pero ¿de qué tipo de salvación se trata?

Lucas usa el concepto de “salvación”⁶¹ de dos maneras distintas. Puede utilizarlo en su sentido más natural, con el significado de curación (Hch 4:9) o de salud y seguridad (27:34).⁶² Sin embargo, la mayoría de usos en Hechos es más de naturaleza espiritual—se lo

⁵⁹ Aún más enfático en 9:34a: “Pedro le dijo: Eneas, *Jesucristo te sana*” (énfasis mío).

⁶⁰ Jantsch, “Jesus as Benefactor,” 290.

⁶¹ Es especialmente en Lucas-Hechos donde se junta vocabulario como salvación (σωτηρία/σωτήριον), salvador (σωτήρ) y salvar (σῶζω). Hechos 2:21, 40; 47; 4:9, 12 (2x); 5:31; 7:25; 11:14; 13:23, 26, 47; 14:9; 15:1, 11; 16:17, 30, 31; 23:24; 27:20, 31, 34, 43 (διασῶζω), 44 (διασῶζω); 28:1 (διασῶζω), 4 (διασῶζω), 28.

⁶² Ben Witherington III, “Salvation and Health in Christian Antiquity: The Soteriology of Luke-Acts in Its First Century Setting,” in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David G. Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 150.

utiliza como término teológico.⁶³ Así vemos, por ejemplo, en 4:9 el uso más natural, mientras que se amplía la comprensión de la salvación a su significado más amplio en 4:12. Jesús tiene el poder de salvar en ambos sentidos.⁶⁴ La soteriología de Lucas en Hechos es amplia y puede referirse tanto a la curación física como a la espiritual.⁶⁵ La salvación que trae Jesús es, por lo tanto, más integral. La salvación es integral y aun social, lo que analizaremos más adelante en §3. Veremos allí que la salvación también se trata de nuestra participación en la gracia/generosidad divina. Cabe mencionar, sin embargo, que en Hechos se hace énfasis en el significado teológico del concepto de salvación.

En Hechos, el contenido y la naturaleza de la salvación pueden ser observadas a través de los siguientes aspectos/elementos:⁶⁶ 1) una incorporación y participación Cristo-céntrica en el pueblo de Dios (2:36, 38; 4:12; 10:43; 22:16), 2) el rescate de los enemigos y del mal (5:16; 13:4–12; 16:16–18; 19:8–20; 26:17–18), 3) el perdón de los pecados (2:38; 3:19; 5:31; 10:43; 13:38; 22:16; 26:18) y 4) la recepción del Espíritu Santo (2:38; 8:15-17; 9:17; 10:44-47//11:15-16; 15:8). Judíos y gentiles forman ahora juntos el pueblo de Dios (lo que ya es, en cierto sentido, una nueva sociedad, la sociedad mesiánica), que es rescatado de sus enemigos, disfruta el perdón de los pecados y de la inhabitación del Espíritu Santo. Todos estos aspectos tienen un centro cristológico. Todo esto tiene que conversar también con una Cristología liberadora.

Jesús, como benefactor por excelencia, es quien concede la salvación (4:12; 5:31; 13:23). Hermie C. van Zyl afirma incluso que

⁶³ Hermie C. van Zyl, “The Soteriology of Acts: Restoration to Life,” in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, ed. Jan G. van der Watt, SNT 121 (Leiden; Boston: Brill, 2005), 134.

⁶⁴ I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970), 96.

⁶⁵ Zyl, “Soteriology,” 153; Peter F. Penner, *Missionale Hermeneutik: Biblische Texte kontextuell und relevant lesen* (Schwarzenfeld: Edition Wortschatz, 2012), 135–59.

⁶⁶ Joel B. Green, “‘Salvation to the End of the Earth’ (Acts 13:47): God as Saviour in the Acts of the Apostles,” in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David G. Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 90–95.

la salvación en Hechos está “exclusivamente vinculada a Jesús.”⁶⁷ Jesús—como Cristo exaltado—“aparece en pie de igualdad con Dios.”⁶⁸ No obstante, podríamos observar el comienzo del evangelio según Lucas y el final del libro de Hechos y subrayar que con la frase “salvación *de Dios*” (Lucas 3:6; Hechos 28:28; énfasis mío) la fuente última de la salvación es Dios mismo.⁶⁹ Sin embargo, el término σωτήρ en Lucas y Hechos sólo se utiliza una vez para Dios (Lucas 1:47). En el resto de la obra lucana (Lucas 2:11 y Hechos 5:31; 13:23) se reserva para Jesús.⁷⁰ Entonces podemos seguir manteniendo que fue en la humillación y exaltación de Jesús donde Dios llevó a cabo su plan de salvación.⁷¹ I. Howard Marshall lo expresa muy bien: “Aunque la salvación es don de Dios Padre [...], está claramente vinculada a Jesús, el único Salvador; sólo por medio de Él pueden los hombres recibir la salvación (Hch 4,12).”⁷²

Que Jesús es salvador es algo que confesamos muchas veces en las iglesias. Que Jesús es presentado como benefactor no se escucha frecuentemente. Pero si nuestro lenguaje sobre el Cristo también moldea nuestra realidad, sería beneficioso confesar a Jesús como nuestro benefactor/patrón. Con estas observaciones, vamos al último pasaje de nuestro estudio exegético en la obra lucana.

2.2.3 Jesús el benefactor en Hechos 10:38

Es en el episodio de Pedro y Cornelio que Lucas presenta una vez más a Jesús como benefactor. Como acabamos de observar, Lucas relaciona la acción de Dios íntimamente con la persona de Jesús. Podemos ver la mano de Dios en Hechos 10 de la siguiente manera: Cornelio tiene una visión en la que le habla un ángel de Dios (10:3–7), Pedro tiene una visión extática (10:10–16), el Espíritu le dice a Pedro que vaya con los hombres enviados por Cornelio (10:19–20),

⁶⁷ Zyl, “Soteriology,” 141.

⁶⁸ H. Douglas Buckwalter, “The Divine Saviour,” in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David G. Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 123.

⁶⁹ Witherington, “Salvation and Health,” 157.

⁷⁰ Witherington, “Salvation and Health,” 158.

⁷¹ Véase también Brian J. Tabb, “Salvation, Spreading, and Suffering: God’s Unfolding Plan in Luke-Acts,” *J. Evang. Theol. Soc.* 58 (2015): 43–61.

⁷² Marshall, *Luke*, 169.

los mensajeros de Cornelio informan de la visión de Cornelio (10:22), Pedro informa de su visión y de que Dios le dijo que no llamara impuro a nadie (10:28), a esto le sigue el informe de Cornelio de su propia visión (10:30–32), y finalmente el Espíritu Santo cae sobre la audiencia mientras Pedro sigue hablando (10:44). Por tanto, no es exagerado decir que aquí todo viene de Dios, según la exposición lucana.⁷³

Lo que se dice acerca de lo que Dios hizo en y con Jesús se especifica en 10:37–38. Pedro predica a Cornelio y los demás proclamando:

Ustedes saben lo que ocurrió en toda Judea, comenzando desde Galilea, después del bautismo que Juan predicó, cómo Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder, el cual anduvo haciendo bien (εὐεργετέω) y sanando a todos los oprimidos por el diablo; porque Dios estaba con Él.

Que Jesús estuvo realizando obras de bien “evoca la imagen de los benefactores en la antigüedad.”⁷⁴

Ahora, ¿cuáles son las acciones benefactoras de Jesús? Las acciones benéficas de Jesús—ejercidas con el poder del espíritu—son: curaciones, exorcismos, y últimamente paz y salvación. Así resalta que Jesús es como “el poderoso representante de Dios.”⁷⁵ Pero Jesús como representante de Dios no es el único quien andaba haciendo bien. Los “representantes” de Jesús también anduvieron haciendo bien lo que se expresa en “signos y prodigios,”⁷⁶ curaciones, exorcismos, etc. Sin embargo, como vamos a ver en el siguiente punto, es importante notar que el acto de hacer el bien también se expresa en el hecho de compartir los bienes y en la hospitalidad. Es esta parte de realizar

⁷³ Martin Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (London: SCM, 1956), 121; James D. G. Dunn, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 145.

⁷⁴ Keener, *Acts*, 2:1804.

⁷⁵ Jantsch, “Jesus as Benefactor,” 291.

⁷⁶ Para un estudio literario sobre “signos y prodigios” y cómo se usa esta frase en Hechos, véase mi artículo “‘Signs and Wonders’ in Acts: The Use and Function of Σημεῖα καὶ Τέρατα.” *JPT* 32.2 (2023), 214–230.

acciones benefactoras la que pertenece a nuestro estudio y sus implicaciones para nuestras realidades.

2.2.4 Beneficiar a los demás: el compartir de los bienes y hospitalidad en Hechos

Antes de continuar estudiando el libro de Hechos, dos obras recientes apoyan nuestra investigación sobre el ser benefactor. Un reciente artículo de John Barclay nos ayuda a ampliar nuestra comprensión de la identidad cristiana en términos del “beneficio compartido.”⁷⁷ En su estudio de Filipenses, Barclay ve una reconfiguración y redefinición del “yo”: “el yo competitivo, el yo en contraste con los demás, queda atrás, pero el yo en comunidad, el yo que se identifica con los intereses de los demás, y ellos con él, queda asegurado y mejorado, a medida que la comunidad comparte en colaboración el amor, el consuelo y el estímulo mutuo.”⁷⁸ Este yo-en-comunidad es el contraste con la persona egoísta. Así, Barclay habla del *yo-con*. Estas observaciones nos llevan a otro estudio sobre los dones: *The Spirit as Gift in Acts (El Espíritu como don en Hechos)*.⁷⁹ En ese estudio, John D. Griffiths argumenta “que la descripción de don implica que el Espíritu produce una sociabilidad.”⁸⁰ Los dones en general son el “aspecto último de la sociabilidad” (más que la reciprocidad, que es secundaria) y son “objetos simbólicos de la conexión social entre el dador y el receptor. [...] Los dones son, pues, la encarnación simbólica y la manifestación física de las relaciones personales.”⁸¹ Estas dos obras recientes nos ayudan entender la salvación con su aspecto social y ético.

Es necesario aclarar aquí que para Lucas el centro de su ética es el doble-mandamiento de amor (Lc 10:27) y ser compasivos como el

⁷⁷ John M. G. Barclay, “Does the Gospel Require Self-Sacrifice? Paul and the Reconfiguration of the Self,” *Studies in Christian Ethics* 36 (2023): 14.

⁷⁸ Barclay, “Self-Sacrifice?,” 16.

⁷⁹ John D. Griffiths, *The Spirit as Gift in Acts: The Spirit’s Empowerment of the Early Jesus Community*, JPTSup 47 (Leiden: Brill, 2022).

⁸⁰ Griffiths, *The Spirit as Gift in Acts*, 1.

⁸¹ Griffiths, *The Spirit as Gift in Acts*, 52.

Padre es compasivo (6:36).⁸² Fredrick Danker afirma sucintamente que “de forma típicamente helenística se entiende que la generosidad de un benefactor ha de ser contagiosa,”⁸³ y que “la generosidad del benefactor divino encuentra eco posteriormente en el reparto de bienes materiales por parte de los nuevos creyentes (Hch 2:44–47). Los oyentes grecorromanos de Hechos reconocerían fácilmente el motivo del benefactor como modelo a imitar.”⁸⁴ “Hacer el bien” entonces está vinculado a estas cuestiones centrales: el amor y la compasión.

En su libro acerca de la ética lucana sobre las riquezas, Christopher Hays escribe que “Lucas considera el manejo de dinero como una de las formas clave de demostrar compromiso con el reino de Dios; como un barómetro espiritual, el uso de las posesiones revela el amor para con Dios.”⁸⁵ Eso nos llevaría a una vista panorámica del compartir de los bienes y la hospitalidad en el libro de Hechos.⁸⁶ Sin embargo, nos enfocaremos por el momento en dos pasajes clásicos: 2:42–47 y 4:32–35.⁸⁷ En ellos leemos que

todos los que habían creído estaban juntos y tenían todas las cosas en común; vendían todas sus propiedades y sus bienes y

⁸² En cuanto a Lucas 6:36–38, Griffith afirma que “Jesús sienta las bases del regalo ideal lucano. Jesús enseña en este pasaje que Dios está implicado en la entrega de regalos de los discípulos de Jesús. Jesús relaciona implícitamente el χάρις de Dios con el hecho de hacer regalos sin pensar en el retorno, con la promesa de Dios de recompensar el regalo generoso. Además, también se aborda la sociabilidad de hacer regalos, ya que los que dan a los que no pueden devolver serán hijos de Dios, lo que indica que Lucas conecta las prácticas de hacer regalos con nuestra relación con Dios” (Griffiths, *The Spirit as Gift in Acts*, 151).

⁸³ Danker, *Benefactor*, 414.

⁸⁴ Danker, *Benefactor*, 411.

⁸⁵ Christopher M. Hays, *Renunciar a todo: El dinero y el discipulado en el evangelio de Lucas* (Lima: Ediciones Puma, 2019), 34.

⁸⁶ Para profundizar nuestro entendimiento entre la fe y la hospitalidad véase Joshua W. Jipp, *Saved by Faith and Hospitality* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017).

⁸⁷ Mis pensamientos acá se deben a Steve Walton, “Primitive Communism in Acts? Does Acts Present the Community of Goods (2:44–45; 4:32–35) as Mistaken?,” *EvQ* 80 (2008): 99–111; Hays, *Renunciar a todo*; Steve Walton, “Wealth and Possessions in Acts 11–28” (Ensayo presentado en el NT seminar de Trinity College Bristol, 25 Enero 2023).

los compartían con todos, según la necesidad de cada uno.
(2:44–45)

y que

Ninguno decía ser suyo lo que poseía, sino que todas las cosas eran de propiedad común. [...] No había, pues, ningún necesitado entre ellos, porque todos los que poseían tierras o casas las vendían, traían el precio de lo vendido, y lo depositaban a los pies de los apóstoles, y se distribuía a cada uno según su necesidad (4:32b, 34–35)

Algunos autores han planteado que dichas afirmaciones se referían a algún tipo de “comunismo” (siendo conscientes de lo anacrónico de este concepto) de la iglesia primitiva. Pero este tipo de lectura del texto parece ser inadecuada por lo menos por dos razones. En primer lugar, Lucas usa el tiempo imperfecto en estos versículos. Eso sugiere un comportamiento habitual, algo que se repite. Entonces, parece más bien que Lucas quiso decir que “según la necesidad” (2:45; 4:35) se vendían casas o unas partes de propiedades para ayudar a los demás.⁸⁸ Segundo, el “tener algo en común” es un eco de los pensamientos grecorromanos y se trata de la amistad.⁸⁹ En Aristóteles (*Política* 2.2.5, 1263a) leemos, por ejemplo:⁹⁰

mientras que, por otro lado, la virtud se ejercitará para hacer de los ‘bienes de los amigos bienes comunes’, como dice el proverbio, con el fin de usarlos [...] porque los individuos, al tiempo que poseen sus propiedades privadamente, ponen sus propias posesiones al servicio de sus amigos y hacen uso de las posesiones de sus amigos como propiedad común [...] Está claro, por tanto, que es mejor que las posesiones sean de

⁸⁸ Hays, *Renunciar a todo*, 87.

⁸⁹ Para ejemplos véase Charles H. Talbert, *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, rev. ed. (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2005), 48–49.

⁹⁰ Sacado de Aristotle, *Aristotle in 23 Volumes*, trad. por H. Rackham, vol. 21 (Medford, MA: Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1944).

propiedad privada, pero hacer de ellas propiedad común en el uso....

Por tanto, el “uso común, en vez de posesión común, era la distinción clave.”⁹¹ Es importante tener en cuenta esta distinción también al leer la obra lucana.

Cuando avanzamos en nuestra lectura vemos que los resúmenes (2:42–47 y 4:32–35) deberían ir en esta dirección, porque Lucas nos da un ejemplo positivo (Bernabé; 4:36–37) y uno negativo (la pareja Ananías y Safira; 5:1–11). Se argumenta con razón que estos ejemplos demuestran claramente que no todo creyente vendía todo. Si fuera así, los ejemplos no tendrían por qué presentarse.⁹² Además, Hays mantiene que Hechos 4:37 y 5:1 demuestran que se trata de una venta de “una parte de la propiedad.”⁹³ Sería importante profundizar nuestro estudio de estos textos aún más, pero, para/a los fines de nuestro propósito, quisiera reforzar solo un aspecto: El hecho de que en 5:4a las preguntas de Pedro—“Mientras estaba sin venderse, ¿no te pertenecía? Y después de vendida, ¿no estaba bajo tu poder?”—otra vez indican que no había “auténtica propiedad común.”⁹⁴ De nuevo, se trata del uso común y no de posesión común.

Reforzando lo que hemos estudiado hasta aquí, mencionemos/mencionaremos brevemente algunos ejemplos más de compartir bienes y de la tan importante hospitalidad que encontramos en el libro de Hechos:⁹⁵ Tabita, quien hacía buenas obras y caridad (9:36); Simón, como anfitrión de Pedro en Jope (9:43, 10:6); Cornelio, que daba mucha limosna (10:2, 4); la respuesta de los creyentes de Antioquía a la escasez de alimentos en Judea (11:28–30); María, como anfitriona de la iglesia en su casa (12:12–17); Lidia, como anfitriona de Pablo y sus colegas (16:14–15); Jasón, como anfitrión de Pablo y Silas en Tesalónica (17:5–7); Priscilla y Aquila, como anfitriones de Pablo en Corintio (18:1–3), así como Ticio Justo (18:7), el dueño de la casa en Troas (20:8–9); Pablo, apoyando a sus colegas (20:33–35;

⁹¹ Hays, *Renunciar a todo*, 89.

⁹² C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, ICC (Edinburgh; London; New York: T&T Clark, 1994–1998), 1:258.

⁹³ Hays, *Renunciar a todo*, 87.

⁹⁴ Walton, “Primitive Communism?,” 100.

⁹⁵ Entre otros sacado de Walton, “Wealth and Possessions,” 7–8.

eso como un ejemplo para seguir 20:35); los discípulos en Tiro hospedan a Pablo y sus compañeros (21:3–6); en Tolemaida, los hermanos hospedan a Pablo y sus compañeros por un día (21:7); Pablo y sus compañeros se quedan en Cesárea Marítima con Felipe (21:8–10); Mnasón, de Chipre, hospeda a Pablo y sus compañeros (21:16); Publio, de Malta, recibe y hospeda a Pablo y sus compañeros (28:7); y al final Pablo hospeda a los líderes de los judíos en Roma (28:17, 23) y recibe a todos (28:30). La presentación lucana de la hospitalidad se ve en abundancia. Joshua J. Jipp argumenta, con razón, que “el Dios de las Escrituras cristianas es un Dios de hospitalidad, un Dios que extiende hospitalidad a su pueblo y requiere que su pueblo encarne hospitalidad a otros.”⁹⁶ En ese sentido, podríamos decir que nuestra hospitalidad y el compartir de los bienes tiene su base en la gracia y hospitalidad de Dios mismo. Este principio es el que justamente enfatiza también Hays en su estudio del tema cuando dice que “el uso de las posesiones revela el amor para con Dios.”⁹⁷

Ahora, después de nuestro estudio de la obra lucana, incorporemos/incorporaremos los estudios de Okode y de Barclay sobre la gracia (χάρις) en el pensamiento paulino para ampliar nuestro entendimiento de una Cristología liberadora viendo a Jesús como el benefactor por excelencia.

3 Reflexiones adicionales al Cristo como benefactor

Con Okode nos enfocamos en Rom 5:1–11 y con Barclay en 2 Cor 8–9. Esto nos ayudará a ver la dimensión social de la salvación—algo que ya hemos visto más arriba con la referencia a una salvación integral de Jesús. Con eso también estamos hablando acerca de una liberación social. Cristo como supremo benefactor real es al mismo tiempo dador y don (Rom 5).⁹⁸ Como hemos estudiado, la salvación incluye—entre otros asuntos—la incorporación al pueblo de Dios y una liberación de enemigos y del mal. Además, la gracia con su poder

⁹⁶ Jipp, *Saved by Faith and Hospitality*, 2.

⁹⁷ Hays, *Renunciar a todo*, 34.

⁹⁸ Que el título Cristo tiene connotaciones como gobernante mesiánico y así participa en el discurso real es presentado por ejemplo en Joshua W. Jipp, *The Messianic Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), especialmente véase pp. 4-7.

transformador nos invita participar en la vida y la dinámica de la gracia divina (2 Cor 8–9). Ese entendimiento nos ayuda tener una Cristología liberadora amplia en que la iglesia participa.

El estudio de Okode sobre Rom 5:1–11 coincide con el de Barclay y muestra a Jesús como benefactor por excelencia: Cristo mismo es el don y el dador al mismo tiempo. En las palabras de Okode: “Pablo describe a Jesús como el supremo benefactor real, cuya acción libera a la humanidad y le exige fiel lealtad a él como rey.”⁹⁹ Además, Okode menciona algunos otros aspectos pertinentes para nuestro estudio, así como lo que esto implicaría para la vida eclesial.¹⁰⁰ De todos dichos aspectos, nos concentramos en los siguientes: vemos que Jesús el Cristo trae paz (5:1) y trae acceso a Dios (5:2). Cristo, como benefactor, actúa/procede de manera no discriminatoria (a diferencia de lo que hemos visto antes en el caso de un benefactor grecorromano). Es decir, Jesús se dio a sí mismo (“murió por los impíos/nosotros”) aunque éramos débiles y pecadores (5:6, 8). Jesús se dio a sí mismo y además nos dio “esperanza de la gloria de Dios” (5:2). Adicionalmente, nos liberó de la esclavitud del pecado (6:6–7) y de la muerte (6:8–11). Ahora vivimos como siervos de la justicia (6:18). Tenemos un nuevo estado glorioso eterno.

Vivimos como siervos de la justicia y adicionalmente somos salvados para participar en la generosidad divina. Habiendo dicho esto, entramos en el estudio de Barclay. Él escribe que “la salvación se refiere a un conocimiento transformador de Cristo que implica *participación* en su vida de resucitado y en la dinámica divina de la gracia.”¹⁰¹ Eso se ve en una manera muy especial en 2 Cor 8–9. Necesitamos aclarar que la palabra “gracia” (χάρις) era una palabra común en el primer siglo y podía significar, por ejemplo, “favor”, “regalo” o “gratitud.”¹⁰² Es decir, la palabra se usaba en un ámbito más amplio que el discurso teológico. Vemos también en 2 Cor 8–9 diferentes usos de χάρις—una χάρις humana y una χάρις divina.

⁹⁹ Okode, *Christ the Gift and the Giver*, 106.

¹⁰⁰ Para más detalles véase Okode, *Christ the Gift and the Giver*, 104–221.

¹⁰¹ John M. G. Barclay, “El poder transformador de la gracia: Romanos y 2 Corintios,” *RevBib* 81 (2019): 74 (énfasis original).

¹⁰² John M. G. Barclay, “La gracia y la forma de la salvación en pablo,” *RevBib* 80 (2018): 247.

La palabra χάρις aparece 10 veces en 2 Cor 8–9.¹⁰³ Pablo empieza diciendo que quiere dar a conocer “la gracia (χάρις) de Dios que ha sido dada en las iglesias de Macedonia” (8:1) y en 8:2 menciona la superabundante riqueza de su generosidad. Pablo se refiere a que “Dios ha permitido a los macedonios ayudar económicamente a los cristianos indigentes.”¹⁰⁴ Interesantemente con χάρις en 8:1, Pablo no hace referencia a los macedonios, sino a Dios. Es “la gracia de Dios” la que ha sido dada en las iglesias de Macedonia.” Entonces χάρις en 8:1 se refiere a una capacitación divina (también así en 9:8, 14). Más tarde se refiere a un privilegio humano (8:4), a un regalo monetario (8:6, 7, 19), a un favor divino (8:9) y a una palabra de gratitud (8:16; 9:15). Pablo usa χάρις “como si aquí los agentes humanos fueran conductos o canales a través de los que pudiera fluir el don divino.”¹⁰⁵ Dios—en un sentido muy real—es la fuente de toda generosidad.

Si seguimos a Jesús —el benefactor por excelencia— como modelo del ser benefactor a la manera como un siervo, nos consideramos a nosotros mismos como instrumentos del don divino. Esto es lgo que hemos visto en el evangelio según Lucas, donde se dice que los mayores son los que “usan su poder para beneficiar y servir a los demás.”¹⁰⁶ Cuando nos vemos ricos en 2 Cor 8–9 se está haciendo alusión a una riqueza de generosidad. Entonces 2 Cor 8:9 se podría parafrasear así, según Barclay:¹⁰⁷

Porque ustedes conocen la gracia de nuestro Señor Jesús Cristo que, porque él era rico [es decir: rico en generosidad o en darse a sí mismo], se hizo a sí mismo pobre [en la encarnación] para que por su pobreza [su toma de posesión salvífica de la condición humana] ustedes puedan llegar a ser ricos [es decir: puedan compartir la misma generosidad del propio darse].

Somos participantes en lo que Dios hace, en lo que Dios es. Otra vez John Barclay: “El don que se extiende a nosotros no es solo algo

¹⁰³ 2 Cor 8:1, 4, 6, 7, 9, 16, 19; 9:8, 14, 15.

¹⁰⁴ Linda L. Belleville, *2 Corinthians*, IVPNTC 8 (Westmont, IL: IVP Academic, 1996), bajo 8:1. Lo que sigue arriba también viene de Belleville.

¹⁰⁵ Barclay, “El poder transformador,” 84.

¹⁰⁶ Lull, “Servant-Benefactor,” 297.

¹⁰⁷ Barclay, “El poder transformador,” 86.

que tomamos, sino algo que nos toma en sí mismo, que nos absorbe en el darse mismo de Dios.” Él sigue diciendo que “cuando nosotros participamos en ese don —o mejor, cuando coparticipamos en la gracia con otros creyentes (Flp 1,7)—, tenemos el privilegio de ser ‘cooperadores’ con Dios en la expresión y extensión de su don para su mundo.”¹⁰⁸

¿Qué significa todo eso para nuestras vidas—especialmente las comunales/eclesiales? ¿Qué significaría en nuestro contexto tener una Cristología más amplia, una Cristología que ve a Cristo como el benefactor por excelencia?

4 Implicaciones para la realidad latinoamericana

En esta última parte del ensayo quiero sugerir algunas implicaciones de lo estudiado para nuestras realidades. Estas son sugerencias tentativas e incipientes. Es decir, hay una invitación a los demás a sentarse juntos, reflexionar y orar para ver qué significa una Cristología liberadora tal como se ha presentado más arriba para nuestros contextos complejos. Este ensayo sirve entonces como una invitación para una conversación más amplia: una conversación—no un monólogo. En su libro *La imaginación profética*, Walter Brueggemann escribe:

He intentado decir, por ejemplo, que el ministerio profético no consiste en emprender espectaculares acciones de “cruzada social” ni en realizar gestos de airada indignación. Consiste más bien en ofrecer un modo alternativo de percibir la realidad y en hacer que la gente contemple su propia historia a la luz de la libertad de Dios y su deseo de justicia.¹⁰⁹

Por tanto, es necesario que el pueblo de Dios en cada lugar se reúna para adorar a este Cristo y seguir en sus pasos viendo cómo se puede entender el discipulado en su contexto.

¹⁰⁸ Barclay, “El poder transformador,” 88.

¹⁰⁹ Walter Brueggemann, *La imaginación profética*, Presencia Teológica 28 (Santander: Sal Terrae, 1986), 135.

Para empezar, necesitamos darnos cuenta de que la iglesia es una comunidad profética¹¹⁰ la cual sigue al hombre de Nazaret. Jules A. Martínez-Olivieri va un paso más allá al afirmar que la iglesia es como un “teatro de liberación.”¹¹¹ Para Martínez-Olivieri la iglesia es un espacio social que vive en contraste con la sociedad, pero que “comunica la liberación a través del Hijo” con su vida comunal (como pueblo de Dios) en el poder del Espíritu.¹¹² La generosidad entonces tiene un “fundamento cristológico.”¹¹³ La gracia de Dios nos transforma y ahora podemos dar lo que hemos recibido. Nosotros somos participantes en el reino de Dios y esta participación se muestra—entre otros aspectos—a través de la forma en que usamos nuestros recursos económicos participando en la generosidad divina.

Gustavo Gutiérrez escribe que “el anuncio mesiánico de Jesucristo también se centra en la liberación.”¹¹⁴ Las teologías de liberación nos ayudan a tener en cuenta los contenidos liberadores del evangelio, con sus aspectos políticos y socioeconómicos. La frase “opción preferencial por los pobres” se relaciona con estas posturas teológicas. Hay una preocupación particular de Dios por los pobres. Un texto básico de las teologías de la liberación es Lucas 4:18–19:

El espíritu del SEÑOR está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar el evangelio a los pobres. Me ha enviado para proclamar libertad a los cautivos, y la recuperación de la vista a los ciegos; para poner en libertad a los oprimidos; para proclamar el año favorable del SEÑOR.

Aquí encontramos por ejemplo que Jesús vino para “anunciar el evangelio a los pobres.” ¿Cuáles serían las buenas nuevas para los pobres a la luz de lo que hemos visto en este ensayo? Las buenas nuevas se encuentran en una nueva sociedad—la sociedad

¹¹⁰ Romero, *Brown Church*, 11. Véase también Luke Timothy Johnson, *Prophetic Jesus, Prophetic Church: The Challenge of Luke-Acts to Contemporary Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

¹¹¹ Jules A. Martínez-Olivieri, *Un testimonio visible: Cristología, liberación y participación* (Salem, OR: Publicaciones Kerigma, 2020), 195–208.

¹¹² Martínez-Olivieri, *Un testimonio visible*, 198.

¹¹³ Walton, “Wealth and Possessions,” 14.

¹¹⁴ Gustavo Gutiérrez, *The God of Life*, trans. Matthew O’Connell (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 3.

mesiánica—en la cual Jesús reina como benefactor. Esta nueva sociedad mesiánica es un pueblo en que se usan los recursos económicos en común (teniendo nuestro estudio de Hechos como ejemplo). Es una sociedad mesiánica que participe en la generosidad divina. En esta sociedad Jesús es nuestro rey benevolente —el benefactor por excelencia— quien se dio a sí mismo. Jesús es nuestro verdadero “patrón”, en el sentido que hemos dado a esta expresión.¹¹⁵

¿Cómo se puede ver ello en nuestras vidas eclesiales? Una sugerencia sería seguir el ejemplo de los creyentes del primer siglo (como los presenta Lucas) y que veamos nuestras posesiones para el uso común. Pero no solo se trata de nuestras posesiones. También se trata de nuestros talentos y de nuestro tiempo. Tengo un colega, por ejemplo, que usó su talento en su experiencia en el mundo financiero y la computación para ayudar a la gente para salir de sus deudas económicas. Saber cómo manejar nuestros recursos económicos es todo un desafío. Muchas veces nuestras transacciones están mediadas por bancos, y tendríamos que evaluar si los bancos tienen una política justa en cuanto a los intereses (¡muchos bancos no la tienen!). Ayudando el uno al otro en la comprensión económica es amar al prójimo y liberarlo de injusticias.

Otra sugerencia sería el dar de su propio tiempo. ¿Cuántas madres solteras (y padres solteros) hay en nuestras iglesias? ¿Cómo pueden ellas vivir su vida diaria con gozo teniendo todo el estrés de trabajar y tratar de cuidar a sus hijos? Muchas madres solteras (aun adolescentes) fueron abandonadas por el papá de los hijos y luchan con esta injusticia. ¿Cómo sería si la comunidad eclesial ofreciera una vez a la semana sus espacios para entretener a estos hijos? O, aún mejor: tal vez haya personas de la congregación que puedan “adoptar” a una familia así para ayudarle en su lucha diaria.

Otra implicación más intensa (y seguramente incómoda) podría ser la participación cristiana en la estrategia de consolidación de la paz. Esto podría hacerse mediante el acompañamiento desarmado.¹¹⁶ Sara Koopman habla del “acompañamiento protector” que “pone cuerpos que corren menos riesgo junto a cuerpos que están amenazados, como una especie de ‘guardaespaldas desarmado,’”

¹¹⁵ Véase también la presentación paulina del Señor en 1 Cor 11:23–26.

¹¹⁶ Esto me indicó Carolyn Whitnall.

utilizando como ejemplo el movimiento por los derechos civiles de EE.UU., en el que los blancos acompañaron a los negros. Koopan continúa diciendo que “normalmente no se acompaña a cualquier cuerpo en peligro, sino a los cuerpos de quienes luchan por construir la paz y la justicia en medio de un conflicto. Normalmente no es cualquier cuerpo el que está haciendo el acompañamiento, sino un cuerpo ajeno privilegiado que tiene menos probabilidades de ser asesinado.”¹¹⁷ Esta sería otra implicación beneficiosa de los cristianos en la sociedad en general.

¿Podemos usar nuestra imaginación profética (como escribe Brueggemann) aún más? Se puede pensar en las relaciones sociales por ejemplo en la igualdad entre los sexos—las relaciones entre hombre y mujer. El rol y el valor de las mujeres, sin embargo, no solo es un tema de la iglesia. En términos drásticos observamos que el machismo existe en nuestros contextos. Eso de vez en cuando conduce a un menosprecio y tristemente hasta feminicidios.¹¹⁸ El valor del ser humano en general y de las mujeres específicamente está en peligro. Jesús, el Cristo, no solo es un benefactor para los hombres, sino para los seres humanos en general. ¿Cómo serían nuestras iglesias locales y nuestras sociedades si todas las personas fueran tratadas con dignidad porque todas han sido creadas en la imagen de Dios?

Estas sugerencias y reflexiones solo son pensamientos iniciales y no van a cambiar a todo el mundo. Pero estoy convencido de que, si nos juntamos para hablar, orar y reflexionar más, todo esto tiene el potencial no solo de cambiar la vida de la iglesia en particular, sino también la del contexto social en que vivimos. Tenemos un rey benevolente quien se dio a sí mismo. Entonces, participemos en esta generosidad divina.

Quisiera concluir este ensayo con una cita de William Mitchell:

¹¹⁷ Sara Koopman, “Alter-Geopolitics: Other Securities Are Happening,” *Geoforum, Themed Issue: Subaltern Geopolitics* 42.3 (2011): 278.

¹¹⁸ Solo en los dos primeros meses de 2020 sumaban 30 mujeres asesinadas en el Perú. Lupe Muñoz, “Morir por ser mujer,” *El Comercio*, no fecha indicada de publicación, último acceso 05 de junio de 2020, <https://especiales.elcomercio.pe/?q=especiales/feminicidios-peru-2020-ecvisual-ecpm/index.html>.

[La Biblia] es un horizonte que nos infunde nueva vida y esperanza, pues es el de un reino de justicia, paz y gozo, donde no hay discriminación sino un lugar para todos—el shalom de Dios, el bienestar integral del pueblo. La Palabra ilumina nuestra vivencia y nos lleva a Jesucristo, fuente y destinatario de toda cultura.¹¹⁹

Lo que Mitchell dice acerca de la Biblia (la Palabra escrita por Dios) se aplica aún más a la Palabra misma: Jesús, el Cristo, nuestro verdadero benefactor.

El autor es profesor de estudios bíblicos y teológicos del Instituto Bíblico Sinodal Arequipa (Perú) y obtuvo su PhD en Nuevo Testamento en la University of Aberdeen/Trinity College Bristol.

e-mail: benni.marx@gmail.com

Fecha de recepción: 18-10-2023

Fecha de aceptación: 02-05-2024

¹¹⁹ William Mitchell, *La Biblia en la historia del Perú* (Lima: Sociedad Bíblica Peruana, 2018), 37. Véase también Luis Alfredo Escalante Molina, “Reino de Dios: Clave Cristológica de conversión y liberación,” in *¿Es pertinente la teología de la liberación hoy? Aportes de Amerindia Colombia*, ed. Isabel Corpas de Posada (Montevideo: Fundación Amerindia, 2020), quien desarrolla la categoría cristológica del reino de Dios como realidad clave de Jesús.