

JOSE M. CASTILLO-JUAN A. ESTRADA

EL PROYECTO DE JESUS

**VERDAD
E
IMAGEN**



VERDAD E IMAGEN

94

JOSE M. CASTILLO - JUAN A. ESTRADA

EL PROYECTO DE JESUS

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA, 1987

CONTENIDO

<i>Presentacion</i>	9
1 JESÚS Y LA LIBERTAD	11
1 El problema de la libertad	12
2 Jesus y la libertad	16
a) Jesus y la ley	17
b) Jesus y la familia	20
c) Jesus y el templo	22
d) Jesus y el sacerdocio	24
e) Conclusion	26
3 El significado de la libertad de Jesus para nosotros	27
2 JESÚS Y EL PROYECTO DE UNA NUEVA SOCIEDAD	33
1 Cristianismo, ¿para que?	33
2 El mensaje del Reino en la predicacion de Jesus	34
3 Significado del reino de Dios para nosotros	39
3 JESÚS EL DIOS HOMBRE, ¿MITO O REALIDAD?	45
1 Introduccion	45
2 El problema	46
3 El origen de nuestra fe en Jesucristo	49
4 Para entender la afirmacion de la fe	51
5 ¿Que se puede decir sobre este asunto?	53
4 ¿POR QUE MATARON A JESÚS? HISTORIA Y TEOLOGÍA	61
1 El suceso historico	62
2 ¿La politizacion de la religion?	65
3 La actitud y la conciencia de Jesus	68
4 El papel de Dios en la muerte de Jesus	71
5 La teologia de la cruz	75
5 LA RESURRECCIÓN LA VIDA DE JESÚS SIGUE ADELANTE	81
1 Algunas cuestiones relativas a los hechos	82
2 El significado de la resurreccion	86
a) La resurreccion es una revelacion del Dios trino	86
b) La resurreccion afecta al mismo Jesus terreno	91
c) La resurreccion experiencia de fe	95
6 LA FE EN CRISTO HOY	99
1 El nivel teorico de la fe	106
2 El nivel experiencial de la fe	111
3 Nivel de experiencia interior de la fe	114

PRESENTACION

En los estatutos del Aula de religión adscrita al vicerrectorado de extensión universitaria de la Universidad de Málaga, se afirma que el Aula se instituye con el fin de estudiar y difundir los valores religiosos. Fiel a los principios y al espíritu pluralista que llevaron a la fundación del Aula de religión, el Aula quiso hacerse eco del V centenario del aniversario del nacimiento de Martín Lutero, el 10 de noviembre de 1483 en Eisleben (Turingia), hijo del minero Hans Luther. Se organizó un ciclo de conferencias a cargo de los profesores José María Castillo y Juan Antonio Estrada de la Facultad de teología de Granada.

De esta forma el Aula de religión de la Universidad de Málaga ha querido estar presente en la conmemoración de este centenario, que no ha pasado inadvertido en los foros culturales y religiosos europeos. Quizá uno de los hitos más importantes haya sido la carta de Juan Pablo II (31 de octubre de 1983), enviada al cardenal Willebrands (L'Osservatore Romano, 4 de diciembre de 1983), en la que el papa animaba, «gracias a la distancia temporal», a comprender y presentar mejor estos procesos históricos. El papa afirmaba: «Notables personalidades e instituciones del cristianismo luterano han manifestado su intención de que la conmemoración del aniversario de Lutero sea planeada con espíritu verdaderamente ecuménico y que se haga presente en la conmemoración de modo que se promueva la unidad de los cristianos. Yo aprecio esta intención y reconozco en ella una invitación a realizar un esfuerzo común para llegar a una imagen más elaborada y más plena de los acontecimientos históricos, como también a reflexionar de manera crítica sobre la variada herencia de Lutero».

De hecho es muy difícil entender Europa, entender incluso la Iglesia católica sin pasar por Lutero, que a decir del padre Yves M. Congar, ha sido uno de los mayores genios religiosos de toda la historia.

Ayer y hoy el problema central del cristianismo es la afirmacion de la persona divina y el estudio de la personalidad de Jesus de Nazaret De aqui que los temas escogidos por Jose Maria Castillo Jesus y la libertad, Jesus y el proyecto de una nueva sociedad, y Jesús el Dios-hombre ¿mito o realidad? se refieran a otros tantos aspectos de lo que pueda ser la llamada de Jesus a los jóvenes universitarios de nuestra epoca en quienes la evocacion de la libertad y el proyecto de un hombre nuevo tiene una respuesta que podriamos llamar casi instintiva Prueba de ello fue la acogida del curso Juan Antonio Estrada en sus conferencias ¿Por que mataron a Jesus?, Perspectivas de las teologias protestante y catolica, y Resurreccion la causa de Jesus continua intento acercarnos al misterio pascual, paso de la muerte a la vida realizado en Jesus, desde la vision de la teologia asi llamada evangelica y la teologia católica actual Estas dos reflexiones cristologicas se complementan con un análisis de la fe como respuesta del cristiano titulado La fe en Cristo hoy

Ediciones Sigueme presenta en forma de libro lo que fueron substancialmente estas lecciones Muchos de los presentes pidieron su edicion, sobre todo por lo que supusieron de claridad en la exposicion y cercania al publico de temas como la dialectica entre cristologia ascendente y cristologia descendente a veces reservados para circulos mas iniciados Agradecemos igualmente a los autores Jose Maria Castillo y Juan Antonio Estrada el esfuerzo de volver a redactar estas paginas que nos haran recordar al leerlas las tardes del templado otoño de 1983 Igualmente queremos agradecer al vicerrectorado de extension universitaria de la Universidad de Malaga las facilidades y animos para la celebracion del curso de cristologia

*Ignacio Nuñez de Castro
Director del Aula de Religion*

Universidad de Malaga

1 Jesús y la libertad

Para empezar, el tema de la libertad ¿Por que? La pregunta es logica Pretendemos, en este libro, presentar lo que podriamos llamar «una cristologia fundamental», es decir, intentamos ofrecer una vision resumida de la significacion basica que Cristo tiene para nosotros los creyentes Ahora bien, en orden a presentar esta vision basica de lo que Jesus significa para nosotros, empezamos por el tema de la libertad Pero la pregunta que entonces se plantea es logica y comprensible ¿por que empezamos por el tema de la libertad? ¿es que este tema es tan absolutamente basico que necesariamente hay que empezar por el?

La respuesta es clara la libertad es la experiencia esencial de la vida humana Y por eso, es la experiencia que nos lleva mas directamente al centro mismo del problema que representa Jesus para nosotros Esto quiere decir que nosotros podemos comprender a Jesus en la medida en que comprendemos lo que significa la libertad y la postura de Jesus frente a esa libertad Enseguida voy a explicar lo que todo esto quiere decir en concreto Pero desde ahora hay que insistir en la cuestion esencial el asunto de la libertad es decisivo para entender el evangelio Porque el mensaje de Jesus es esencialmente un mensaje liberador De ahí, la importancia capital, que tiene en todo este asunto el tema de la libertad Pero ocurre que, entre los creyentes catolicos, la libertad es vista casi siempre con recelo y, a veces, con miedo y resistencia Porque se piensa que la libertad es el origen de todos los males Y si no se llega a tanto, por lo menos se tiene la impresion de que la libertad es un asunto con el que hay que tener cuidado He ahí por que es tan importante hablar de este asunto desde el primer momento

1 *El problema de la libertad*

Empiezo por una pregunta elemental: ¿en qué sentido utilizamos aquí la palabra libertad? Hago esta pregunta porque, como es bien sabido, la palabra libertad nos remite a contenidos muy distintos, a veces contradictorios. Así, se dice que un hombre es libre cuando hace lo que quiere, lo que le da la gana. Pero también se habla de libertad cuando uno hace lo que tiene que hacer y lo hace libremente. Es claro que, en esos dos casos, la palabra libertad se refiere a cosas muy distintas. Por eso pregunto: ¿en qué sentido utilizamos aquí la palabra libertad?

Ante todo, hay un significado de la libertad, que es obvio y que está en la mente de todos: es libre el que puede hacer lo que quiere. Esto, por lo menos, es lo que la gente suele pensar cuando se habla de libertad. En este sentido, la libertad esta necesariamente vinculada con la vida, sobre todo con una vida mejor. Como ha dicho muy bien Max Horkheimer, libertad significa que uno ya no sea torturado y asesinado impunemente, que, como en la antigüedad, no pueda ser atado a otros esclavos para trabajar, hasta morir, en las minas, o como a principios de la edad moderna, ser arrojado a la mísera choza en que la gente dormía, verse obligado a mendigar y luego ser ahorcado por el delito de la mendicidad. Libertad, en la época en que las cosas ya iban mejor, significaba la abolición del trabajo de los niños, un salario que permitiera elegir entre los diversos alimentos, ayuda en la enfermedad y en la vejez. El objetivo que se perseguía, en todo esto, era y es la libertad de obrar, no la libertad de la voluntad. Poder hacer lo que uno quiere, poder elegir entre muchas cosas, verse limitado por el menor número posible de circunstancias, ésta es la libertad que quiere conseguir la lucha de los individuos, de las clases sociales y también de las naciones¹.

Pero es evidente que ese concepto de libertad no basta. Y no basta porque la sola libertad de obrar entraña una dificultad muy grave. Esa dificultad consiste en que cuando uno dice que hace lo que quiere, lo que le da la gana, a lo mejor lo que, en realidad, ocurre es que quien dice eso, es un autentico esclavo. Por poner un ejemplo muy simple, baste pensar que cuando el borracho se mete en la taberna y bebe hasta perder su sano juicio, es muy posible que él diga que hace lo que quiere y que es libre, pero la pura verdad es que se trata de un esclavo, un esclavo del vino. Y lo mismo se puede decir del drogadicto o, mas simplemente, del moderno esclavo de la sociedad de consumo, el

1 M Horkheimer, *Sociedad en transición estudios de filosofía social* Barcelona 1976, 13

individuo que compra y consume los cincuenta mil cacharros y potingues que cada día le sugiere la publicidad el piensa que es libre, porque compra y consume lo que le da la gana, pero de lo que no se da cuenta es que las técnicas publicitarias lo han hecho un esclavo de los cacharros y potingues que cada día la publicidad le mete en la cabeza. Esto quiere decir en general que la libertad positiva no aumenta necesariamente en la misma medida en que desaparece la falta de libertad. Además, la historia de la libertad de pensamiento enseña que lo que determina el grado de libertad no es solamente las posibilidades objetivas que resultan de la eliminación de restricciones, sino la libertad subjetiva, la disposición interna del que hace uso de ella².

Por consiguiente, hablar de libertad, en el sentido de hacer cada cual lo que quiere, es algo que resulta equivoco, por no decir engañoso. Más aún, no sólo engañoso, sino sobre todo algo que entraña un serio peligro. En efecto, la libertad, entendida de esa manera, ha sido tradicionalmente presentada como el origen y la causa del mal. Hay tantos males y tanto desorden en la sociedad porque hay demasiadas libertades. «Con Franco vivíamos mejor», suelen decir quienes piensan de esta forma. Por eso, lo mejor y lo más urgente, que habría que hacer, es reprimir la libertad a todos los niveles, para recuperar de esa manera el bien o los bienes perdidos. Es más, quienes enfocan el problema de la libertad en este sentido, están persuadidos de que la libertad es el origen de todos los males. Porque si el hombre peca, según el relato del Génesis, es porque fue libre para pecar. Por eso, la libertad es considerada por algunos como el origen y la causa de todo mal. Y por eso también, según esa mentalidad, el principio de todo bien es el control y la represión de la libertad.

Todo esto, en definitiva, es la consecuencia de considerar a la libertad como la mera capacidad de hacer el hombre lo que quiere. Pero afortunadamente no es esa la única manera de entender la libertad. En este sentido, hay que decir que existen dos formas fundamentales de comprender la libertad: la libertad *de* y la libertad *para*. La libertad *de* es la libertad que acabo de describir, que consiste esencialmente en la ausencia de coacción externa al hombre y, por eso, en la capacidad de hacer lo que quiere. La libertad *para* es la libertad interior, es decir, la ausencia de ataduras y vinculaciones dentro de la misma persona, de tal manera que la persona en cuestión no está atada a nada ni a nadie. Por eso, esta forma de libertad consiste esencialmente en la disponibilidad.

De esta forma de libertad hay que decir que es la condición indispensable de la realización del hombre. Porque lo propio y lo característico de la persona es ser portador y sustentador de actos

2 M Horkheimer, *o c* 15

libres. De ahí que cuanto más libre es alguien para los otros y especialmente para el gran Otro (Dios), más se convierte en persona³. Esto quiere decir que el hombre se realiza en la libertad. Porque el hombre se realiza en la medida en que es él mismo, no lo que de él hacen las instituciones, los poderes, los sistemas y los intereses del mundo. La experiencia nos enseña que normalmente pensamos como nos hacen pensar los poderes y las instituciones de este mundo, hablamos como nos hacen hablar, actuamos de acuerdo a lo que interesa a esos poderes e instituciones. En definitiva, somos el resultado del sistema, no el resultado de nosotros mismos. Y todo eso lo hacen sin contar con nosotros y a costa de nuestros verdaderos intereses más profundos. Por eso he dicho que la libertad *para* es la condición indispensable de la realización del hombre. Pero con tal que no nos engañemos la libertad *para* o libertad interior exige la libertad *de* o libertad externa. En este sentido, se puede decir que, por supuesto, un hombre puede ser perfectamente libre, con libertad interior, en un campo de concentración. Pero es evidente que tenemos que luchar, con todas nuestras fuerzas, para que en el mundo no haya campos de concentración, es decir, para que exista, no solo la libertad interior, sino además, y antes que eso, la libertad externa.

Ahora bien, vistas así las cosas, se comprende perfectamente que el problema de la libertad es el problema capital de la vida. Y, por eso, el problema capital del hombre. De ahí que si Jesús de Nazaret se interesó esencialmente por el hombre y por el bien del hombre, se tuvo que interesar igualmente por el problema de la libertad, ya que en la libertad es donde cada hombre se juega su destino.

Pero hay, en todo este asunto, algo más sutil y delicado, que debemos tener muy en cuenta. Me refiero a lo siguiente. El asunto de la libertad es tan complicado, que por lo general, nos cuesta enormemente tener ideas claras en este orden de cosas. Y eso es así por una razón muy sencilla. En la cultura en que vivimos, se suele vincular el amor más a la sumisión y al sometimiento que a la libertad, es decir se tiene la impresión, no solo de que hay más amor en el sometimiento que en la libertad, sino sobre todo se piensa que el verdadero amor se traduce en sumisión y no en libertad. De acuerdo con esta mentalidad, amar es someterse a los mayores, a las instituciones, a los usos y costumbres, a los poderes constituidos. De donde resulta que, por lo general, donde hay relaciones de amor, hay también relaciones de sometimiento: sometimiento de la mujer al hombre o del hombre a la mujer, sometimiento de los hijos a los padres, sometimiento de los súbditos a los superiores, sometimiento de los ciudadanos a los sagrados intereses de la patria, y así sucesivamente. Desde este punto

3 Cf L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre* Madrid 1981, 204-205

de vista, se puede decir que la obra maestra del poder consiste en hacerse amar. Y así es como se propaga la sumisión como valor fundamental de la vida, mientras que la libertad es casi siempre considerada como algo sospechoso⁴.

Por lo demás, si todo esto es así en nuestro tiempo y en nuestra cultura, lo era mucho más en el tiempo y en la cultura de Jesús. De ahí que el valor ejemplar de Jesús, en este sentido, resulta aún mucho más significativo. En efecto, el valor fundamental del tiempo y de la cultura de Jesús no era la libertad, sino la ley⁵. Sabemos, por ejemplo, que las familias judías estaban divididas, por motivos estrictamente legales, en tres grupos o categorías, grupos diferenciados entre sí, con derechos y obligaciones distintas: primero, las familias de origen legítimo: sacerdotes, levitas e israelitas de pleno derecho; segundo, las familias de origen ilegítimo afectadas solamente de una mancha leve; tercero, las familias de origen ilegítimo afectadas de una mancha grave⁶. Estas separaciones afectaban, sobre todo, a los derechos de los distintos grupos al relacionarse entre ellos, especialmente a la hora de contraer matrimonio. Pero no sólo eso. Porque, en realidad, sólo las familias de origen puro constituían el verdadero pueblo de Israel. De ahí que sólo esas familias eran ciudadanos de pleno derecho⁷. Pero, sobre todo, en este asunto hay que tener en cuenta que la ley era considerada como la mediación esencial en la relación del hombre con Dios y en la relación del hombre con los demás hombres. Por eso, el valor fundamental de la vida no era, para las gentes de aquel tiempo y de aquella cultura, la libertad sino la ley y el consiguiente sometimiento. Teniendo en cuenta, por otra parte, que la ley religiosa era, al mismo tiempo, ley civil también. Lo cual quería decir, entre otras cosas, que la violación de la ley religiosa llevaba aparejada una sanción propiamente civil. Por ejemplo, el quebrantamiento de la ley del sábado llevaba consigo la pena de muerte, pena que los judíos no tenían escrúpulo alguno en ejecutar, si llegaba el caso⁸. Por lo tanto

4 Cf P. Legendre, *L'amour du censeur* Paris 1974, 5. Por eso, la divinización práctica (no necesariamente teórica) del poder resulta esencialmente constitutiva de la burocracia institucional. Y es mediante esa divinización como los sujetos disfrutaban de la tranquilidad y de la seguridad que les proporcionan los jefes, los representantes de la ley. Cf P. Legendre, *Jour du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris 1976, 13. Cf J. M. Castillo, *Simbolos de libertad*, Salamanca 1985, 226-229.

5 Para este asunto cf D. Arenhoevel, *El periodo postexílico* en J. Schremer (ed.), *Palabra y mensaje del antiguo testamento* Barcelona 1972, 339-340.

6 Cf J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* Madrid 1977, 285-288.

7 Hasta el punto de que se tenía el convencimiento de que «solo las familias de limpia estirpe constituían el verdadero Israel» J. Jeremias, *o.c.* 289. Sobre los derechos cívicos de los israelitas de pleno derecho, cf *o.c.* 309-314.

8 He analizado más detenidamente todo este asunto en mi libro *Simbolos de libertad*, 293-308. Por lo demás, el texto evangélico de Mt 5, 17, según el cual Jesús no ha venido a echar abajo la ley y los profetas, sino a darles cumplimiento, se ha de entender en

violiar el sometimiento y apostar por la libertad era, en aquella sociedad, no sólo un acto de suprema valentía religiosa y social, sino además de eso era tanto como jugarse la vida. Hasta eso llegaba la represión de aquel tiempo. Y hasta eso llega, de manera desconcertante, el ejemplo y la significación de Jesús para nosotros, concretamente el ejemplo de su libertad.

2. Jesús y la libertad

Pero, en realidad, ¿fue tan fuerte y tan radical la libertad con que se expresó y actuó Jesús en su vida mortal?

Para responder a esta pregunta, hay que tener en cuenta, ante todo, que Jesús terminó su vida de manera violenta: Jesús fue asesinado. Y sabemos que esta muerte fue el último episodio de un enfrentamiento creciente y progresivo, el enfrentamiento y el conflicto que se produjo entre Jesús y la institución religiosa de su tiempo.

Ahora bien, ¿por qué se llegó hasta la muerte? Es decir, ¿por qué mataron a Jesús? Más adelante, en el capítulo cuarto de este libro, el profesor J. A. Estrada responde ampliamente a esta cuestión. De momento, y por lo que interesa a nuestro tema, se puede decir lo siguiente: con relativa frecuencia, los cristianos tenemos el peligro de dar una respuesta demasiado simplista a esta cuestión: a Jesús lo mataron porque tenía que morir, ya que ése era el designio y la voluntad del Padre del cielo. A mí me parece que eso es una respuesta demasiado simplista, porque aquello tuvo una historia y en aquella historia hubo unas razones, unos hechos, unas causas y unas consecuencias. Para decirlo brevemente, a Jesús lo mataron porque él se portó de tal manera, habló y actuó de tal forma, que en realidad terminó como tenía que terminar una persona que actuaba como actuó Jesús en aquella sociedad. Quiero decir, el comportamiento de Jesús fue de tal manera provocativo, desde el punto de vista de la libertad, que aquello terminó como tenía que terminar en aquel pueblo y en aquella cultura.

Es posible que a más de uno le parezca demasiado fuerte este juicio. Sin embargo, así lo espero, enseguida se comprenderán las razones de por qué afirmo eso. Para ello voy a analizar sumariamente lo que fue la conducta de Jesús con respecto a la libertad.

el sentido de lo que el propio Jesús dice en Mt 7, 12 «En resumen, todo lo que queráis que hicieran los demás por vosotros, hacedlo vosotros por ellos, porque eso significa la ley y los profetas»

a) Jesús y la ley

Ante todo, la libertad en relación a la ley. Ya he dicho que la ley era la institución fundamental del pueblo judío. Este pueblo era, en efecto, el pueblo de la ley. Y su religión, la religión de la ley. De tal manera que la observancia de dicha ley se consideraba como la mediación esencial en la relación del hombre con Dios. Por eso, violar la ley era la cosa más grave que podía hacer un judío. Hasta el punto de que una violación importante de la ley llevaba consigo la pena de muerte.

Pues bien, estando así las cosas, el comportamiento de Jesús, con relación a la ley, se puede resumir en los siguientes cuatro puntos:

1. Jesús quebrantó la ley religiosa de su pueblo repetidas veces: al tocar a los leprosos (Mc 1, 4 par), al curar intencionadamente en sábado (Mc 3, 1-5 par; Lc 13, 10-17; 14, 1-6), al tocar los cadáveres (Mc 5, 41 par; Lc 7, 14).

2. Jesús permitió que su comunidad de discípulos quebrantase la ley religiosa y defendió a sus discípulos cuando se comportaron de esa manera al comer con pecadores y descreídos (Mc 2, 15 par), al no practicar el ayuno en los días fijados en la ley (Mc 2, 18 par), al hacer lo que estaba expresamente prohibido en sábado (Mc 2, 23 par), al no observar las leyes sobre la pureza ritual (Mc 7, 1-23 par).

3. Jesús anuló la ley religiosa, es decir, la dejó sin efecto y, lo que es más importante, hizo que la violación de la ley produjera el efecto contrario, por ejemplo al tocar a los leprosos, enfermos y cadáveres. Es llamativo, en este sentido, la utilización del verbo *tocar* (*áptomai*) en los evangelios (Mc 1, 41 par; Mt 8, 15; Mt 14, 36; Mc 3, 10; 6, 56; Lc 6, 19; Mt 20, 34; Mc 8, 22; 7, 33; 5, 27.28.30.31 par; Lc 8, 47) Las curaciones, que hace Jesús, se producen «tocando». Ahora bien, en todos estos casos, en lugar de producirse la impureza que prevenía la ley (cf. Lev 13-15; 2 Re 7, 3; Núm 19, 11-14; 2 Re 23, 11 s), lo que sucede es que el contacto con Jesús produce salud, vida y salvación.

4. Jesús corrigió la ley e incluso se pronunció expresamente contra de ella, en más de una ocasión: al declarar puros todos los alimentos (Mc 7, 19) y cuando anuló de manera terminante la legislación de Moisés sobre el privilegio que tenía el varón para separarse de la mujer (Mc 10, 9 par) ⁹.

⁹ Es probable que, en este caso, el evangelio de Mateo haya reducido el conflicto de fondo a la controversia entre las escuelas del judaísmo contemporáneo, la de Hillel y la de Schammai, con relación a los motivos suficientes para el divorcio. En este sentido, se cita la alusión de Mt 19, 3 Cf G Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca ³1982, 104. Pero hay que tener en cuenta que uno de los puntos adquiridos por la exégesis moderna es que el texto de Marcos nos transmite fielmente el dato original, en cuanto que las adiciones de

Como se ve, la lista de hechos contra la ley resulta impresionante. Pero todavía, sobre estos hechos, hay que advertir dos cosas. En primer lugar, en la religión judía del tiempo de Jesús había dos clases de ley: por una parte, estaba la *torá*, que era la ley escrita, es decir, la ley que propiamente había sido dada por Dios; por otra parte, estaba la *hallachach*, que era la interpretación oral que los letrados (escribas o teólogos de aquel tiempo) daban de la *torá*. Pues bien, estando así las cosas, es importante saber que Jesús, no sólo quebrantó la *hallachach*, sino incluso la misma *torá*, es decir, la ley religiosa en su sentido más fuerte, la ley dada por Dios. Así cuando Jesús toca al leproso, se opone directamente a lo mandado por Dios en la ley de Moisés (Lev 5, 3; 13, 45-46); cuando permite que sus discípulos arranquen espigas en sábado y justifica esa conducta, se opone igualmente a la ley mosaica (Ex 31, 12-17; 34, 21; 35, 2); lo mismo hay que decir cuando vemos que toca a los enfermos (contra Lev 13-15) y sobre todo a los cadáveres (contra Núm 19, 11-14); más claramente aún cuando declara puros todos los alimentos (contra Lev 11, 25-47; Dt 14, 1-21) y expresamente contradice a Moisés cuando anula la legislación sobre el divorcio (Dt 24, 1)¹⁰. En todos estos casos, Jesús se pronuncia y actúa contra la ley en su sentido más fuerte, llegando a afirmar algo que para la mentalidad judía era asombroso y escandaloso: que no es el hombre para la ley, sino que la ley está sometida al hombre, porque «el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado: así que el hombre es señor también del sábado» (Mc 2, 28 par)¹¹.

Mateo provienen probablemente de una tradición particular Cf A Vargas Machuca, *Los casos de divorcio admitidos por Mateo* (5, 32 y 19, 9), en la obra en colaboración *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K Rahner*, Madrid 1975, 632.

¹⁰ Para todo esto, cf J M Castillo, *Simbolos de libertad*, 294-296. Desde este punto de vista, no podemos estar de acuerdo con las ideas de D Flusser, según el cual «el Jesús de los sinópticos, aunque pocos se den cuenta de esto, no se enfrenta nunca contra la praxis de la ley corriente en la época» D Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid 1975, 57. La idea de Flusser sólo se puede sostener a base de manipular claramente los textos evangélicos.

¹¹ Adopto aquí la traducción de J Mateos, *Nueva Biblia Española*, Madrid, 1975, 1556. Esta traducción supone que la expresión «hijo del hombre» no es una expresión consagrada con un matiz particular —que designaría un título mesiánico— sino que es un simple semitismo para designar al hombre. La figura humana, que aparece en la visión de Dan 7,13, indica que a los imperios bestiales que proceden del mar (caos) (Dan 7, 1-8), va a suceder, por obra de Dios, un imperio regido por el hombre, no por la bestia (Dan 7, 9-14). Para este asunto, véase J Mateos-F Camacho, *El evangelio de Mateo*, Madrid 1981, 85-87. También R Leivestad, *Exit the Apocalyptic Son of Man* New Testament Studies 18 (1971-72) 243-267, id., *Der apokalyptische Menschensohn ein theologisches Phantom* Annual of the Swedish Theological Institute 6 (1968) 49-105. Recientemente se ha puesto en cuestión la interpretación de R Leivestad, pero sin aportar una argumentación válida para contradecir sus argumentos. Cf B Lindars, *Re-enter the Apocalyptic Son of Man* New Testament Studies 22 (1975) 52-72. Evidentemente, en Mc 2, 27-28, se trata del hombre sin más, porque si en el v. 27 se dice que el sábado ha sido hecho para el hombre,

Por otra parte, en todo este asunto hay que tener en cuenta que estos actos contra la ley llevaban consigo, muchas veces, la pena de muerte. El caso más claro, en este sentido, es la violación del sábado. El evangelio de Marcos nos cuenta, a este respecto, cómo la primera violación se produce al arrancar espigas en sábado (Mc 2, 23-28). Y entonces Jesús es advertido públicamente de su delito (Mc 2, 24). Pues bien, a renglón seguido, Jesús vuelve a reincidir y de manera pública y provocadora, en la misma sinagoga, al curar al hombre del brazo atrofiado (Mc 3, 1-6 par). De ahí que el evangelio termina el relato diciendo: «Nada más salir de la sinagoga, los fariseos se pusieron a planear con los herodianos el modo de acabar con Jesús» (Mc 3, 6). Jesús ya estaba sentenciado a muerte. Es decir, Jesús ya se había jugado la vida, precisamente por mostrarse soberanamente libre frente a la ley¹². Además, por si todo esto fuera poco, hay que tener en cuenta que Jesús curaba a la gente preferentemente en sábado. Así se desprende claramente del relato del evangelio de Lucas: cuando Jesús cura, en sábado, a una mujer encorvada, el jefe de la sinagoga, indignado por aquella violación de la ley, le dijo a la gente: «Hay seis días de trabajo: venid esos días a que os curen, y no los sábados» (Lc 13, 14). Esto quiere decir que la gente acudía a ser curada por Jesús precisamente los sábados, cuando eso estaba estrictamente prohibido. Señal inequívoca de que era precisamente el sábado el día que Jesús curaba a los enfermos. Había seis días en que se podía hacer eso sin el menor conflicto. Pero Jesús prefirió hacerlo precisamente cuando estaba prohibido. Su comportamiento, en este sentido, es claramente provocador. Y lo hace así por una razón muy sencilla: porque de esa manera demuestra su absoluta libertad frente a una ley que era esclavizante para el hombre, en cuanto que recortaba su libertad en muchos aspectos.

Pero la libertad de Jesús fue más lejos. No sólo se mostró con entera libertad frente a la ley, sino además frente a las grandes instituciones de Israel. Estas grandes instituciones, si no me equivoco, eran tres: la familia, el templo y el sacerdocio. Pues bien, frente a las tres, Jesús aparece y se muestra siempre sorprendentemente libre. Lo vamos a ver enseguida.

en el v. 28 la referencia no puede ser al Mesías, sino al hombre simplemente. Es decir, lo que se afirma no es la superioridad del Mesías sobre el sábado, sino la primacía del hombre sobre la ley. Cf. en este sentido E Kasemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, 1965, 207; H Braun, *Spatjudisch-haretischer und fruhchristlicher Radikalismus II*, 1969, 70. Citados por W Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l'église ancienne*, Neuchâtel 1972, 7, nota 1.

¹² Hay que tener en cuenta que, según el derecho judío contemporáneo, un crimen capital no llegaba a ser objeto de juicio sino después que el autor había sido advertido notoriamente ante testigos, y quedaba asegurado de antemano que el había obrado deliberadamente. Cf J Jeremias, *Teología del nuevo testamento* Salamanca 1981, 323.

b) *Jesus y la familia*

En primer lugar, la libertad respecto a la familia. Sabemos, en efecto, que las palabras y la conducta de Jesus, con respecto a la familia, son casi siempre criticas. Cuando Jesus llama a sus seguidores, lo primero que les exige es la separacion de la familia (Mt 4, 18-22 par), de tal manera que a uno, que quiso seguir a Jesus pero antes pretendio enterrar a su padre, Jesus le contesto secamente «Sigueme y deja que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8, 22 par). Y a otro, que tambien queria seguirle pero antes deseaba despedirse de su familia, Jesus le dijo «El que echa mano al arado y sigue mirando atras, no vale para el reino de Dios» (Lc 9, 62). Y es que, como dice el mismo Jesus «Si uno quiere ser de los mios y no me prefiere a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta a si mismo, no puede ser discipulo mio» (Lc 14, 26-27 par). Evidentemente, todo esto resulta extraño y desconcertante.

Pero la cosa no para ahí. Porque Jesus llega a decir que él ha venido para traer la división, precisamente entre los miembros de la familia. «¿Pensais que he venido a traer paz a la tierra? Os digo que no, división y nada más, porque de ahora en adelante una familia de cinco estará dividida, se dividirán tres contra dos y dos contra tres, padre contra hijo e hijo contra padre, madre contra hija e hija contra madre, la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra» (Lc 12, 51-53). Es más, cuando Jesus anuncia las persecuciones que van a sufrir sus discipulos, concreta esas persecuciones de la forma más desconcertante: «Un hermano entregará a su hermano a la muerte, y un padre a su hijo, los hijos denunciarán a sus padres y los harán morir. Todos os odiarán por causa mía» (Mt 10, 21-22).

Sin duda alguna, esta insistencia del evangelio al hablar de las relaciones familiares de una manera crítica, se debe a que la familia del tiempo de Jesus era una estructura sumamente opresiva. El modelo de aquella familia era el modelo patriarcal¹³. En ese modelo, el padre o patriarca tenía todos los derechos y libertades, mientras que la mujer y los hijos tenían que vivir en el más absoluto sometimiento. El marido podía separarse de la mujer por cualquier causa, hasta por el simple hecho de que a la mujer, un buen día, se le pegara la comida¹⁴. El padre era el único que podía casar a los hijos e hijas

13 Cf W Grundmann *Los judios de Palestina entre el levantamiento de los Macabeos y el fin de la guerra judía* en J Leipoldt y W Grundmann *El mundo del nuevo testamento* Madrid 1973 189

14 W Grundmann *o c* 194. Otro ejemplo: la mujer que salía sin llevar la cabeza cubierta es decir sin el tocado que velaba el rostro ofendía hasta tal punto las buenas costumbres que su marido tenía derecho incluso de despedirla sin estar obligado a

con quien él quería y sin consultar a sus hijos¹⁵. El sometimiento era total y esclavizante. Y eso es lo que Jesus no tolera. Por eso, las relaciones familiares del propio Jesus con su familia tuvieron que ser enormemente críticas. En este sentido, el evangelio cuenta que sus parientes pensaban que Jesus estaba loco (Mc 3, 21). Y en otra ocasión se dice que los parientes y los de su casa despreciaban a Jesus (Mc 6, 4). De ahí que el propio Jesus afirmó un día que su madre y sus hermanos eran los discipulos, los miembros de la comunidad que le seguía (Mc 3, 35 par). Para Jesus, la estructura comunitaria, basada en la fe, está antes que la estructura de parentesco basada en la sangre. Porque la estructura comunitaria era una estructura de igualdad, fraternidad y libertad, mientras que la estructura familiar era una estructura de sometimiento y por eso de opresión de la persona.

Pero hay más. Un día dijo Jesus a sus discipulos «no os llamareis “padre” unos a otros en la tierra, pues vuestro Padre es uno solo, el del cielo» (Mc 23, 9). Con estas palabras, Jesus rechaza el modelo de relación familiar de sometimiento como modelo válido para sus seguidores. Porque, en la comunidad de los creyentes, todos son hermanos (Mt 23, 8), es decir, todos son iguales y no hay, ni puede haber, sometimiento servil de unos a otros. El título «padre» se usaba, en tiempos de Jesus, para designar a los rabinos y a los miembros del Gran Consejo. «Padre» significaba transmisor de la tradición y modelo de vida. Jesus prohíbe a los suyos reconocer ninguna paternidad terrena, es decir, someterse a lo que transmiten otros ni tomarlos por modelo. Lo mismo que él no tiene padre humano, tampoco los suyos han de reconocerlo en el sentido indicado. El discipulo de Jesus no tiene más modelo que el Padre del cielo (cf Mt 5, 48) y a él solo debe invocar como «Padre» (Mt 6, 9)¹⁶, el Padre lleno de amor, y no despota, del que nos habla ampliamente el evangelio.

En definitiva, ¿que quiere decir todo esto? Yo tengo la impresión de que, hasta ahora, no se ha reflexionado suficientemente acerca de lo que significa el tratamiento que el evangelio da al tema de la familia. En la reflexión cristiana sobre la familia, se ha puesto preferentemente la atención en la doctrina de Pablo sobre ese asunto, especialmente en la enseñanza de las llamadas cartas de la cautividad (Ef 5, 21-6, 9, Col 3, 18-4, 1). Pero no se ha tenido debidamente en cuenta que la enseñanza del evangelio sobre la familia va por un

pagarle la suma estipulada en caso de divorcio en el contrato matrimonial. Cf J Jeremias *Jerusalén en tiempos de Jesus* 371.

15 El padre podía incluso casar a una hija suya con un deficiente. J Jeremias *o c* 376. Y hasta podía vender a su hija como esclava con la sola excepción de las hijas mayores que habían cumplido los doce años y medio. Cf J Jeremias *l c*.

16 Cf J Mateos y F Camacho *El evangelio de Mateo* 229.

camino muy distinto¹⁷. Mientras que Pablo acepta la estructura de la «casa» como unidad básica para la Iglesia¹⁸, los evangelios se muestran sumamente críticos a ese respecto, como acabamos de ver. Por supuesto, no es este el momento de hacer una reflexión en profundidad acerca de lo que todo esto significa, ya que eso nos desviaría de nuestro estudio. Pero, en todo caso, debe quedar muy claro lo que el evangelio nos viene a decir, a saber: que el mensaje de Jesús no tolera las relaciones de sometimiento y dominación de unas personas sobre otras. Y es precisamente por eso, porque la relación familiar se basaba en el sometimiento y la dominación, por lo que Jesús rechaza ese modelo de relación como válido para los cristianos. El proyecto de Jesús es un proyecto por la liberación integral del hombre. En la medida en que la familia se oponía a eso, en esa misma medida, Jesús rechaza a la familia.

c) Jesús y el templo

Si sorprendente fue la libertad de Jesús con respecto a la familia, más lo es su libertad con relación al templo. Para entender lo que esto significó, en aquel tiempo, hay que tener en cuenta que el templo de Jerusalén era el centro de la vida religiosa de Israel, como consta por las constantes alabanzas que se dedican al templo en la literatura contemporánea del tiempo. El templo era el lugar de la presencia de Dios. Y era, por eso también, el lugar del encuentro con Yavhe. De ahí su inviolabilidad y su sacralidad absolutas.

Pues bien, estando así las cosas, lo primero que llama la atención es el hecho de que los evangelios nunca presentan a Jesús participando en las ceremonias religiosas del templo. Se sabe que Jesús iba con frecuencia al templo, pero iba para hablar a la gente, porque era el sitio donde el público se reunía (cf. Mt 21, 23, 26, 55, Mc 12, 35, Lc 19, 47, 20, 1, 21, 37, Jn 7, 28, 8, 20, 18, 20), por la misma razón, Jesús iba a veces a las sinagogas (Mc 1, 21 par, Lc 4, 16, Jn 6, 59, etc). Para orar al Padre del cielo, Jesús se iba a la montaña (Mt 14, 23; Lc 9, 28-29) o al campo (Mc 1, 35, Lc 5, 16, 9, 18), ya que eso era su costumbre (Lc 22, 39).

Pero más importante que todo esto es el comportamiento y la enseñanza de Jesús en lo que se refiere directamente al templo. En este

¹⁷ Ha estudiado este punto R. Aguirre, *La iglesia del nuevo testamento y preconstancia*. Madrid 1983, 21-27.

¹⁸ Véase, sobre este punto, la abundante bibliografía que ofrece R. Aguirre, *o c* 21-22. También puede consultarse J. Goetzmann, *Casa*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario teológico del nuevo testamento* I, Salamanca 1985, 233-242, con bibliografía en p. 242.

sentido, lo más importante, sin duda alguna, es el relato de la expulsión de los comerciantes del templo (Mt 21, 12-13; Mc 11, 15-16, Lc 19, 45; Jn 2, 14-15). Jesús se arroga el derecho de expulsar violentamente del lugar santo a quienes proporcionaban los elementos necesarios para los sacrificios y el culto. Y hasta llega a afirmar que aquel templo se ha convertido en una cueva de bandidos. El gesto de Jesús resulta especialmente significativo, ya que, como señalan los evangelios, tiró por tierra las mesas de los cambistas (Mt 21, 12 par), con lo cual se muestra en total oposición al pago del tributo y al culto por dinero que se practicaba allí de tal manera y hasta tal punto que, como es bien sabido, el templo era la gran fuente de ingresos para el clero judío e incluso para toda la ciudad de Jerusalén¹⁹. De esta manera, el gesto de Jesús vino a tocar un punto neuralgico. El sistema económico del templo, con su enorme aflujo de dinero procedente de todo el mundo conocido, desde Mesopotamia hasta el occidente del Mediterráneo²⁰. Es más, cuando le preguntan a Jesús con qué autoridad hace todo aquello, él responde con una alusión a su propia persona («Destruid este templo y yo...» Jn 2, 19-21), con lo que viene a decir que el verdadero templo era él mismo²¹. Sin duda alguna, todo este comportamiento de Jesús produjo una impresión muy profunda en la sociedad de su tiempo, especialmente entre los dirigentes religiosos. Téngase en cuenta que, teniendo aquellos dirigentes tantas cosas contra Jesús, la acusación más fuerte, que encuentran contra él, tanto en el juicio religioso como en la cruz, es precisamente el hecho del templo con las palabras que Jesús pronunció en aquella ocasión (Mc 26, 61 par; 27, 40 par). Y es que todo esto tuvo que resultar, para aquellas gentes, tan profundamente religiosas y apegadas a su templo, un hecho absolutamente intolerable.

Por supuesto, Jesús tuvo que ser consciente de que, al actuar y hablar de aquella manera, se estaba jugando la vida. Pero, entonces, ¿por qué lo hacía? Sencillamente porque el templo era el centro

¹⁹ Es indudable que Jerusalén debía su prosperidad económica a la importancia religiosa que tenía. Y sabemos que esta importancia religiosa residía en el hecho de que en ella estaba el templo. Cf. J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús* 157.

²⁰ Cf. J. Mateos y F. Camacho, *El evangelio de Mateo* 209.

²¹ Esta idea, según la cual Jesús es el nuevo templo, esta clara en la conciencia de la Iglesia primitiva. Pedro lo expresa así cuando afirma que Jesús es la piedra (*lizo*) que fue rechazada por los constructores (Hech 4, 11). Se trata de una referencia directa al Salmo 118, 22, cuyo texto es aducido por Jesús en la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21, 42 par). Ahora bien, esta parábola fue pronunciada por Jesús inmediatamente después de la expulsión de los comerciantes del templo. Al colocar los tres sinópticos esta parábola, con esa referencia al Sal 118, 22, precisamente después del gesto simbólico del templo, está indicando que el rechazo y el asesinato del hijo (Jesús) es el rechazo de la piedra angular del edificio. Y es justamente esta idea la que recoge Pedro en Hech 4, 11. Todo este pensamiento se halla formulado de manera solemne en Ef 2, 19-22. Para todo este punto, cf. J. M. Castillo, *Simbolos de libertad* 46.

mismo de aquella religión. Y aquella religión era una fuente de opresión y de represión increíbles. Por eso, Jesús anuncia la destrucción total del templo y de la ciudad santa (Mt 24, 1-2). Porque para él, todo aquello no era un espacio de libertad, sino una estructura de sometimiento, dados los abusos que en él se cometían.

d) *Jesús y el sacerdocio*

Aquí la cosa resulta más llamativa, si cabe, que en los apartados anteriores. Por una parte, está claro que los sacerdotes de la religión judía gozaban de la máxima santidad y veneración en Israel²². Por otra parte, siempre que aparecen los sacerdotes en los evangelios es en contextos polémicos y normalmente en contextos de enfrentamiento entre Jesús y aquellos sacerdotes. Eso hace que el mensaje global de los evangelios sobre el sacerdocio judío sea un mensaje crítico, incluso provocador. Pero veamos las cosas más de cerca.

Los sacerdotes judíos se dividían en dos grupos: los simples sacerdotes y los sumos sacerdotes. De los simples sacerdotes se ocupan poco los evangelios. Pero, en estos casos, resulta significativo que, por ejemplo, en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37), los personajes que pasan de largo, y son por eso el prototipo de la insolidaridad, son precisamente un sacerdote y un levita. La intención de Jesús de desprestigiar a la institución sacerdotal es muy clara. Y algo parecido hay que decir por lo que se refiere al pasaje del leproso, que termina con el envío del hombre curado, para que vaya a presentarse a los sacerdotes (Mt 8, 4 par). La intención del evangelio es manifiesta. Y viene a indicar dos cosas: primero, que Jesús está por encima de los sacerdotes; segundo, que mientras lo propio de Jesús es el amor misericordioso que acoge al marginado social, lo que caracteriza a los sacerdotes es el mero trámite ritual²³.

Pero lo más chocante, en todo este asunto, es lo que los evangelios nos cuentan de los sumos sacerdotes. De ellos se habla 122 veces en los evangelios y en el libro de los Hechos. Y prácticamente siempre se habla de ellos desde un doble punto de vista: el poder autoritario y el enfrentamiento directo y mortal con Jesús²⁴. En este sentido, es significativo que la primera vez que aparecen los sumos sacerdotes, en el ministerio público de Jesús, es precisamente en el primer anuncio de la pasión y muerte del propio Jesús (Mc 16, 2i par), y ahí es Jesús

²² De hecho, el sacerdocio ocupaba el puesto central en la religiosidad establecida. Cf. J. M. Castillo, *Simbolos de libertad*, 59-60.

²³ Cf. J. M. Castillo, *Simbolos de libertad*, 65.

²⁴ Cf. A. Vanhoye, *Testi del nuovo testamento sul sacerdozio* Roma 1976, 7.

mismo quien los presenta como agentes de sufrimiento y de muerte. Enseguida vienen los enfrentamientos constantes entre Jesús y los sumos sacerdotes (Mt 21, 23.45; Mc 11, 27; Lc 20, 19). Y al final, la intervención decisiva de los sacerdotes en la condena y en la ejecución de Jesús (Mt 26, 3.14.47.51.57-59 par).

No hace falta insistir mucho en todo esto, porque ya es de sobra conocido. Lo importante aquí está en comprender por qué Jesús se comportó así con los sacerdotes judíos, es decir, por qué se comportó así con la institución quizá más fuerte del judaísmo. Y por qué, también hay que decirlo, los sacerdotes se comportaron de manera tan brutal con Jesús. Es evidente que allí hubo un enfrentamiento y un enfrentamiento mortal. Ahora bien, eso no fue caprichoso. Si ese enfrentamiento se produjo es porque Jesús se comportó y habló con una libertad absoluta respecto a los sacerdotes y a lo que ellos representaban. Jesús no los venera. No los adula. Sino que, por el contrario, los desprestigia ante el pueblo y se enfrenta directamente con ellos. ¿Por qué? Otra vez nos volvemos a encontrar aquí con lo mismo de siempre: Jesús se enfrenta directamente a las instituciones de su nación y de su pueblo que, en vez de servir al pueblo, se enseñoreaban sobre él y lo dominaban brutalmente. En este sentido, sabemos que, en tiempos de Jesús, había en Israel dos grupos de familias sacerdotales, las que eran legítimas y las que no lo eran. Pero resulta que las legítimas estaban desplazadas de Jerusalén y del templo, mientras que las ilegítimas eran las que se habían apoderado del poder desde el año 37 antes de Cristo. Además, estas familias ilegítimas, que acaparaban todo el poder, eran sólo cuatro. Y su poderío se basaba en la fuerza brutal y en la intriga. De estas familias de sumos sacerdotes dice un testigo de la época: «Son sumos sacerdotes, sus hijos tesoreros, sus yernos guardianes del templo y sus criados golpean al pueblo con bastones»²⁵. Se trataba, por tanto, de una fuerza de dominación y de opresión sobre el pueblo. Y eso es lo que Jesús no soporta ni tolera. Por eso, él se rebela, toma postura frente a aquellas cosas y se manifiesta en contra de semejantes procedimientos y actitudes. Las palabras de Jesús, a este respecto, son tajantes: «Sabéis que los que figuran como jefes de los pueblos los tiranizan, y que los grandes los oprimen» (Mc 10, 42 par). Para Jesús, lo propio de aquellos poderes era tiranizar y oprimir. De ahí, la severa prohibición que él impone a sus seguidores: «No ha de ser así entre vosotros». De tal manera que «el que quiera subir, sea servidor vuestro, y el que quiera ser el primero, sea esclavo de todos» (Mc 10, 43-44 par).

²⁵ Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 213.

e) *Conclusión*

Interesa ahora deducir la última conclusión que se desprende de todo lo dicho. Jesús sabía perfectamente que esta manera de hablar y de actuar contra los poderes opresores le tenía que costar muy caro. Es más, él sabía que todo esto le llevaría hasta la muerte. Y eso es precisamente lo más fuerte y lo más llamativo en la figura y en la actuación de Jesús. En este sentido, sabemos que Jesús anunció tres veces el final y la muerte que se le avecinaban (Mt 16, 21 par; Mc 9, 31; 10, 33-34 par). Jesús era consciente del peligro que se le venía encima²⁶. Pero él no retrocede ni un paso. Ni acepta componendas o posturas oblicuas. Es más, cuando mayor es la tensión y el peligro, se dirige a Jerusalén, entra en la ciudad santa, donde residían las autoridades centrales, provocativamente expulsa a los comerciantes del templo y pronuncia el discurso más duro contra los dirigentes a los que llama «raza de víboras» y «sepulcros blanqueados» (Mt 23, 33-37). La suerte de Jesús estaba echada. Lo demás, ya sabemos cómo se desarrolló y como terminó.

Evidentemente, todo esto quiere decir que Jesús fue el defensor más decidido de la libertad que jamás haya podido existir. Su postura y su actuación frente a las instituciones y los poderes de su tiempo y de su pueblo es elocuente en este sentido. Pero, en todo esto, hay algo mucho más importante. Porque no se trata ya solamente de que Jesús defendió la libertad frente a las instituciones y poderes de aquel tiempo. Se trata, sobre todo, de que, al comportarse de aquella manera, Jesús se mostró soberanamente libre frente a su propia muerte. Es decir, ante el peligro que se le venía encima, Jesús no retrocedió, ni cedió absolutamente en nada. Él se mantuvo firme hasta el final, hasta la misma muerte.

Pero hay aquí una cuestión más delicada y más profunda, que no debemos olvidar. Jesús murió desamparado y abandonado de todos: de su pueblo, de sus discípulos y hasta de sus seguidores más íntimos. Sin embargo, no es eso lo más grave del asunto. El evangelio dice que Jesús murió gritando: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46; Mc 15, 34). Sea cual sea la explicación que se dé a

26 Como ha indicado acertadamente J. Jeremias, el curso exterior de su ministerio tuvo que obligar a Jesús a contar con una muerte violenta. Cuando se le hace el reproche de que con ayuda de Beelzebub expulsa demonios (Mt 12, 24 par), quiere decir que él ha practicado la magia y que ha merecido la lapidación. Cuando se le acusa de que está blasfemando contra Dios (Mc 2, 7), de que es falso profeta (Mc 14, 65 par), de que es un hijo rebelde (Mt 11, 19 par, cf. Dt 21, 20 s), de que deliberadamente quebranta el sábado, cada uno de estos reproches está mencionando un delito que era castigado con la muerte. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* 323

esas palabras misteriosas, una cosa hay absolutamente clara: en su pasión y en su muerte, Jesús se sintió abandonado hasta del mismo Dios. Es decir, murió sin la recompensa del consuelo divino. Por consiguiente, su libertad fue total. Porque total fue su desamparo. Sin compensación de ningún tipo, su muerte fue el acto más soberanamente libre que puede poner un hombre, precisamente porque fue un acto que no tuvo recompensa alguna.

3. *El significado de la libertad de Jesús para nosotros*

Es claro que, para nosotros los creyentes, la figura de Jesús de Nazaret es una figura absolutamente ejemplar. Por eso, se han destacado tantos aspectos de esa figura que, para nosotros, podían ser, y son de hecho, motivo de ejemplo y de imitación: su fidelidad a Dios, su entrega al servicio del hombre, su espiritualidad, su valentía para decir la verdad, etc., etc. Pero curiosamente no siempre se ha destacado y se ha ponderado su sorprendente libertad. Seguramente eso se debe a que, como ya dije al comienzo de este capítulo, la libertad se ha enfocado frecuentemente de mala manera. Se veía en ella más una amenaza que una virtud. Sin embargo, ahí están los hechos que acabo de describir sumariamente. Jesús fue un hombre soberanamente libre. Tan libre que resultó intolerable para aquella sociedad. Por eso, aquel pueblo, sus instituciones y sus dirigentes acabaron con Jesús.

Ahora bien, ¿qué nos viene a decir todo esto?

Por lo pronto, hay una cosa bastante clara: la libertad de Jesús no fue un producto del libertinaje. Es más, la libertad de Jesús fue la negación más radical del libertinaje. Jesús no buscó su propio interés, su comodidad o la satisfacción de su propio egoísmo. La libertad le costó la vida a Jesús. Y por eso, nos preguntamos: ¿qué significa esa libertad? ¿qué nos viene a decir a nosotros en concreto?

Hay algo, que me parece evidente: en un mundo como el nuestro, en el que tanto se reprimen y hasta se oprimen las libertades del hombre, el ejemplo de Jesús es para nosotros una lección ejemplar. Porque nos viene a decir que la lucha por la libertad es la tarea central de la vida. Y es la tarea central de la vida, porque sólo donde hay libertad hay también disponibilidad, para servicio del hombre. Hablo aquí de la libertad en el doble sentido que expliqué al principio: como libertad *de* y como libertad *para*, es decir, como libertad objetiva, en el sentido de liberación de trabas externas, y también como libertad subjetiva, en el sentido de disponibilidad total. Luchar en ambos frentes es la tarea central de la vida. Porque sólo así el hombre puede

realizarse verdaderamente como hombre. Y eso quiere decir que solo así el hombre puede ser verdaderamente feliz.

Vistas así las cosas, se comprende que la libertad de Jesús es la denuncia más fuerte que se puede hacer contra nuestro egoísmo. No solo contra nuestro egoísmo descarado y manifiesto, sino, sobre todo, contra nuestros egoísmos disimulados, refinadamente camuflados bajo apariencias de amor y fidelidad a las normas, a las tradiciones, a las instituciones de todo tipo. He ahí el sentido más profundo de la libertad de Jesús: el comprendio, mejor que nadie, que los enemigos más radicales del bien del hombre son las mediaciones institucionales, en la medida en que tales mediaciones institucionales tienden, por su dinámica interna, a constituirse en absolutos, que ya no están al servicio del hombre, sino que, en la práctica, lo que hacen es someter y esclavizar al hombre. Eso es lo que pasa con las leyes, con las instituciones sociales, con las instituciones religiosas y políticas, con todo lo que no es directa e inmediatamente el bien del hombre, la felicidad del hombre, su desarrollo integral, su liberación total.

Pero esto necesita alguna explicación. Recuerdo aquí la lucida afirmación de Theodor W. Adorno: «Los hombres no son libres, porque están sujetos al exterior, que a su vez son ellos mismos»²⁷. En efecto, el hombre se encadena constantemente a personas, situaciones y cosas mediante la fuerza de vida y atracción que generan sus propios impulsos, sus instintos, sus dinamismos más profundos, sus miedos y sus deseos. De esta manera, el hombre se esclaviza, pierde su libertad. Y por eso, pierde su disponibilidad. Ya no es el mismo, sino lo que de él hacen las personas, situaciones y cosas a las que se ha encadenado. Cuando esto ocurre, el hombre se encierra en su propia necesidad, se bloquea en el caparazón del propio egoísmo, y pierde su capacidad de amar. He ahí la perversión profunda que representa toda pérdida de verdadera libertad.

Pero este proceso puede producirse de formas muy distintas. Con frecuencia, los individuos se encadenan a situaciones y cosas despreciables: el vicio, la comodidad, el orgullo, el instinto de poder y de mando, la propia soberbia y tantas cosas por el estilo. Todo eso es reprobable. Y cualquiera, que no esté completamente obcecado, se da cuenta de ello. Por eso, cuando el sujeto pierde su libertad de esta manera, tiene todavía una posibilidad de recuperación que no se da en otros casos. Porque, en la medida en que se da cuenta fácilmente de que su situación es reprobable, en esa misma medida hay un amplio margen de posibilidades para su conversión. De ahí que lo más peligroso, en todo este asunto, es cuando el individuo se encadena a cosas y situaciones que, a primera vista al menos, aparecen como

cosas y situaciones nobilísimas y excelsas. Por ejemplo, hay personas que se encadenan, de una manera más o menos incondicional, a un partido político, a una institución religiosa o simplemente a una determinada normatividad. En principio, todo eso parece indiscutible y hasta plausible, desde diversos puntos de vista. Por eso, quien procede así, aparece ante la sociedad como una persona respetable. Y por eso, nada tiene de extraño que el sujeto en cuestión tenga la impresión de que actúa como tiene que actuar. Entonces, ¿dónde está el fallo?

Para responder a esta pregunta, hay que recordar, ante todo, que las instituciones de todo tipo incurren, con una extraordinaria frecuencia, en auténticos procesos patológicos. Esta patología social de las instituciones consiste en lo siguiente: con frecuencia, las instituciones, que se han organizado para unos fines determinados de servicio al público y a los ciudadanos, se ven constantemente amenazadas de constituirse en fin de sí mismas. Es decir, la institución está pensada y montada para el servicio de los demás, pero fácilmente puede constituirse en fin de sí misma y para sí misma. Y así ocurre, muchas veces, que los intereses de la institución se superponen a los intereses de los sujetos a los que la institución debe servir, porque para eso está constituida. Por poner un ejemplo: pensemos en una fundación, que se ha planificado para atender a los pobres. En principio, nada hay que objetar a semejante institución. Sin embargo, con el paso del tiempo, y a medida que tal fundación se va organizando más y mejor, bien puede ocurrir que un buen día alguien se de cuenta de que la fundación gasta mucho más dinero en pagar a sus empleados, costear sus edificios y sus campañas de propaganda, que en atender a los pobres, fin para el que fue constituida. Esta claro que, en este caso, los intereses de la institución se han superpuesto a sus fines. He ahí la patología social en marcha.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que este fenómeno se produce, las más de las veces, no por la decisión malvada de los miembros de la institución, sino por fuerzas irracionales, fuerzas de cuya presencia apenas son conscientes los responsables de la institución. Esto quiere decir que los malos efectos de las organizaciones sociales no hay que atribuirlos exclusiva o principalmente a la malicia de sus miembros ni a los pecados de los gobernantes, hay otras fuerzas, vinculadas al papel de la institución, que son capaces de llevar a la sociedad a actos y procedimientos que atentan contra la finalidad para la que existe una determinada institución.²⁸

27 T. W. Adorno *Dialectica negativa* Madrid 1975 219

28/ Para todo este asunto cf. G. Baum *¿Podemos creer en la iglesia hoy?* Madrid 1971/71 83

Pues bien, estando así las cosas, se comprende fácilmente en que consiste el fallo al que antes me refería. Si un sujeto se identifica acriticamente e incondicionalmente con una determinada institución, la consecuencia inevitable es que se hace solidario, no solo de los fines de la institución, sino también de su patología. Y por ahí es por donde viene la pérdida más fatal de libertad que puede sufrir un sujeto. Teniendo en cuenta que todo este asunto resulta tanto más problemático cuanto la institución, con la que el sujeto se identifica, es más noble, más excelsa. Por eso, cuando todo esto ocurre con las instituciones religiosas, el problema que se plantea es mucho más difícil de resolver. El sujeto en cuestión llega a pensar que es voluntad de Dios y deber propio todo lo que la institución hace, dice y organiza. Pero no se da cuenta de que, al proceder de esa manera, ha perdido su capacidad de discernimiento, su disponibilidad y, en definitiva, hasta su misma libertad. Ese individuo ya no criticaría los procedimientos patológicos en los que incurre constantemente la institución. Y es que, en realidad, no puede criticarlos. Porque ha perdido su propia libertad. El amor entonces se confunde con el sometimiento. Mientras que la libertad es vista como el peor enemigo. La perversión objetiva (no hablo de la buena voluntad del sujeto) no puede ser más grande.

Ahora bien, a partir de todo este planteamiento, se comprende perfectamente el sentido y la significación que tiene la libertad de Jesús para nosotros los creyentes. Él se enfrentó a la institución religiosa de su tiempo, la criticó duramente, quebrantó sus normas, se opuso a sus dirigentes, enseñó cosas que resultaban provocativas y escandalosas. ¿Por qué hizo todo eso? Porque comprendió mejor que nadie que la mediación institucional puede apartarse de su fin, puede constituirse en fin de sí misma y para sí misma, de tal manera que, a la hora de la verdad, lo que se venga a imponer no es la voluntad de Dios, sino el interés de la institución.

Pero hay más. En realidad, Jesús no se enfrentó solamente con la institución religiosa de su tiempo, sino que, más allá de todo eso, se enfrentó directamente con el sistema social establecido. Sus críticas a la familia, su actitud ante el dinero, ante los ricos y ante los marginados sociales, su enseñanza sobre los poderes públicos, todo eso y más cosas que se podrían aducir aquí, lo que nos enseñan es que, en definitiva, Jesús se situó en una postura de absoluta libertad frente al sistema social establecido. Y ese es el fondo de la cuestión. Porque, como se ha dicho acertadamente, «la integración social cae sobre los sujetos como si fuera irresistible. Ella es la causante de la indiferencia ante la libertad como concepto o incluso como cosa. El interés de los sujetos por estar atendidos paraliza todo lo que sea interés por una libertad cuyo desamparo temen»²⁹. ¿Que pasa entonces? Lo sabemos

de sobra. De año en año, de tiempo en tiempo, las nuevas generaciones se van integrando en el sistema social establecido. Y aunque todo el mundo sabe que el sistema tiene sus grandes contradicciones, sus lacras y sus miserias sin cuento, la pura verdad es que el proceso de integración social es más fuerte que todo lo demás. Y la gente termina por adaptarse a la situación. De esa manera, los individuos pierden su libertad, se hacen acomodaticios, pasivos y vulgares. Hasta el punto de que todo lo que sea hablar de libertad suena a retórica y a palabrería sin sentido. Así se perpetúa el sistema. El cambio en profundidad se hace prácticamente inviable. Las contradicciones y miserias del sistema terminan por verse como la cosa más natural del mundo, más aun, como algo que tiene que ser así.

Por eso he dicho antes que la tarea central de la vida tiene que ser la lucha por la libertad. Se trata, por supuesto, de una tarea interminable, extraordinariamente complicada. Pero es la tarea decisiva, porque en ella el hombre se juega su destino y hasta su ser mismo como hombre.

Termino ya. Jesús fue plenamente libre. Por eso fue plenamente hombre. Y fue la realización ideal y total del hombre. Y eso quiere decir, en última instancia, que fue la superación del hombre.

Jesús y el proyecto de una nueva sociedad

1 *Cristianismo ¿para que?*

El título de este capítulo nos remite a una cuestión esencial en nuestro tiempo. Es evidente, para todos nosotros, que la sociedad en que vivimos, a pesar de sus logros y de sus muchas ventajas, es una sociedad que no nos gusta, desde muchos puntos de vista. En este sentido, el malestar, que se percibe por todas partes, es una cosa que salta a la vista de todo el mundo. De ahí, la aspiración de tantas personas, que desean, de una manera o de otra, una nueva sociedad. Una sociedad más humana, más fraterna, más solidaria, una sociedad, en definitiva, más digna del hombre.

Ahora bien, habida cuenta de este estado de cosas, mi pregunta es la siguiente: en realidad, ¿qué incidencia tiene hoy el cristianismo en esta sociedad? Quiero decir: ¿se puede asegurar que el cristianismo y los cristianos somos un agente de cambio fundamental para transformar la sociedad en que vivimos? ¿es el cristianismo, por consiguiente, una fuerza revolucionaria, que tiende eficazmente a transformar las condiciones injustas que se dan en nuestro mundo y en nuestra sociedad?

A mí me parece que esta pregunta es, no solo importante, sino sobre todo enteramente esencial en este momento. Por una razón que se comprende enseguida: hoy no basta hablar de la verdad (en abstracto) de una cosa, lo que interesa, ante todo y sobre todo, es la significatividad de esa cosa: que significado tiene esto para el hombre, para nosotros, para cada persona en concreto. Ahora bien, hay significatividad donde hay eficacia. Quiero decir, una cosa puede ser muy verdadera, pero si no sirve para nada, no interesa. Sencillamente porque es algo que no tiene un significado concreto y práctico.

Pues bien, a la luz de esta sencilla reflexión, vuelve mi pregunta de antes: ¿qué incidencia tiene el cristianismo hoy en la sociedad? O

dicho de manera mas sencilla ¿para que sirve el cristianismo en nuestro tiempo y en nuestra sociedad?

Al intentar responder a esta pregunta, no hay mas remedio que reconocer un hecho que salta a la vista la moralidad, tanto privada como publica, no es mas alta en los paises cristianos que en los que no lo son. Es verdad que hay aspectos de la moralidad en los que parece que si hay diferencia, por ejemplo en la estabilidad de la familia o en ciertos aspectos que se refieren a la sexualidad. Pero tambien es cierto que existen otros sectores de la vida en los que la moralidad es mas baja, en muchos paises profundamente marcados por el cristianismo, que en otros pueblos que no son cristianos, por ejemplo en ciertos sectores de la etica como son la practica de la justicia, el sentido de responsabilidad en el trabajo o, en general, los deberes civicos a distintos niveles. En este sentido, pienso que seria elocuente hacer un estudio sociologico comparativo entre la sociedad española y la sociedad japonesa, por poner un ejemplo concreto. Y pienso que los ejemplos, en esta linea, se podrian multiplicar sin especial esfuerzo. Con lo cual, se vuelve a plantear la misma pregunta de antes ¿para que sirve el cristianismo en nuestro tiempo y en nuestra sociedad?

Si no me equivoco, todo esto nos lleva espontaneamente a pensar o al menos a sospechar que quizá existe un fallo muy profundo en nuestra manera de entender y vivir el mensaje de Jesus de Nazaret. Es decir, yo creo que todo esto nos obliga a preguntarnos si no sera que hemos equivocado el camino en puntos muy esenciales del mensaje cristiano. O dicho de otra manera, todo esto nos obliga a preguntarnos en que consiste la cuestion esencial que el mensaje de Jesus plantea a los hombres de nuestro tiempo, concretamente a cada uno de nosotros en este momento.

2 El mensaje del Reino en la predicacion de Jesus

Ante todo, hoy esta fuera de duda que el centro mismo de la predicacion y del mensaje de Jesus esta en su enseñanza sobre el reino de Dios¹. El evangelio de Marcos lo ha resumido muy bien con estas palabras programaticas «Cuando detuvieron a Juan (el Bautista), Jesus se fue a Galilea a pregonar de parte de Dios la buena noticia. Decia: se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendados y creed la buena noticia» (Mc 1, 14-15). En estas palabras hay

dos cosas muy claras por una parte, que el mensaje esencial de Jesus era su predicacion sobre el Reino, por otra parte, que esa predicacion sobre el Reino es la «buena noticia», el evangelio que Jesus tenia que proclamar. Por consiguiente, queda claro que el centro mismo del evangelio es la predicacion sobre el reinado de Dios².

Pero ¿que quiere decir Jesus cuando hablaba del reino de Dios?

Empecemos por una observacion sobre el termino como ha probado muy bien el profesor Joachim Jeremias, consta con seguridad que, para el oriental, la palabra *malkut* tenia un significado distinto al de la palabra «reino» para el occidental. Porque, en el antiguo testamento, solo muy escasas veces designa *malkut* un reino en sentido local, un territorio. Sino que designa casi siempre el poder de gobernar, la autoridad, el poderio de un rey. Pero no se entiende nunca *malkut* en sentido abstracto, sino siempre como algo que se esta realizando. Por consiguiente, el reino de Dios no es un concepto espacial ni un concepto estatico, sino un *concepto dinamico*. Designa la soberania real de Dios ejerciendose *in actu*. De ahí, que la traduccion mas adecuada no es la palabra «reino», sino mas concretamente «reinado» de Dios³.

Ahora bien, ¿que sentido tiene, en la predicacion de Jesus, este reinado de Dios? Una cosa es clara: decir que Dios va a reinar es lo mismo que decir que se va a imponer el designio de Dios, la voluntad de Dios, lo que Dios efectivamente quiere. Porque eso es lo caracteristico del rey, segun el concepto antiguo de la realeza: el soberano es el que manda, el que por eso impone su voluntad. Pero, ¿en que consiste eso mas en concreto?

Para responder a esta cuestion, hay que tener en cuenta que Jesus predico su mensaje a un pueblo que vivia de las ideas y de las tradiciones del antiguo testamento. Por consiguiente, hay que echar mano de aquellas ideas y de aquellas tradiciones, para comprender lo que Jesus queria decir. Ahora bien, segun las ideas del antiguo testamento, existia en Israel una profunda corriente de pensamiento segun la cual se deseaba la venida de un rey que por fin iba a implantar en la tierra el ideal de la verdadera justicia (Sal 44, 72, Is 11 3-5, 32, 1-3 15-18). Porque para los israelitas, eso era lo caracteristico del rey: el que establece e implanta la justicia en el mundo, tal como se describe en el retrato del rey ideal, en los salmos 45 y 72. En

² Asi nos consta no solo por el sumario de Mc 1 15 sino ademas por Mt 4 23 y 9 35 (*kerussein to euaggelion tes basileias*) y por Lc 4 43 y 8 1 (*euaggelizesai ten basilican*). Cf J Jeremias *o c* 119. Ademas llama la atencion la frecuencia con que aparece el tema del Reino en la predicacion de Jesus en contraste con la escasez de ejemplos que hallamos en el judaismo contemporaneo y en el resto del nuevo testamento.

³ Cf J Jeremias *o c* 121-122. E Baron *o c* 32. J Mateos *Nuevo testamento* Madrid 1975 648.

¹ J Jeremias *Teologia del nuevo testamento* Salamanca 1981 119-121. J Sobrino *Jesus y el reino de Dios. Significado y objetivos de su vida y mision* Sal Terrae 66 (1978) 345-364. R Schnackenburg *Reino y reinado de Dios* Madrid 1967 3-195. E Baron *Cristologia* Granada 1981 26-36.

consecuencia, el significado del rey estaba determinado, para los israelitas, entre otras cosas, por el sentido que la justicia tenia para ellos⁴ Pero, ¿de que justicia se trataba? Aquí es decisivo destacar que no se trataba de la justicia en el sentido del derecho romano dar a cada uno lo suyo, emitir un juicio imparcial La justicia del rey, segun las concepciones de los pueblos de oriente, y tambien segun las concepciones de Israel desde los tiempos mas antiguos, consistia en defender eficazmente al que por si mismo no puede defenderse De ahí que la justicia consistiera, para Israel, en la proteccion que el rey prestaba —o debía prestar— a los desvalidos, a los debiles y a los pobres, a las viudas y a los huérfanos⁵ En este sentido, el testimonio mas claro es el que nos suministra el salmo 72

Dios mio confía tu juicio al rey tu justicia al hijo de reyes
para que rija a tu pueblo con justicia
a tus humildes con rectitud
Que los montes traigan paz para tu pueblo y los collados justicia,
que el defienda a los humildes del pueblo
socorra a los hijos del pobre y quebrante al explotador
porque el librara al pobre que pide auxilio
al afligido que no tiene protector
el se apiadara del pobre y del indigente
y salvara la vida de los pobres
el vengara sus vidas de la violencia
su sangre sera preciosa ante sus ojos (Sal 72 1-4 12 14)

En este texto impresionante se ve el sentido que tenia, para los israelitas, la idea de la justicia Y la idea tambien del rey, que era quien tenia por mision implantar en la tierra semejante justicia Por eso, cuando Jesus dice, en su predicacion, que ya llega el reinado de Dios, lo que en realidad queria decir es que, por fin, se va a implantar la situacion anhelada por todos los descontentos de la tierra, la situacion en la que va a realizarse efectivamente la justicia, es decir, la proteccion y la ayuda para todo el que por si mismo no puede valerse, para todos los desheredados de la tierra, para los pobres, los oprimidos, los debiles, los marginados y los indefensos Por eso se comprende que, en la predicacion de Jesus, el Reino es para los pobres (Lc 6, 20), para los niños (Mc 10, 14), para los pequeños (Mt 5, 19), en general para todos los que la sociedad margina y desestima

En el fondo, ¿que es lo que nos viene a decir todo esto? Esta claro que aqui se describe lo que podriamos llamar el ideal de una nueva sociedad Una sociedad digna del hombre, en la que finalmente se implanta la fraternidad, la igualdad y la solidaridad entre todos Y

4 Cf L Alonso Schokel *Nueva Biblia española* Madrid 1975 1956

5 J Jeremias o c 122 J Dupont *Les beatitudes II La bonne nouvelle* Paris 1969 53 90

una sociedad, ademas, en la que si alguien es privilegiado y favorecido, ese es precisamente el debil y el marginado, el que por si mismo no puede defenderse De ahí que el reinado de Dios, tal como Jesus lo presenta representa la transmutacion mas radical de valores que jamas se haya podido anunciar Porque es la negacion y el cambio, desde sus cimientos del sistema social establecido Este sistema, como sabemos de sobra, se basa en la competitividad, la lucha del mas fuerte contra el mas debil y la dominacion del poderoso sobre el que no tiene poder Frente a eso, Jesus proclama que Dios es Padre de todos por igual Y si es Padre, eso quiere decir obviamente que todos somos hermanos Y si hermanos, por consiguiente iguales y solidarios los unos de los otros Ademas, en toda familia bien nacida, si a alguien se privilegia, es precisamente al menos favorecido, al desgraciado y al indefenso He ahí el ideal de lo que representa el reinado de Dios en la predicacion de Jesus

Por supuesto, este ideal no se reduce a un mero proyecto de justicia social Porque va mucho mas lejos que todo eso, ya que solamente alcanzara su estadio definitivo en la plenitud de la vida, en el mas alla, cuando Dios sea todo en todas las cosas Ademas, el reinado de Dios supone y exige conversion, cambio de mentalidad y de actitudes (Mc 1, 15 par), adhesión incondicional al mensaje de Jesus (Mc 4, 3-20 par) y, en ese sentido, interioridad Pero aqui es fundamental comprender, de una vez por todas, que ni el estadio ultimo del Reino ni la interioridad que eso exige, deben ser justificantes para mantener, en este mundo, situaciones de injusticia en el sentido que sea Todo lo contrario, el estadio definitivo del reino sera solamente la consumacion de la nueva sociedad que antes he descrito sumariamente y que se tiene que prefigurar en este mundo y en esta tierra, en las condiciones de nuestra sociedad actual

Ahora bien, de todo lo dicho se siguen algunas consecuencias fundamentales Y la primera de ellas es que el reinado de Dios, en la predicacion de Jesus, no se referia en modo alguno a la idea nacionalista, que tenian los israelitas tan metida en sus sentimientos patrioticos, sobre todo los grupos mas fanatizados, zelotas y sicarios⁶ Jesus fue tajante a este respecto Jamas, en su predicacion, dio pie para que el reino de Dios se interpretase en ese sentido nacionalista Es mas, sabemos que Jesus defraudo y hasta irritó positivamente a los fanaticos nacionalistas, como consta expresamente por el pasaje que cuenta el evangelio de Lucas, cuando Jesus predico en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 14-30)⁷ Y, en general, sus enseñanzas, en el sermón del monte,

6 Para una informacion sobre estos grupos cf E Schillebeeckx *Jesus La historia de un viviente* Madrid 1981 422 con bibliografía abundante

7 El texto de Lc 4 22 debe traducirse «Todos se declaraban en contra extranados de que mencionase solo las palabras sobre la gracia» J Mateos *Nuevo testamento* 180

cuando hablo del amor a los enemigos (Mt 5, 38-48), eran doctrinas que contradecían frontalmente a los planteamientos de los revolucionarios de aquel tiempo. Decididamente, los planteamientos de Jesús no van por el camino de ningún nacionalismo político, ni tampoco por la vía de las alianzas con el poder de este mundo. Por eso, el reinado de Dios no se identifica con ninguna situación sociopolítica determinada ni con el ideal del Sacro Romano Imperio en la edad media, ni con los modernos proyectos de nacional-catolicismo (casos de Polonia, Irlanda y la España del régimen de Franco), que han perdurado hasta nuestros días.

De ahí que el reinado de Dios (segunda consecuencia) tampoco consiste en una situación, que se vaya a implantar por la fuerza de las armas o el poderío de los ejércitos. Ni el reino de Dios consiste en una especie de golpe militar, que por la fuerza haga que las cosas cambien. Todo eso está en los antipodas del mensaje de Jesús.

Por otra parte (y esta es la tercera consecuencia), el reinado de Dios, tal como lo presenta Jesús, no era ni podía ser, el resultado de aplicar y vivir al pie de la letra la ley religiosa de Israel. Este ideal de la ley estaba muy vivo en ciertos sectores del pueblo judío, en tiempos de Jesús.⁸ A eso se reducía, en definitiva, la aspiración de los fariseos.⁹ Pero también Jesús defrauda las aspiraciones de su tiempo y de su pueblo a ese respecto.¹⁰

Cf J. Jeremias *Teología del nuevo testamento* 242. Id. *Jesu Verheissung für Völker* Stuttgart 1959 37-39. Los nazarenos se extrañan de que Jesús al citar a Isaías se salte las últimas palabras del profeta «y un día de venganza de nuestro Dios» (Is 61, 2). Jesús menciona solo las palabras sobre la gracia. Lo que iba diametralmente en contra de la mentalidad nacionalista que exigía el castigo de los infieles.

⁸ Como se ha dicho muy bien «en el judaísmo de los dos primeros siglos a. C. y de la época de Jesús predominó el empleo de *nomos* en un sentido absoluto. Aquí se expresa la comprensión de la ley que ha pasado de ser un bien común para Israel: la ley es una magnitud absoluta independiente de la alianza» H. H. Esser *Lej* en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard *Diccionario teológico del nuevo testamento* II Salamanca 21985 421.

⁹ Un excelente estudio sobre la historia y la conciencia de los fariseos en P. Ricoeur *Finitud y culpabilidad* Madrid 1969 369-393; también el clásico de T. Herford *The Pharisees* New York 1924 especialmente 85 ss.

¹⁰ A lo dicho en el capítulo anterior sobre este asunto hay que añadir todavía lo siguiente: es verdad que hay pasajes del NT en los que Jesús es visto como un fiel observante de la ley (Lc 2, 21; Gal 4, 4). Como también es cierto que en una ocasión Jesús envió a un leproso a presentarse a los sacerdotes (Mc 1, 44; cf. Lc 17, 14). Pero es claro que esas escasas indicaciones contrastan fuertemente con todo el material que nos ofrecen los evangelios en el sentido de una actitud crítica de Jesús con respecto a la ley, como ya hemos visto en el capítulo primero de este libro. Es más, Jesús afirma que la ley llegó hasta Juan el bautista desde entonces lo que se establece es el reinado de Dios (Lc 16, 16). Las palabras siguientes sobre la ley (Lc 16, 17) se han de entender en el sentido del cumplimiento o plenitud del que habla Mt 5, 17-18. Además hay que tener en cuenta que «la ley y los profetas» consisten esencialmente en el amor a los demás (Mt 7, 12). Cf. J. M. Castillo *Simbolos de libertad* Salamanca 1985 293-308. Para una información amplia

En el mismo sentido, hay que decir (cuarta consecuencia) que el reinado de Dios no es tampoco el resultado de una práctica fiel y observante de las obras religiosas: el culto, la piedad, los sacrificios. Jesús tampoco se refiere a eso en su predicación. Con lo cual defrauda también las ideas y aspiraciones de muchos hombres de su pueblo y de su tiempo: sacerdotes saduceos, quizá algunos grupos de esenios.¹¹

Y todo esto, en última instancia, es así porque el reinado de Dios, como dije antes, es la buena noticia, concretamente la buena noticia para los pobres, los que sufren, los perseguidos y los marginados.¹² Pero es claro que la única «buena noticia» que se les puede dar a tales gentes es que van a dejar de ser pobres, van a dejar de sufrir y van a salir de su situación desesperada. He ahí la significación profunda del reinado de Dios, en la predicación de Jesús, y en su sentido histórico y concreto para nosotros.

Por último, me parece importante destacar que, a partir de todo lo que he dicho, se comprende por qué el reino de Dios es algo contra lo que se usa la violencia, como dice el propio Jesús (Mt 11, 12; Lc 16, 16). Es decir, el reino de Dios es algo que tiene que soportar el enfrentamiento y la contradicción. ¿Por qué? Muy sencillo: todos los que disfrutaban y se ven privilegiados, en la sociedad presente, es evidente que no quieren esa otra sociedad. Por eso, la predicación del reinado de Dios es una cosa que no se puede realizar impunemente. Porque predicar el Reino es predicar el cambio radical de la situación que vivimos. Y es, por eso, amenazar directamente contra este orden de cosas. Jesús anunció las persecuciones, las cárceles y la misma muerte a sus discípulos (Mt 10, 16-33 par). Y tenía que ser así. Porque el reino de Dios, que es la promesa mejor que se puede hacer al mundo, es también, y por eso mismo, la amenaza más radical para el presente orden constituido.

3 Significado del reino de Dios para nosotros

Se trata ahora de deducir algunas conclusiones de todo lo dicho hasta el momento. Y la primera de esas conclusiones es que el mensaje y el proyecto de Jesús, de acuerdo con todo lo que se ha dicho, no se puede reducir ni a una moral individualista, ni a la sola religiosidad

sobre todo este asunto puede consultarse R. Banks *Jesus and the law in the synoptic tradition* Cambridge 1975; también E. Baron *Cristología* 54-62.

¹¹ Sobre la mentalidad y actitudes de los esenios cf. E. Schillebeeckx *Jesus. La historia de un viviente* 422.

¹² Un excelente estudio sobre el sentido del «evangelio» en J. M. González Ruiz *Evangelio* en C. Floristan, J. J. Tamayo *Conceptos fundamentales de pastoral* Madrid 323-339.

Digo esto, porque, si no me equivoco, en la practica, a eso es a lo que se viene a reducir, al menos en buena medida, la accion y la presencia de las iglesias cristianas, concretamente la iglesia catolica, en la actualidad. En efecto, yo creo que las iglesias han dejado de ser un profundo revulsivo social, en el sentido indicado, y se han reducido practicamente a ser organizaciones de servicios religiosos puestos a disposicion del publico. Pero esta claro que solo a base de servicios religiosos no se transforma la sociedad. En este sentido, no solo la experiencia, sino ademas la predicacion de Jesus son un argumento definitivo. Jamas se dice en el evangelio que a base de servicios religiosos se va a conseguir que Dios reine efectivamente en el mundo. Es mas, a mi me parece que los servicios religiosos, siendo por supuesto necesarios, pueden sin embargo entrañar un peligro. El peligro de que las iglesias, al ver que la gente acude a los templos, se sientan satisfechas y se lleguen a imaginar que asi cumplen con su mision en el mundo y en la sociedad. Si no me equivoco, esto ocurre con bastante frecuencia en los ambientes cercanos a las distintas iglesias, por lo menos me parece que es muy claro en el caso de la iglesia catolica. Nuestras liturgias, nuestros sacramentos, nuestras celebraciones nos fascinan y nos entretienen, nos dan la impresion de que la vida cristiana marcha y funciona pasablemente bien, cuando en realidad estamos como ciegos para ver lo lejos que andamos del correcto camino trazado por Jesus de Nazaret.¹³ He ahi la primera conclusion que cabe deducir del mensaje del Reino.

La segunda conclusion es tambien importante. Y se puede formular diciendo que el reinado de Dios tampoco consiste en la sola practica de la caridad, tal como eso se suele entender corrientemente. En efecto, la practica de la caridad, tal como se presenta en buena parte de las predicaciones eclesasticas, se reduce a mantener unas buenas relaciones interpersonales y a la ayuda al proximo por medio de la beneficencia. Por supuesto, tanto las relaciones interpersonales como la beneficencia son cosas importantes y que debemos tomar muy en serio en nuestra vida. Pero mediante unas buenas relaciones interpersonales y mediante la practica de la beneficencia es seguro que no se cambia la sociedad en que vivimos. Es mas, aqui vuelvo a decir lo de antes: las buenas relaciones interpersonales y la practica de la beneficencia nos pueden facilmente enganar, porque nos pueden hacer la ilusion de que las cosas van como tienen que ir, cuando en

13 El problema de fondo esta en que con frecuencia los sacramentos son vividos y practicados como rituales casi magicos a los que se atribuye un efecto automatico. Pero aqui se debe recordar que los sacramentos son simbolos y como todo simbolo comportan una determinada experiencia: concretamente la experiencia cristiana de la fe. He analizado ampliamente todo este asunto en mi libro *Simbolos de libertad*, especialmente en pp. 165-220.

realidad de lo que se trata es de cambiar la sociedad que tenemos. Decididamente, las exigencias del Reino no se satisfacen mediante la sola practica de la caridad, en el sentido indicado. Hay que ir hasta la solidaridad, la igualdad verdadera, la fraternidad incondicional, en un sistema de convivencia que haga todo eso realmente posible y viable.

Por otra parte —y esta es la tercera conclusion—, todo esto, que vengo diciendo, nos dice claramente que el proyecto del reino de Dios es una utopia, en el sentido mas estricto de esa palabra. Utopia, en efecto, segun la etimologia del termino, es lo que no tiene lugar.¹⁴ Pero lo que ocurre es que la ideologia del sistema da un paso mas y va mas lejos al enjuiciar a todo proyecto utopico. Porque, para el sistema establecido, la utopia es, no solo lo que no tiene lugar, sino ademas lo que es imposible, lo irreal, lo puramente imaginario y onirico. De esta manera el sistema descalifica lo que le molesta y lo reduce a la nada y a lo que no puede ser. Sin embargo, de esa manera de pensar hay que decir que es tambien ideologica, es decir, generadora de falsa conciencia, porque nos presenta las cosas como realmente no son.¹⁵ Quiero decir: la utopia se puede concebir de otra manera muy distinta, ya que se puede entender como la anticipacion del futuro, de un futuro mejor, un futuro verdaderamente justo y digno del hombre. Y eso justamente es lo que pasa con el proyecto del Reino que he descrito sumariamente.

Para ayudar a comprender lo que acabo de decir, voy a poner un ejemplo. Todos sabemos las condiciones en que tenian que vivir los trabajadores cuando la gran revolucion industrial, a finales del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve. A aquellos hombres y mujeres les hacian trabajar hasta dieciseis o dieciocho horas diarias, con unos jornales de miseria, en pesimas condiciones sanitarias y sin seguros de ninguna clase. Pues bien, si a aquellas gentes les dicen que iba a llegar el dia en que iban a tener una jornada laboral de ocho horas con el sabado y domingo pagados y sin trabajar, que iban a tener ademas unas vacaciones anuales de un mes tambien pagado, que iban a tener seguro de enfermedad y de vejez, y que hasta si se quedaban sin trabajo les seguirian pagando un sueldo suficiente para no morir de hambre, es evidente que aquellos trabajadores hubieran dicho que todo eso era una utopia formidable. Y, sin embargo, esa utopia es ya

14 Cf. K. Mannheim *Utopia* en A. Neususs *Utopia* Barcelona 1971, 83. Aunque tambien es posible que se derive de *eu topos*, el lugar de la dicha y la felicidad. Cf. B. Baczzo *Lumeres de l'utopie* Paris 1978, 20.

15 Como se ha dicho muy bien, el discurso reaccionario segun el cual solamente el conservador es el que esta exento de impurezas ideologicas porque el es quien ve «las cosas como son» eso es sin duda en si mismo otro ideal, otra ideologia y seguramente tambien una farsa. A. Neususs *o.c.* 31.

una realidad, no obstante las muchas limitaciones que aun tiene nuestro derecho laboral. Pues de la misma manera se puede afirmar, con todo derecho, que el proyecto del reino de Dios es una utopia. Es decir, se trata de un proyecto que anticipa un futuro mejor. El proyecto de Jesus es posible. Es realizable. Lo que pasa es que ese proyecto no se nos va a dar por arte de magia o como resultado de un prodigio que Dios realiza sin nuestra colaboracion. El proyecto del Reino se hara realidad en la medida en que los cristianos tengan fe en que ese proyecto es realizable. Y, sobre todo, en la medida en que los creyentes nos pongamos a realizarlo. Aunque cueste sudor y sangre como ha ocurrido con las reivindicaciones sociales que han logrado los trabajadores a lo largo de la historia del movimiento obrero.

Pero aqui debo hacer todavia una observacion importante. El proyecto del reino de Dios sera siempre utopia, es decir, sera siempre algo no plenamente realizado en la historia. Porque ese proyecto apunta a una meta tan perfecta que sera siempre algo irrealizado en la condicion historica del hombre. Siempre nos acercamos a el y siempre sera algo plenamente inalcanzado. Porque, en su realizacion total, es un proyecto metahistorico. Siempre habra hombres que se acerquen a el, que lo vayan logrando mas plenamente, pero de tal manera que siempre estaran lejos de su realizacion total. Por eso he dicho antes que el proyecto del reino de Dios sera siempre utopia.¹⁶

Por lo demas, se comprende perfectamente lo que voy a decir al exponer la cuarta conclusion. Esta conclusion se refiere a que el proyecto del Reino no se pudo implantar a nivel de toda la sociedad. Por una razon muy sencilla: el proyecto del Reino no se puede implantar por la fuerza de la imposicion colectiva. El proyecto del Reino tiene que venir mediante la conversion de los corazones y de las conciencias. Es decir, el reinado de Dios se hara realidad en la medida en que haya hombres y mujeres que cambien radicalmente su propia mentalidad, su escala de valores, su apreciacion practica y concreta por el dinero, el poder y el prestigio. Ahora bien, eso no se va a dar a nivel de toda la poblacion, es decir, a nivel de toda la sociedad. A no ser que pretendamos caer en el totalitarismo y en la represion. En este sentido, se comprende facilmente en que consiste la alternativa que representa el proyecto del Reino con relacion a los sistemas establecidos. Quiero decir lo siguiente: la libertad y la igualdad son terminos dialecticos. Si se privilegia uno, se excluye el otro, cuando ambos se pretenden imponer a nivel de toda la sociedad. Y asi ocurre que, en los paises del este, se ha impuesto una determinada igualdad, pero ha

sido a base de reprimir la libertad. Mientras que, en los pueblos de occidente, se privilegia la libertad, pero eso es a base de terribles desigualdades.¹⁷ Y a eso no hay mas alternativa que el proyecto de aquellos que, con plena libertad se proponen establecer entre ellos mismos la mas plena igualdad. De lo contrario, no tenemos mas salida que la represion y el totalitarismo.¹⁸ Pero es claro que eso seria el atentado mas brutal y mas directo contra el proyecto de Jesus, como hemos podido ver en el capitulo primero de este libro. En ese sentido, tienen razon los que piensan que las utopias pueden desembocar facilmente en el totalitarismo. El ejemplo de los regimenes comunistas ha sido elocuente en nuestro siglo. Pero aqui debe quedar bien claro que el proyecto de Jesus va por otro camino y tiene un sentido muy distinto. ¿Cual es ese camino?

A eso se refiere mi ultima conclusion. El proyecto del reinado de Dios es realizable en la medida en que hay grupos de tipo comunitario que se ponen a vivirlo, no como una meta ya lograda, sino como un proyecto dinamico, como una tarea a realizar paulatinamente y progresivamente. Sin duda alguna, en eso consistio el planteamiento del primitivo cristianismo, cuando la Iglesia no estaba instalada a nivel de toda la sociedad, porque consistia en pequeñas comunidades de creyentes, comunidades en las que se vivia efectivamente la solidaridad, la ayuda fraterna, la puesta en comun, la igualdad real entre todos y la libertad de los hijos de Dios. Hoy todo eso no es ya una tarea que se impone a todos los cristianos. Por una razon muy sencilla: la Iglesia se ha masificado, se ha identificado practicamente con la casi totalidad de la poblacion. Y en esas condiciones, es claro que a la Iglesia no le queda otra salida que actuar como institucion de servicios religiosos puestos a disposicion del publico o tambien mediante instituciones educativas y asistenciales. Pero es claro que, mediante tales procedimientos, no se cambia ni se transforma la sociedad. Porque el sistema social establecido integra perfectamente tanto los servicios religiosos como las tareas educativas y asistenciales de la Iglesia. De tal manera que, en ultima instancia, las iglesias y la religion en general vienen a ser una pieza mas del sistema social y de la sociedad en su conjunto.

¿Que alternativa nos queda entonces? Ya lo he dicho: vivir la fe comunitariamente. Es decir, organizar la vida de los cristianos, como

17 Cf J M Castillo *La alternativa cristiana* Salamanca 1983 83-86

18 En este sentido Karl R Popper ha sido lucido: «considero a lo que llamo utopismo una teoria atrayente y hasta enormemente atrayente pero tambien la considero peligrosa y perniciosa. Creo que es autofrustrante y que conduce a la violencia». K R Popper *Utopia y violencia* en A Neuss *o c* 133. Para la relacion entre utopia y totalitarismo cf W Muhlmann *Chiliasmus und Nativismus Studien zur Psychologie Soziologie und historischen Kasustik der Umsturzbewegungen* Berlin 1961 377

16 Un buen estudio resumido sobre la utopia con bibliografia en J A Gimbernat *Utopia* en C Floristan J J Tamayo *Conceptos fundamentales de la pastoral* 1015-1022

tales cristianos, en forma de grupos comunitarios, en los que se vaya haciendo realidad poco a poco el proyecto de solidaridad, fraternidad y libertad que caracterizan al reinado de Dios. Justamente eso es lo que pretendió Jesús cuando reunió su primera comunidad de discípulos. Los evangelios, en efecto, nos cuentan que lo primero que hizo Jesús en cuanto se puso a proclamar la llegada del Reino, fue precisamente reunir un grupo, una comunidad de seguidores (Mt 4, 18-22 par, 5, 1; 8, 23 par; 9, 9-11 par; 10, 1-4 par, etc.)¹⁹. En aquella comunidad, sabemos que había bolsa común (Jn 12, 6), y en ella el mismo Señor se comportaba como un servidor de los demás (Mc 10, 43-45 par; Jn 13, 13-14), porque todos vivían como hermanos y se consideraban como tales (Mt 23, 8-10)²⁰.

En definitiva, se trata de un proyecto de nueva sociedad. Una sociedad verdaderamente digna del hombre. Porque es la sociedad en la que el hombre se puede realizar plenamente. Tan plenamente que nos abre a una cuestión ulterior: un proyecto de libertad y un proyecto de sociedad que nos llevan hasta tal extremo de logro y de utopía son, en definitiva, un proyecto en el que el hombre se trasciende a sí mismo, precisamente al llegar a la plenitud de sí mismo. En su totalidad perfecta, eso se ha realizado solamente en la persona del propio Jesús, el hombre que trascendió al hombre. Porque es el Dios-hombre. Pero de esto hablaremos en el capítulo siguiente.

3

Jesús el Dios-hombre, ¿mito o realidad?

1. Introducción

Este capítulo nos enfrenta al problema central de nuestra fe: la fe en Jesucristo como verdadero Dios y como verdadero hombre. Los cristianos afirmamos esta fe con una cierta connaturalidad: es algo que se nos ha dado, se nos ha transmitido; y algo también que nosotros repetimos como la cosa más natural del mundo. Es más, con frecuencia afirmamos esa fe como algo absolutamente intocable, es decir, como algo en lo que ni aun siquiera debemos pensar demasiado, para no inquietarnos o para no incurrir en posibles desviaciones que nos apartarían de la verdadera fe. Ahora bien, al proceder de esa manera, corremos un doble peligro: primero, el peligro de ignorar cual es el verdadero origen de esa fe; segundo, el peligro de no comprender el verdadero sentido y las consecuencias que entraña esa fe. Todo esto, en la medida en que se da así, representa un desconocimiento de quién es Jesús para nosotros. Y sobre todo, de quién y cómo es el Dios en el que creemos.

Por eso, aun a riesgo de inquietar a algunas personas, voy a intentar responder, en este capítulo, a dos preguntas esenciales. Primera pregunta: ¿cuál es el origen de nuestra fe en Jesucristo como verdadero Dios y como verdadero hombre? Segunda pregunta: ¿cómo podemos entender esa afirmación esencial de la fe? Pero antes debemos tomar conciencia del problema que todo esto representa. Por lo tanto, voy a dividir este capítulo en tres partes: en la primera, voy a presentar brevemente el problema que representa la cristología para nosotros, en la segunda, expondré cuál y dónde está el origen de nuestra fe en Jesucristo; en la tercera, por fin, quiero explicar cómo podemos entender esa afirmación esencial de nuestra fe.

¹⁹ Cf J M Castillo, *La alternativa cristiana*, 31-54

²⁰ Sobre la condición cristiana como fraternidad, cf W Gunther, *Hermano*, en L Coenen, E Beyreuther, H Bietenhard, *Diccionario del nuevo testamento* II, 271-274

2 El problema

La doctrina oficial de la Iglesia católica sobre Jesucristo se basa en una afirmación esencial: Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Esta afirmación tiene su fundamento en numerosos datos del nuevo testamento y en la definición del concilio de Calcedonia (año 451)¹. Tanto en esos datos como en esa definición aparece, por una parte, que Jesús de Nazaret fue un hombre de verdad, pero, por otra parte, aparece también que Jesús, el Cristo, fue verdadero hijo de Dios y, por eso, Dios como el Padre del cielo.

Más concretamente, según la definición de Calcedonia, Jesucristo, Logos (Verbo, Palabra) de Dios hecho hombre, es una persona en dos naturalezas, que se dan en esa persona de manera inconfusa, inmutable, indivisa e inseparable². Es decir, en Jesucristo existe una sola persona y dos naturalezas, la naturaleza humana (propia del hombre) y la naturaleza divina (propia de Dios). En esto consiste, dicho en pocas palabras, el dogma central de nuestra cristología.

Pero es claro que esta doctrina, a poco que se piense en ella, entraña una dificultad enorme: ¿cómo es posible que un mismo ser personal sea, a un tiempo y esencialmente, verdadero Dios y verdadero hombre? Esta dificultad es, ante todo, teórica, porque lógicamente resulta muy difícil conciliar en la unidad de un ser personal dos realidades tan infinitamente distintas y distantes como son Dios y el hombre. Pero además es una dificultad práctica, porque ¿cómo puede ser modelo para el hombre otro hombre que, en definitiva, es Dios? ¿cómo puede ser modelo para el hombre otro hombre que tiene la sabiduría de Dios, la impecabilidad de Dios, la seguridad de Dios y el poder de Dios? Un hombre así, sería objeto de admiración, pero no de imitación. Y, sin embargo, los cristianos sabemos que en Jesucristo tenemos el modelo perfecto al que debemos seguir (Mt 8, 22, 9, 9 par, Mc 2, 14, Lc 5, 27, Mt 19, 21 par, Mc 10, 21, Lc 18, 22, Jn 1, 43, 21, 19) y hasta incluso imitar (1 Cor 11, 1, 1 Tes 1, 6). ¿Cómo se resuelve esta dificultad?

En este capítulo se trata de responder a esa dificultad. Pero antes debo hacer mención de algo que me parece importante. La dificultad

1 Denzinger-Schonmetzer *Enchiridion symbolorum* Barcelona 1963 n. 300-303.

2 El concilio expresa esto mediante cuatro adverbios de modo: *asugutos atreptos adiareptos ajoristos*. Denzinger-Schonmetzer *o.c.* n. 302. Estos adverbios son absolutamente imprescindibles para comprender el sentido de la dualidad que se da en Cristo: la dualidad de naturaleza en la unidad de persona. Cf. J. I. González Faus *La humanidad nueva: ensayo de cristología II* Madrid 1974: 494. Mas ampliamente en I. Ortiz de Urbina *Das Glaubenssymbol von Chalkedon. Sein Text sein Werden und seine dogmatische Bedeutung* en A. Grillmeier-H. Bacht *Das Konzil von Chalkedon I* Würzburg 1959: 389-418.

(teórica y práctica), que acabo de indicar, ha desencadenado dos corrientes de pensamiento: por una parte, la corriente de los que han acentuado la divinidad, con el consiguiente detrimento de la humanidad, por ejemplo los docetas y, sobre todo, el monofisismo (Cristo es Dios con apariencia de hombre)³; por otra parte, la corriente de pensamiento de los que han puesto el acento en la humanidad, con el consiguiente detrimento de la divinidad, por ejemplo el adopcionismo (Cristo fue un hombre adoptado por Dios, pero no era Dios)⁴.

Estas dos corrientes se dan en nuestros días entre los católicos. No en forma de doctrinas teóricas, sino más bien bajo la forma de comportamientos determinantes de la vida cristiana en su totalidad. Y así tenemos, de una parte, lo que podemos llamar el *monofisismo práctico* y, de otra parte, lo que podemos llamar el *cristianismo ateo*. Voy a explicar brevemente lo que significa todo esto.

El monofisismo como doctrina teológica, fue condenado en el concilio de Calcedonia. Pero como tentación práctica ha pervivido y pervive en muchos cristianos. Por la sencilla razón de que son muchos los sacerdotes y los fieles, que hablan de tal manera de Cristo, que tienen muy buen cuidado en no decir nada que atente contra la divinidad, pero resulta que, al mismo tiempo, se dicen cosas que son difícilmente conciliables con lo que es la condición humana, la condición de un hombre como los demás. Lo cual es perfectamente comprensible. Porque, según la definición de Calcedonia, en Cristo hay una sola persona, que es la persona divina. Ahora bien, esto les puede hacer pensar a algunas personas en dos cosas: 1) que Cristo fue Dios antes que hombre (de ahí, las fórmulas del nuevo testamento que hablan de la pre-existencia del sujeto que actúa en Cristo), 2) que Cristo fue *más* Dios que hombre, ya que en Cristo no hay persona humana (como la hay en todos los hombres), mientras que sí hay persona divina (cosa que no se da en ningún hombre). Por supuesto, esta manera de hablar comporta una mala inteligencia del dogma de Calcedonia. Pero el hecho es que, en la mentalidad de muchos cristianos, se infiltra de algún modo esta manera de pensar. Además, si tenemos en cuenta que, en definitiva, Dios es Dios y el hombre es el

3 Para una información elemental sobre este punto: cf. K. Rahner-H. Vorgrimler *Diccionario teológico* Barcelona 1966: 449-450. Según la doctrina de Eutiques, en virtud de la unión substancial del Logos con la entidad humana, se originó una sola *physis* (naturaleza) y la humanidad quedó en ella absorbida por la divinidad, siendo como una gota de miel disuelta en el océano.

4 El adopcionismo es el nombre general que se da a todas aquellas sentencias que, preocupadas sobre todo de mantener un monoteísmo puro, ven en Jesucristo únicamente un hombre que posee de una manera especial el espíritu de Dios y al que Dios «adopta» como hijo. Estas ideas se dan ya en ciertos cristianos judíos del siglo I: en Pablo de Samosata en el siglo III y en cierta manera Elipando de Toledo y Félix de Urgel en el siglo VIII. Cf. K. Rahner-H. Vorgrimler *o.c.* 6.

hombre, es decir, Dios es infinitamente superior al hombre, no nos debe extrañar que, en el caso singular de Cristo, la divinidad predomine sobre la humanidad y finalmente termine por absorberla

Ahora bien, desde el momento en que muchos cristianos conciben así a Cristo (de una manera más o menos confusa), se comprende fácilmente que toda la inteligencia del cristianismo se vea orientada en la línea de una profunda divinización, con detrimento de lo humano: interesan más los derechos de Dios que los derechos del hombre, preocupa más la religión que la justicia, se insiste más en el poder y la gloria que en la solidaridad y el compromiso, se pone más el acento en salvaguardar dogmas que en liberar personas, y así sucesivamente. El talante de la predicación y de la pastoral se ven, con frecuencia, profundamente marcados por esta manera fundamental de ver a Cristo. Y de ahí toda una eclesiología que se preocupa mucho por Dios y por la eterna salvación de las almas, pero que se desentiende, quizá escandalosamente, de los asuntos de este mundo, bajo el pretexto de que su misión es pura continuación de la de su divino redentor. Los movimientos sociales del siglo pasado nos han enseñado que, debajo de todo ese modo de pensar se oculta la ideología de las clases dominantes y el «opio del pueblo». Pero el hecho es que así ha sucedido. Y así sigue sucediendo en no pocos casos. Las preocupaciones de ortodoxia y de culturalismo, que caracterizan a bastantes clérigos, tienen también su fundamento en esa manera de leer el evangelio.

La reacción opuesta al *monofisismo práctico* es lo que podemos llamar la corriente de pensamiento que caracteriza al *cristianismo ateo*. Se trata de la manera de pensar que en Cristo ve a un hombre ejemplar, pero nada más que eso. En unos casos, en forma de doctrina sistemáticamente formulada (esto es lo menos frecuente), en otros casos, en forma de comportamientos concretos, que tienden a presentar a Cristo más como un revolucionario socio-político y menos como el hijo de Dios del que nos hablan los autores del nuevo testamento. Por poner un ejemplo concreto en este sentido, en la novela de Pasternak, el *Doctor Zivago* se lee lo siguiente: «He dicho que hay que ser fiel a Cristo. Voy a explicar esto enseguida. Usted no comprende que se puede ser ateo, que se puede ignorar si existe Dios o para que sirve, y sin embargo saber que el hombre vive, no en la naturaleza, sino en la historia, y que la historia tal como se la entiende hoy ha sido instituida por Cristo, y que el evangelio es su fundamento». Seguramente muchos cristianos no llegan a hacer semejante afirmación. Pero no cabe duda que son muchos los que se sienten fuertemente atraídos por los presupuestos que subyacen al planteamiento de Pasternak: «Primero el amor del prójimo, esa forma evolucionada de la energía vital, que llena el corazón del hombre que

exige una apertura y una donación, después, los principales elementos constitutivos del hombre moderno, esos elementos sin los cuales no se le conoce ya, a saber la idea de la persona libre y la idea de la vida como sacrificio». No cabe duda que actualmente hay mucha gente, sobre todo entre las generaciones jóvenes, que viven intensamente estos presupuestos. Por otra parte, parece bastante claro que si hay tanta gente, que vive estas cosas de esta manera, eso quiere decir que, para esas personas, la idea de Dios entra en conflicto con la idea del hombre, los intereses de Dios con los intereses del hombre. Además, no olvidemos que muchos ciudadanos de nuestro tiempo tienen la impresión de que la idea de Dios responde a la ideología de las clases dominantes, lo que agrava la dificultad. Por eso, se comprende el atractivo que ejerce la figura de Jesús (ejemplos en este sentido han sido los éxitos del *Superstar* y de *Gospel*), mientras que todo lo que se refiere a Dios (la religión, el culto, la Iglesia) se van quedando como cosas marginadas que interesan menos o incluso, a veces, nada. Por lo demás, aquí también se puede decir que esta forma fundamental de comprender el evangelio inspira a muchos sacerdotes y militantes cristianos en lo que dicen y en lo que hacen.

3 El origen de nuestra fe en Jesucristo

El origen de esta fe se encuentra en los escritos del nuevo testamento. Más concretamente, en las abundantes *confesiones de fe* que aparecen en los distintos autores y tradiciones del nuevo testamento. En efecto, leyendo los escritos del nuevo testamento, se encuentran, con frecuencia, afirmaciones fundamentales de la fe cristiana, afirmaciones que se refieren a Jesucristo, y que de forma condensada y breve nos presentan el núcleo central y esencial de la fe. Estas confesiones de fe se pueden dividir en dos grandes bloques: por una parte, están las confesiones que afirman que Jesús es el *exaltado a la gloria*, por otra parte, están las confesiones que representan determinados *desarrollos* de las anteriores confesiones de fe⁵. En el primer bloque hay hasta 50 confesiones de fe, en el segundo bloque se encuentran 20 afirmaciones de la misma fe. Se trata, pues, de un material abundante, que en su conjunto expresa un hecho incuestionable, a saber la fe en Jesús como Dios y como hombre es el constitutivo central y esencial de la fe cristiana.

⁵ Para todo este asunto cf. E. Baron *Cristología* Granada 1982 14-25. B. Lang *Confesiones de fe en la sagrada Escritura* Concilium 14/3 (1978) 13-23. X. Pikaza *Las confesiones de fe en la Biblia* Communio 1/2 (1979) 7-19. Mas ampliamente ha tratado este asunto V. H. Neufeld *The earliest Christian confessions* Leiden 1963.

Pero todavía, sobre estas confesiones de fe, hay que hacer algunas indicaciones importantes. En primer lugar, se trata de frases predicativas⁶, en las que se afirman de Jesús tres predicados: Jesús es el Señor (Hech 2, 36, Rom 8, 24, 10, 9, 1 Cor 6, 14, 8, 6, 12, 3, Ef 4, 5, Flp 2, 11, Heb 13, 20), Jesús es el Mesías (Mt 16, 16-20, Mc 1, 1 Jn 7, 41, 9, 22, 11, 27, 20, 31, Hech 2, 36, 4, 10, 5, 42, 9, 22, Rom 8, 11-34, Gal 1, 1, Ef 1, 20, Flp 1, 11, 1 Tim 2, 5, 2 Tim 2, 8, 1 Jn 2, 22, 3, 23, 4, 2, 5, 1, 2 Jn 7), Jesús es el Hijo de Dios (Mt 16, 16, Mc 1, 1, 3, 11, 15, 39, Lc 4, 41, Jn 1, 49, 10, 36, 11, 27, 20, 31, Hech 9, 20, 13, 33, Rom 6, 4, 1 Tes 1, 10, 1 Jn 2, 23, 3, 23, 4, 15, 5, 5). En segundo lugar, esos tres títulos se refieren a Jesús. Lo cual quiere decir lo siguiente: había y hay ideas falsas sobre mesianismo, sobre señorío y sobre la filiación divina. Pues bien, para corregir tales ideas falsas hay que remitirse a Jesús, es decir, al conocimiento de Jesús de Nazaret es el criterio para la fe⁷. Esto tiene una importancia decisiva para lo que vamos a decir más adelante. En tercer lugar, esos tres títulos conectan con la resurrección de Jesús, es decir, Jesús es el Señor, es el Mesías y es el hijo de Dios por su exaltación en la resurrección. Y este es el sentido más original y primitivo de la fe. De tal manera que esos tres títulos, en su estadio más original y primitivo, se refieren al resucitado. Esta mención del resucitado se hace especialmente en las confesiones del segundo bloque, es decir, en las que representan determinados desarrollos de las anteriores confesiones de fe (Jn 3, 16-17, Rom 1, 3-4, 4, 25, 6, 5, 8, 3-34, 14, 9, 1 Cor 15, 3-5, 2 Cor 5, 15, Gal 4, 4, Flp 2, 6-11, Col 1, 15-20, 1 Tim 3, 16, 2 Tim 2, 8, Heb 1, 3, 1 Pe 1, 20, 3, 18, 1 Jn 4, 9). Solo más tarde, en un estadio posterior de la fe cristiana, se aplican esos títulos al Jesús terreno, es decir, a Jesús en su vida antes de la muerte y resurrección (por ejemplo Mt 16, 16-20, Mc 1, 1, 3, 11, Lc 4, 41, etc). Por último, en algunas confesiones de fe, que habría que situar más bien en el segundo bloque, aparecen afirmaciones que conectan con la encarnación y en ellas se dice que Jesús, el que se encarnó y se hizo hombre, es pre-existente a su encarnación misma (por ejemplo Gal 4, 4, Rom 8, 3, Jn 3, 13, 5, 23-37, 6, 38-44, 7, 28-33, 8, 42, 16, 27 y también Flp 2, 6-7).

Por consiguiente, el origen de nuestra fe en Jesús como Dios y como hombre está en las abundantes confesiones de fe que nos presenta el nuevo testamento. Pero aquí se vuelve a plantear la segunda pregunta que yo he formulado antes: ¿cómo debemos entender esa afirmación esencial de la fe?

6 E. Baron o. c. 16

7 E. Baron o. c. 17

4 Para entender la afirmación de la fe

Seguramente, la cristología es la rama de la teología que más ha progresado en los últimos veinte años. Prueba de ello es la abundante producción teológica que circula sobre este asunto⁸. Por supuesto, no se trata aquí de hacer una exposición de todas las orientaciones que, de hecho, se dan en este importante ámbito del saber teológico. Se trata, más bien, de ir directamente al centro de la cuestión, para ver, en la medida de lo posible, cuáles son las corrientes fundamentales. Ahora bien, desde este punto de vista, se puede afirmar que existen dos corrientes contrapuestas, que marcan las dos orientaciones clave de la cristología. Se trata de la *cristología descendente* o «desde arriba», por una parte, y de la *cristología ascendente* o «desde abajo», por otra parte⁹.

La cristología descendente parte de Dios, es decir, es una cristología que parte «desde arriba». Dios desciende al mundo y se hace hombre, es decir, asume una naturaleza humana, mediante el misterio que se llama de la «unión hipostática»¹⁰. En consecuencia, el momento clave de esta cristología es la encarnación, de tal manera que el resto de la vida de Jesús no añade nada esencial a su ser y a su obra. De donde se deduce lógicamente que la cristología (doctrina sobre Cristo) y la soteriología (doctrina sobre la salvación) están desvinculadas y hasta pueden estar perfectamente separadas. Como se comprende fácilmente, esta cristología es la tradicional. Y como tal, da perfectamente cuenta del misterio de la divinidad de Cristo y de los textos que, en el nuevo testamento, hablan de la pre-existencia del Logos (el Verbo, el Hijo de Dios). Pero esta cristología tiene el peligro evidente de ser interpretada en categorías míticas y monofisistas. Y,

8 La información bibliográfica sobre cristología moderna es enorme. El lector puede hacerse una idea de esta cuestión en la obra de E. Schillebeeckx *Jesus. La historia de un viviente*. Madrid 1981 que atiende sobre todo a la producción teológica europea. Para una información sobre la cristología latinoamericana véase L. Boff *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid 1981. 17.

9 W. Kasper ha escrito a este respecto: «El problema fundamental de una cristología cuyo centro se sitúa en la cruz y la resurrección consiste en cómo se relaciona la cristología de ascenso y exaltación que en ella se expresa con la cristología descendente implicada en la idea de encarnación. Ambas tienen base bíblica, no pudiendo por tanto hacer valer una contra la otra. El ser divino humano de Jesús basa su historia en la cristología descendente en la cristología ascendente su ser se constituye en y por su historia. Con ello la cristología nos sitúa ante uno de los problemas más trascendentales del pensamiento como tal: es decir, ante la cuestión de la relación de ser y tiempo». W. Kasper *Jesus el Cristo*. Salamanca^s 1984. 45.

10 *Unión hipostática* es un término técnico que expresa la unión y unidad estable de una naturaleza humana con la persona (*hypostasis*) divina del Verbo. Cf. Denzinger-Schönmetzer o. c. n. 252-263, 301-302, 426-436, 516.

sobre todo, tiene el inconveniente de que no da suficiente explicación de las fórmulas del nuevo testamento en las que se dice que Jesús fue hecho (*époiesen*) Señor y Mesías (Hech 2, 36; cf. 10, 36; Rom 14, 9, Flp 2, 11) precisamente por su vida de obediencia al Padre y concretamente por su muerte y resurrección. Es más, esta cristología tampoco da cuenta de las abundantes confesiones de fe, en las que, como ya hemos visto, se dice que Jesús fue constituido Señor, Mesías e Hijo de Dios exactamente por su muerte y resurrección.

Por el contrario, la cristología ascendente parte del hombre, es decir, se trata de una cristología que parte «desde abajo». Según esta manera de enfocar las cosas, Jesús fue un hombre singular y único (en el sentido de irreplicable), que vivió la existencia amenazada e insegura de todo hombre, que se comprometió en la más radical obediencia a Dios para liberar al hombre, puesto que para eso había sido elegido por Dios, y que después de realizar exactamente el plan trazado por Dios, fue resucitado y constituido Señor. En este planteamiento están necesariamente vinculadas la cristología y la soteriología, ya que la una no se puede comprender sin la otra. Además, esta manera de ver las cosas tiene la ventaja de que salva a la cristología de todo peligro de monofisismo o de infiltraciones míticas, de la manera que sea. En esta cristología aparece claro que Cristo fue un hombre enteramente igual a los demás hombres, menos en el pecado (Heb 4, 15, cf. Flp 2, 7-8). Por otra parte, en esta cristología se explican sin dificultad toda una serie de cosas que los evangelios nos cuentan de Jesús que aprendía (Lc 2, 40, 50), que se extrañaba y se sorprendía (Mt 8, 10, Lc 7, 9, Mc 6, 6), que no sabía ciertas cosas (Mc 13, 32), que tenía tentaciones (Mt 4, 1-11, Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13, 22, 28), que sufrió el miedo ante la muerte y el sufrimiento (Mt 26, 38, Mc 14, 34; Lc 22, 43-45, Heb 5, 7) y que pidió a gritos y con lágrimas ser liberado de aquel trance (Heb 5, 7). En definitiva, Jesús aparece de esta manera como alguien a quien se puede seguir y a quien se puede imitar. Igualmente, en esta interpretación, Jesús aparece como un ciudadano, que se da cuenta de la verdadera situación de su pueblo, y se compromete hasta el fondo, para liberar a los hombres de sus múltiples cadenas y esclavitudes (morales, religiosas, humanas), por obediencia al Padre del cielo, que es el Dios liberador que se había revelado en el antiguo testamento¹¹. Pero esta cristología tiene el inconveniente de que, al menos en principio, no explica suficientemente toda una serie de afirmaciones del nuevo testamento en las que se habla de la pre-existencia de Cristo y de la conciencia de su propia divinidad, que

11 Este aspecto de Jesucristo como liberador ha sido ampliamente desarrollado por la teología latinoamericana. Cf. L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, especialmente en 95-109.

tenía Jesús, tal como de ello se habla especialmente en el cuarto evangelio. De ello ya hemos hablado y volveremos a hablar más adelante.

En consecuencia, nos encontramos con el hecho siguiente: en el nuevo testamento aparecen claramente delineadas dos cristologías, que hemos designado como *cristología descendente* y *cristología ascendente*. Cada una de ellas tiene sus ventajas y sus inconvenientes, como he explicado hace un momento. En cuanto a las ventajas, no hay que olvidar que cada una de ellas cuenta con una serie de textos del nuevo testamento, que la apoyan sólidamente. Y en cuanto a los inconvenientes, simplificando mucho la cuestión, se podría decir que mientras la cristología descendente tiene el peligro de incurrir en el monofisismo práctico, la cristología ascendente corre el riesgo de caer en el cristianismo ateo. Por lo demás, en todo este asunto, es importante tener siempre en cuenta que cada una de estas cristologías desencadena una determinada forma de leer el evangelio: una forma más sobrenaturalista y espiritualista, en el caso de la cristología descendente, y una forma más encarnada y, si se quiere, más comprometida con la realidad humana, en el caso de la cristología ascendente. Y es que, en definitiva, se trata de dos formas fundamentales, y de alguna manera contrapuestas, de entender el mensaje de Jesús, la fe en ese mensaje y la vida cristiana en general.

5 ¿Qué se puede decir sobre este asunto?

1. Está claro que la fe en Cristo tiene que tomar muy en serio la humanidad de Jesús. Es decir, la fe tiene que afirmar que Jesús fue un hombre verdadero, un hombre como los demás hombres. Por consiguiente, toda afirmación de la fe o toda presentación del mensaje, que atente contra la humanidad de Cristo, tiene que ser desechada radicalmente, porque se trataría de una afirmación con sabor a herejía o sencillamente herética. En este sentido, conviene recordar la afirmación del concilio de Calcedonia, según la cual Jesucristo es «perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre, con alma racional y cuerpo. Ese uno y el mismo es consustancial con nosotros por su humanidad, se hizo en todo semejante a nosotros menos en el pecado (Heb 4, 15)»¹². Es claro que esta afirmación del concilio de Calcedonia tiene que ser aplicada, no simplemente a la «naturaleza humana», sino más concretamente al «hombre», a un hombre determinado, el hombre que de hecho fue Jesús de Nazaret. Porque es evidente que la naturaleza humana en sí

12 Denzinger-Schonmetzer, o. c. 301

no existe, ya que eso es una abstracción que hacemos nosotros. Lo que existe es el hombre. Y en ese sentido afirmamos que Jesús fue un hombre en el pleno sentido de la palabra, un hombre igual a los demás hombres menos en el pecado. Esta en consonancia con numerosos pasajes del nuevo testamento el decir que Jesús fue un hombre, que igual que los demás hombres, sufrió de la ignorancia, del miedo, de la inseguridad y, en general, de las limitaciones inherentes al hombre, todo eso que hace la existencia humana verdaderamente dura y difícil. Desde este punto de vista se debe leer cada página del evangelio.

2 Vistas las cosas de esta manera, el seguimiento y la imitación de Jesús adquieren su significación más plena. Es decir, de esta manera, Jesús es un modelo a la medida del hombre y al alcance del ser limitado que es cada uno de nosotros los hombres. Por eso, hay que defender, con todo rigor, la humanización total de Jesús, a partir de su total vaciamiento de todo rango que no le hiciera aparecer como uno de tantos, como un simple hombre (Flp 2, 7). Además, si se comprende así la existencia de Jesús y su quehacer como hombre, el evangelio adquiere una fuerte ejemplaridad. Por poner un ejemplo, los evangelios nos cuentan que Jesús murió gritando «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46, Mc 15, 34). En realidad, ¿qué quiere decir ese grito sorprendente de Jesús, en el último instante de su vida? Hoy hay teólogos, que, a partir de una cristología ascendente, interpretan esas palabras de Jesús en su sentido más radical. Jesús se sintió realmente abandonado por Dios y completamente fracasado. Como ha escrito Leonardo Boff, «nos encontramos ante la suprema tentación soportada por Jesús, podemos formularla así: ¿Todo mi compromiso ha sido en vano? ¿No va a venir el Reino? ¿Habrá sido todo una pura ilusión? ¿Carecerá de sentido último el drama humano? ¿Es que no soy realmente el Mesías? Han caído por tierra las ideas que Jesús, verdadero hombre, se había formado. Jesús se encuentra desnudo, desarmado, absolutamente vacío ante el misterio»¹³. ¿Por qué se llegó hasta tal situación? La cosa resulta comprensible. Jesús predicó el reino de Dios, como hemos visto ampliamente en el capítulo anterior. Pero no solo eso. Porque Jesús anunció, además, que el Reino está próximo (Mc 1, 15, Mt 3, 17) o incluso ya «entre vosotros» (Lc 17, 21). Es más, Jesús dijo estas cosas en el marco de la mentalidad apocalíptica de su tiempo, que esperaba el Reino en el sentido de una inmediata e inesperada intervención de Dios (cf. Mc 13, 30, 14, 25, Lc 22, 15-19-29). Pero el hecho es que esa intervención de Dios no se produjo. Y no solamente no se produjo, sino que, además, lo que Jesús vio que se le venía

encima era su propia muerte. En ese sentido, Jesús pensó que Dios realmente lo había abandonado y se sintió completamente fracasado, sin futuro y sin sentido. Tal fue el motivo de su grito en la cruz y la razón de su total entrega a Dios¹⁴.

3 Por otra parte, en todo este asunto, hay que tener muy en cuenta el sentido que tienen la mayor parte de las confesiones de fe, que aparecen en el nuevo testamento. Como ya hemos podido ver, esas confesiones de fe afirman que Jesús fue constituido Señor, Mesías e Hijo de Dios mediante su resurrección. Desde este punto de vista, se ve claramente que las confesiones de fe más originales y más abundantes del nuevo testamento van decididamente en la línea de una cristología ascendente.

4 En el fondo, todo esto quiere decir que no podemos disociar la cristología (doctrina sobre el ser de Cristo) de la soteriología (doctrina sobre la obra realizada por Cristo). Porque la soteriología es esencialmente constitutiva de la misma cristología. Conocemos quien es Jesús a partir de lo que hizo el propio Jesús. Por consiguiente, está claro que no podemos hablar de Cristo en tales términos que, en la práctica, se venga a separar la cristología de la soteriología. Es evidente que, de esa manera, no salvamos la significación fundamental de las confesiones de fe, en las que se afirma que Jesús, mediante su obra salvífica, llegó a la plenitud del señorío. Por tanto, si elaboramos una cristología en la que desde la encarnación ya está todo hecho, elaboramos una reflexión falseada por su misma base. De ahí, la inexactitud de ciertas afirmaciones que se hacen a veces, por ejemplo cuando se dice que un suspiro del niño Jesús habría bastado para redimir al mundo. Quien hace semejante afirmación, olvida que la cristología está determinada soteriológicamente, es decir, que la significación de la persona de Jesús es inseparable de la historia y del destino del propio Jesús¹⁵. Por consiguiente, aislada de esa historia y de ese destino, la persona de Jesús pierde su verdadera significación para nosotros.

5 La cristología ascendente parece tropezar con una dificultad insuperable: las afirmaciones del nuevo testamento que hablan de la preexistencia de Cristo. Por ejemplo, en Gal 4, 4 «Cuando se cumplió el tiempo, envió Dios a su hijo». O en Rom 8, 3 «Dios envió a su hijo en una condición como la nuestra, pecadora». Mas claramente aun en el evangelio de Juan. Jesús fue enviado por el Padre (5, 23-37, 6, 38-44, 7, 28-33), ha venido del cielo (3, 13, 6, 38-51), ha venido «de

14 L. Boff *o.c.* 350.

15 De tal manera que este punto de vista ha sido considerado como una de las orientaciones fundamentales de la cristología en nuestro tiempo. Cf. W. Kasper *Jesus el Cristo* 23-26.

arriba» (8, 23), ha salido del Padre (8, 42; 16, 27). También es importante, en este sentido, el texto de Flp 2, 6-7. Parece lo más obvio decir que estas afirmaciones van claramente en la línea de una cristología descendente. ¿Qué se debe pensar a este respecto? Para responder a esta cuestión, hay que tener en cuenta que esas afirmaciones del nuevo testamento tienen su razón de ser y su explicación en un acontecimiento, que es sin duda el acontecimiento más importante de la revelación cristiana, y que con frecuencia no es tenido en cuenta por los creyentes o incluso, a veces, ni por los teólogos. Este acontecimiento consiste en que Dios se ha revelado, se ha dado a conocer en Jesús. Así lo afirma expresamente el evangelio de Juan: «A la divinidad nadie la ha visto nunca; el único Dios engendrado, el que está de cara al Padre, el ha sido la explicación» (Jn 1, 18). Eso quiere decir que la revelación verdadera de Dios se ha realizado en Jesús. Por consiguiente, hay que desaprender lo que se sabía de Dios para aprender de Jesús, que es su explicación¹⁶. Por consiguiente, no conocemos a Jesús a partir de Dios, sino que conocemos a Dios a partir de Jesús. De ahí que la afirmación «Jesús es Dios» tiene su razón de ser y su explicación en otra afirmación previa, que es más fundamental: «Dios es Jesús». Téngase en cuenta que no se trata de un juego de palabras. En toda frase predicativa, la función del predicado es explicar al sujeto, es decir, lo conocido es el predicado y lo desconocido es el sujeto. Por ejemplo, si yo digo «Pedro es rubio», se supone que yo sé lo que es un hombre rubio, y mediante eso me entero cómo es Pedro. Pues de la misma manera, si yo digo «Jesús es Dios», se supone que yo ya sé quién es Dios y cómo es Dios, y mediante eso conozco quién es Jesús y cómo es Jesús. Pero no es eso lo que, en realidad, se debe decir como afirmación fundamental. Porque, según la afirmación de Jn 1, 18, a quien conocemos es a Jesús, mientras que lo desconocido es precisamente Dios. En consecuencia, podemos afirmar que toda imagen de Dios que no se adecúe a Jesús es inexacta. «Quien me ve a mí está viendo al Padre... ¿No crees que yo estoy identificado con el Padre y el Padre conmigo?» (Jn 14, 9-10). Ahora bien, en la medida en que Jesús nos revela a Dios, en esa misma medida se puede afirmar, con todo derecho, que Jesús pertenece a la definición de la eterna esencia de Dios. Es decir, el sentido de lo que es Jesús se fundamenta en la esencia eterna de Dios, porque lo más profundo de esa esencia eterna se nos ha dado a conocer en Jesús¹⁷. Por consiguiente, nada tiene de particular que se pueda hablar de Jesús en términos de pre-existencia, como pre-existente es Dios mismo a todo lo creado. Por lo demás, la afirmación del prólogo del

evangelio de Juan, según la cual «al principio ya existía la Palabra» (Jn 1, 1), se ha de entender en el sentido del proyecto fundamental de Dios. Es el designio primordial, la palabra divina absoluta, original, que relativiza todas las demás palabras. Y es ese proyecto el que se hizo realidad histórica concreta en la persona de Jesús¹⁸.

6. Pero, por otra parte, de la misma manera que no se puede separar la cristología de la soteriología, también hay que decir que no se puede disociar la soteriología de la cristología. Esto quiere decir lo siguiente: Cristo actuó de tal manera, durante su vida mortal, que tuvo que ser considerado por sus seguidores como verdadero Dios. Es decir, si Jesús hizo tales cosas es porque él era Dios. Según la cristología ascendente, Jesús alcanzó una dignidad que no había tenido en su ministerio. Como se ha dicho muy bien, este punto de vista es comprensible teniendo en cuenta que sus primeros discípulos aprendieron con la resurrección algo que antes no habían conocido con claridad. Pero tal perspectiva resultó inadecuada cuando los cristianos reflexionaron después sobre el misterio de la identidad de Jesús. Cuando se escribieron los evangelios, dominaba una perspectiva más desarrollada, según la cual se estimaba que Jesús era Mesías e Hijo de Dios ya durante su ministerio, de modo que la resurrección no hizo más que manifestar públicamente lo que ya era antes. Marcos dice que ya en el bautismo Jesús era el Hijo de Dios (Mc 1, 11). Pero los discípulos nunca reconocieron la identidad gloriosa de Jesús durante su vida mortal; ni Jesús se lo reveló abiertamente nunca a los discípulos, probablemente porque no habrían sido capaces de entender semejante revelación. Esta falta de comprensión se advierte en la escena de la transfiguración, cuando Jesús toma aparte a sus discípulos predilectos y les descubre su majestad, y cuando la voz de Dios declara que Jesús es su Hijo, ellos tienen miedo y no entienden (Mc 9, 2-8). En el evangelio de Marcos, únicamente después de la muerte de Jesús es descubierto el misterio por un testigo humano: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mc 15, 39). Marcos, por tanto, ha conservado en parte la perspectiva más antigua. Insiste en que Jesús era ya Hijo de Dios y Mesías durante su vida mortal, pero no se sabía públicamente; así se entiende por qué los cristianos pueden decir que ha llegado a ser Mesías e Hijo de Dios en virtud de la muerte y la resurrección.

7. Queda por decir algo acerca de la definición del concilio de Calcedonia. La definición, en su parte más fundamental, dice lo siguiente: «Debemos creer en uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor y Unigénito, subsistente en dos naturalezas de forma inconfundible, inmutable, indivisa e inseparable. La diferencia entre las dos naturale-

16 Cf J Mateos-J Barreto, *El evangelio de Juan*, Madrid 1979, 79

17 Cf W Kasper, *o c.*, 215-216

18 Cf J Mateos-J Barreto, *o c.*, 52-54

zas jamás queda suprimida por causa de la unión, antes bien, lo propio de cada naturaleza queda preservado, concurrendo ambas a formar una sola persona o subsistencia. Creemos en Jesucristo, no en dos personas separadas y divididas, sino en uno y el mismo Hijo Unigénito, Palabra de Dios Señor Jesucristo, como antes los profetas creyeron en el y el propio Jesucristo nos enseñó y el credo de nuestros padres nos transmitió» Acerca de esta fórmula, quiero indicar sumariamente varias cosas. En primer lugar, hoy está bien demostrado que la intención de Calcedonia no fue metafísica o filosófica sino soteriológica. Es decir, no se trataba de hacer una declaración sobre lo que Cristo *es* y nada más, sino sobre lo que Cristo *hizo*. Lo que ocurre es que para eso era necesario afirmar *quien* era Cristo, para poder saber exactamente *lo que* hizo Cristo. En este sentido, lo que pretendía la definición era afirmar que al hombre le fue otorgada plenamente la salvación. Pero eso solo podía ser realizado por quien fuera de verdad Dios y de verdad hombre. Porque era salvación plena (de Dios) para el hombre.¹⁹ Ahora bien, para llegar a esa afirmación, el concilio se sirvió de los conceptos de «naturaleza» y «persona». *Naturaleza* divina y humana es simplemente el nombre que designa todo lo que constituye el ser humano y el ser divino, expresa, por tanto, lo que Jesucristo tiene en común con el Padre (divinidad) y en común con nosotros (humanidad). El concilio entiende la naturaleza en sentido abstracto, como sinónimo de esencia o substancia. *Persona* (*hypostasis*) en la fórmula dogmática, quiere solo expresar el principio de unidad del ser, aquello que hace que algo sea uno —que aquel que nació de Dios y de la Virgen es uno y el mismo y no dos—. La persona no es un ente o una «cosa» en el hombre, sino un *modo de existir* del hombre.²⁰ Mediante estos conceptos, el concilio quería expresar dos cosas: 1) que a Jesús no le faltaba nada para ser perfecto hombre, 2) que Jesús-hombre, debido a su unión con Dios, es sustentado con la misma sustentación ontológica de Dios, es decir, Jesús está de tal manera unido a Dios, que en el ser humano recibe su sustentación del Absoluto. En lo cual, se nos revela lo más profundo y admirable que hay en la existencia de Jesús. Porque se abrió y se entregó a Dios con absoluta confianza y entrega, Jesús, como enseñó el concilio de Calcedonia, no poseía la *hypostasis* la subsistencia, el permanecer en sí mismo y para sí mismo. Pero aquí hay que insistir, una vez más, en que eso no constituye imperfección en Jesús, sino su máxima perfección. El se vació de sí mismo hasta tal punto que pudo crear espacio

19 Se desprende así ya por el mismo *Proemio* de la definición Denzinger-Schönmetzer o c 300. Para este punto J I González Faus *Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*. Estudios Eclesiásticos 46 (1971) 339-367.

20 Cf J I González Faus *La humanidad nueva* II 494-497. L. Boff o c 203-204.

interior para ser llenado por la realidad del otro (Dios). Porque estaba totalmente lleno de Dios y por Dios, por eso de él se puede decir que no tenía subsistencia humana.²¹ Por lo demás, aquí me parece que se debe recordar la atinada observación de W. Kasper: «el dogma cristológico de Calcedonia significa también una limitación respecto del testimonio cristológico total de la Escritura. El dogma se interesa exclusivamente por la constitución interna del sujeto humano-divino. Saca esta cuestión del contexto total de la historia y el destino de Jesús, de la relación en que Jesús se encuentra no solo con el Logos, sino con su “Padre”, y hace echar de menos la panorámica total escatológica de la cristología bíblica. Aun siendo, pues, el dogma de Calcedonia exégesis perennemente obligatoria de la Escritura, tiene que ser integrado, sin embargo, también en el testimonio global bíblico y se ha de interpretar a partir de este».²²

8 Por último, quiero indicar algo acerca de lo que sería la tarea de una «cristología desde abajo». Por todo lo que se ha dicho en este capítulo, se comprende perfectamente que tal cristología es posible. Y no solamente posible, sino además aceptable, si tomamos realmente en serio el sentido más elemental que tienen la mayor parte de las confesiones de fe que nos muestra el nuevo testamento. Pues bien, supuesto este planteamiento, se trata ahora de formular los presupuestos teológicos y antropológicos que hacen verdaderamente posible esa «cristología desde abajo». La aportación de K. Rahner, en este sentido, ha sido decisiva. En efecto, él ha sabido formular los presupuestos de lo que se suele llamar una «cristología trascendental». Esos presupuestos son los siguientes: 1) El hombre como ser ordenado esencialmente a la visión inmediata de Dios. Esto quiere decir que existe en el hombre un deseo natural de la visión beatífica, un apetito natural de la contemplación bienaventurada de Dios. De tal manera que esto pertenece a la esencia misma del hombre. 2) El hombre solo puede experimentar y realizar su esencia, y lo que corresponde a su esencia, en la historia. Porque el hombre es esencialmente un ser histórico. Esto quiere decir que el hombre tiene que esperar y buscar la comunicación de Dios precisamente en su dimensión histórica. 3) La unidad del «suceso absoluto de la salvación» y del «salvador absoluto». Es decir, esas dos realidades no son nada más que dos aspectos del único acontecimiento de la salvación. De esta manera, el salvador y la acción realizada por ese salvador quedan esencialmente vinculadas la una a la otra, de tal forma que no pueden disociarse. Una vez más nos encontramos con el principio ya enunciado: la cristología no puede desvincularse de la soteriología. 4) El aconteci-

21 Cf L. Boff o c 208.

22 W. Kasper o c 292.

miento de la salvación, en el sentido indicado, debe comportar la aceptación libre de la comunicación de Dios, ya que la libertad pertenece también a la esencia del hombre. 5) El acontecimiento de la salvación, entendido de esta manera, sólo se puede dar en un hombre que, por una parte, renuncie en la muerte a todo futuro intramundano, y, por otra parte, aceptando esa muerte, quede definitivamente asumido por Dios. 6) Jesús de Nazaret se entendió a sí mismo como este salvador absoluto y, además, en su resurrección y consumación se manifestó que él es en efecto tal salvador²³.

Como conclusión, después de todo lo explicado en este capítulo, podemos decir que la «cristología ascendente» resulta ser la explicación más plausible del misterio de Cristo. Teniendo en cuenta que no se trata de una explicación excluyente. También la «cristología descendente» tiene un sentido y una significación para el hombre de fe. Porque, desde el momento en que sabemos que Jesús nos revela lo que pertenece a la esencia eterna de Dios, desde ese momento podemos hablar de Jesús aplicándole lo que corresponde a esa esencia eterna de lo divino. Pero, en este caso, se trata de una afirmación o explicación subsiguiente. Porque el criterio fundamental de interpretación del misterio es lo que hemos designado como «cristología ascendente».

4

¿Por qué mataron a Jesús?: Historia y teología

La muerte de Jesús es un suceso real, cargado de significación teológica. A partir del evento histórico, se han desarrollado, a lo largo de los siglos, diversas corrientes interpretativas y explicativas. Las diferentes perspectivas teológicas, y sus correspondientes espiritualidades, han resaltado algunos aspectos y marginado otros, mostrando a cada época y cultura un retrato distinto de la pasión y muerte de Cristo, en continuidad y discontinuidad con las presentaciones anteriores. No existe una interpretación neutra de la pasión y muerte de Jesús, sino que cada teología se enmarca en los condicionamientos socioculturales, económicos y políticos de cada etapa histórica. Ya los relatos evangélicos son reflexión y teología de sus autores, y esto hay que actualizarlo en cada momento y lugar según la sensibilidad y los cuestionamientos con que nos acercamos a los textos. La lectura, históricamente condicionada, de los relatos es la que genera las diversas teologías e interpretaciones.

En este trabajo quiero presentar una lectura de la muerte de Jesús, que tiene la pretensión de responder a algunas de las preguntas que nos hacemos, actualmente, al abordar los textos. Intento clarificar el porqué de la muerte de Jesús, desde una perspectiva histórica, y desde la interpretación teológica, que ya los primeros cristianos dieron de su muerte. Voy a intentar exponer algunos aspectos, resaltados por la teología contemporánea, y que pueden iluminarnos el sentido y la significación de su trágica muerte. En esta búsqueda hay algunas motivaciones principales que guían mi exposición: ¿cuáles fueron los desencadenantes históricos de la muerte de Jesús? ¿qué es lo que hizo este hombre para acabar tan mal? ¿qué claves de interpretación nos ofrece su vida para explicar su fatal desenlace? El presupuesto es siempre que su muerte violenta sólo es comprensible y explicable si acudimos a su vida, para allí encontrar las causas. No se puede

²³ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 348-350. Mas ampliamente en *Die zwei Grundtypen der Christologie*, en *Schriften zur Theologie* X, Einsiedeln 1972, 227-238, y sobre todo en K. Rahner-W. Thusing, *Cristología. Estudio teológico y exegetico*. Madrid 1975.

separar el homicidio de Jesús, de las causas que lo provocaron, y que podemos encontrar analizando su vida pública.

Por otra parte, ¿qué significado tiene esto para nosotros hoy? ¿qué consecuencias se deducen de su muerte desde una perspectiva cristiana? ¿qué sentido tienen algunas de las interpretaciones que la teología católica y la luterana han generado a lo largo de la historia? ¿qué significa la cruz para la existencia y la fe de los cristianos? Intentaré responder a ambos grupos. Veamos antes que nada las cuestiones relativas al suceso histórico.

1. *El suceso histórico*

Evidentemente, la muerte de Jesús no es comprensible aislandola de su actividad histórica. Al encontrarnos con un juicio, una condena a muerte y una ejecución, no tenemos más remedio que acudir a los datos sobre la actividad del personaje, para encontrar las causas reales (oficiales o no) que le llevaron a la muerte. La pasión y muerte es el término de un proceso, el resultado al que le llevó la proclamación de su doctrina (su teoría) y la praxis subsiguiente. Al final de la vida de Jesús, todos los grupos, instituciones e intereses de la sociedad, se han aliado contra él, a pesar de sus intereses contrapuestos. Sabemos que Cristo vivió en una sociedad profundamente conflictiva en la que luchaban grupos con intereses enfrentados. así somos conscientes de los enfrentamientos que se daban entre los grupos saduceos (la aristocracia, la clase dominante que colaboraba con el poder romano) y los fariseos (judíos practicantes, en su mayoría de baja clase media), entre las autoridades políticas romanas y Herodes, entre los sacerdotes y los letrados o teólogos (la mayoría eran fariseos); entre la población judía y la samaritana, y entre los mismos habitantes de Galilea y los judíos de Jerusalén.¹

La sociedad de aquel tiempo era una comunidad profundamente dividida por intereses políticos, económicos, ideológicos y, sobre todo, religiosos. En ella convergen intereses de muy distinto signo en un tiempo de crisis, que cristalizará en las dos grandes guerras del 70 y del 135 de nuestra era. Realmente, resulta difícil pensar que Jesús pudiera enfrentarse con todos los grupos e instancias de la sociedad de su tiempo. Al oponerse a algunos grupos e instituciones, necesariamente tenía que ganarse el apoyo de sus adversarios y, sin embargo, la

¹ Sobre la situación de la sociedad judía en tiempos de Jesús, cf J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, espec 167-281, A Rouet, *Hombres y cosas del nuevo testamento* Estella 1982, F Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos* Estella 1975, 103-140

realidad histórica es que Cristo vivió de tal forma que al final todos se aliaron contra él. El relato de la pasión nos presenta un «frente popular» en el que se han integrado todos los grupos de la sociedad, sucedió lo más difícil: acabar enfrentándose con todos.

La actitud de Jesús, sus palabras y hechos, no son indiferentes para las instituciones y estamentos de la sociedad, sino que los cuestiona y los critica de forma radical. Se sienten inquietos por las expectativas que suscita su mensaje en el pueblo y, especialmente, en los más pobres y marginados por el sistema político-económico imperante. Les produce miedo su visión de Dios y de las relaciones que los hombres tienen que tener con Dios y entre sí. Se sienten turbados al oír que toda ley que aniquila al hombre no puede ser voluntad de Dios, porque la ley está al servicio del hombre y no este en función de la ley. Les atemoriza su crítica y distanciamiento respecto al templo, que no sólo es la institución central de la religión judía, sino un potente centro financiero del que dependen los intereses económicos de los sacerdotes y de sus aliados². Les llena de perplejidad su solidaridad con los pecadores, que son despreciados, en una sociedad profundamente teocrática, por los judíos religiosos. En fin, es toda su obra, sus valores y sus antivalores, sus críticas y sus alabanzas, su conducta y sus acciones, las que en último extremo hacen insostenible su situación y llevan a su apresamiento, enjuiciamiento y posterior ejecución. Al final todos se sienten identificados con las palabras de Caifas: «es necesario que uno muera por el pueblo» (Jn 11, 50). Y cada uno interpreta esas palabras desde sus propios intereses: Pilatos se preocupa por las connotaciones políticas del personaje, los sacerdotes por el dominio que ejercen sobre el pueblo en virtud de su autoridad religiosa, los fariseos y los letrados porque Jesús mina su autoridad e influencia con su «blasfemia» interpretación de la ley, los celotas por su pacifismo que fomenta la resignación, el pueblo porque al final se inclina del lado de las autoridades en lugar de arriesgarse a la aventura del seguimiento de Jesús. Confluye la razón de estado, la preocupación por la autonomía nacional, los intereses de los grupos dominantes (los poderes oficiales y «fácticos» del tiempo), y las exigencias de la ley religiosa según la versión oficial.

«El que siembra vientos recoge tempestades», y al final Jesús cosechó lo que había sembrado. No cabe duda, de que pagó caro su inconformismo, y su no aceptación de las mil formas de dominio y de manipulación del hombre. Fue un osado, al oponerse a los grupos e intereses dominantes en la religión judía instituida. Los cristianos

² J Jeremias, *op. cit.* 145-157, J Leopoldt-W Grundmann, *El mundo del nuevo testamento I*, Madrid 1973, 197-204

reflexionaran luego sacando interpretaciones y consecuencias teológicas al hecho histórico la muerte de Jesús es un aviso tanto para el hombre religioso como para el hombre pagano. El judío representa al hombre religioso que combate a Dios en nombre de una imagen de Dios. Es un aviso contra toda inquisición que en nombre del Dios de vida sacrifica al hombre (imagen y semejanza de Dios) a una idea (a una interpretación de la religión). Cuando el hombre es asesinado en nombre de una idea, aunque sea religiosa, Dios mismo, en Cristo crucificado, desautoriza a esa religión y esa idea, que se convierte en un ídolo en cuyo altar se inmola a las personas. Es el culmen de la religión de la ley, que en nombre de la ley de Dios aniquila al hombre. No hay ideas que justifiquen el asesinato del hombre, no hay dogmas válidos que justifiquen el homicidio de los únicos absolutos que existen. El papel que desempeñan los representantes de la religión revelada expresa la tragedia del absolutismo y del fanatismo religioso, que convierte a la religión de vida (porque es revelación divina) en religión de muerte. De la cruz de Jesús surge la relativización de los absolutos y de la intolerancia. Es un aviso para toda la religión posterior a Jesús.

Y también la reflexión teológica puede sacar consecuencias para el hombre pagano. El romano, el hombre gentil, es el hombre de la razón de estado, el hombre realista que «pasa» de religión y de ideales, el que tiene los pies en la tierra, absolutiza la verdad histórica y las necesidades e intereses de la vida real y cotidiana. En nombre de la razón, del poder, y del orden vigente, se destruye al adversario. También la cruz de Jesús tiene un mensaje para la teología cristiana sobre el poder: «Hay que servir a Dios, antes que a los hombres» (Hech 5, 30). Para un cristiano no hay «obediencia debida» que justifique el asesinato por razón de estado, o por exigencias del orden político vigente. Ante los intereses «del mundo» (del dinero, de la política, del «orden») el cristiano siempre antepone los intereses de su conciencia. En nombre de la utopía del Reino, desde la doctrina que el proclama hay que poner objeción de conciencia a tantos absolutos como se erigen en la sociedad.

Es un mensaje profundamente actual, en un mundo lleno de pseudoabsolutos que imponen sus dictados en la vida humana. Nuestro siglo XX es el siglo de los nacionalismos, de la exaltación de la colectividad, de la sangre, del color de la piel, de una determinada comprensión filosófica o política del mundo. Y en su nombre, el Estado que las representa ha desencadenado las grandes masacres de nuestro siglo, que han dejado pequeños los mayores desafueros de la razón religiosa y de la Inquisición. Al abandonar al Dios vivo y trascendente, nos creamos otros dioses y nos inmolamos en sus

altares³. Jesús muere ante el escepticismo de la autoridad política, indiferente ante toda verdad que no sea la de la consolidación del poder. Y con el mismo escepticismo siguen muriendo hoy muchos hombres en nombre de pretendidos valores, ideas y conveniencias de Estado. El drama de Jesús sigue siendo actual para la reflexión cristiana.

2 ¿La politización de la religión?

Los curas politizan la religión, se nos dice. Se meten en política y desvirtúan la religión. Se pinta a Jesús como un revolucionario, como un líder de la masa de los oprimidos, como un factor de clase. Y con ello oscurecemos el rostro de Jesús, y falsificamos su retrato.

Hay que dejarlo bien claro. Jesús no fue un político sino un hombre religioso, al que unos llamaban profeta, y otros le identificaban con la autoridad de los rabinos judíos. Jesús habla de Dios, de como el hombre tiene que relacionarse con él, y de como los hombres tenemos que comportarnos los unos con los otros. Por eso, Jesús desilusiona muchas expectativas políticas que se centran en su persona y en su mensaje. Se desencantan de él los grupos revolucionarios celotas que se alzan contra el poder colonial romano, porque es un pacifista y amigo de publicanos y colaboracionistas. Quizás, ese desencanto fue históricamente uno de los elementos que llevaron a Judas Iscariote, posiblemente un hombre cercano a los revolucionarios celotas, a traicionarlo y entregarlo a la muerte⁴. Tampoco su mensaje es político: no habla de reforma de las estructuras sociales, sino de la necesaria transformación del hombre para que cambien las formas de vida y las relaciones humanas. No pone el acento en lo sociopolítico, sino en lo religioso y su mensaje tiene claras connotaciones individualistas, espirituales, interioristas y utópicas. En realidad, leyendo los evangelios podemos incluso hablar de una dimensión doctrinal, caracterizada por la indiferencia respecto al mundo y la cultura en nombre de la escatología cercana. Se relativizan las diferencias naturales y sociales, de sexo, económicas, de status, y se proclama el universalismo salvífico y la necesidad de la fraternidad universal⁵.

3 E. Fromm *Y seréis como dioses*. Buenos Aires 1967. 26-60. *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires 1971. 43-87. La obra de Fromm desarrolla la crítica antídolatría de los profetas contra los nuevos absolutos de las sociedades modernas.

4 Vease O. Cullmann *Der Staat im Neuen Testament*. Tübingen 2^a 1961. 8-12.

5 Esta dimensión «antimundana» del mensaje de Jesús es uno de los rasgos esenciales del estudio todavía vigente de E. Troeltsch *Gesammelte Schriften I*. Tübingen 1919. 29-58. *id. o. c.* IV. Tübingen 1925. 34-64. Troeltsch estudia como ese rasgo

Y sin embargo, su anuncio tiene consecuencias políticas y se convierte en incompatible con el orden social vigente⁶. Por eso, las autoridades deciden eliminarlo. Inquieta su anuncio de un reinado de Dios caracterizado por la abolición de todo dominio del hombre sobre el hombre, por la comunión y participación de bienes (algunos lo llaman el «comunismo cristiano»), por la renuncia a la búsqueda de prestigios y honores. Su valoración y solidaridad con los pecadores, con los pobres y con los marginados sociales (leprosos, publicanos, prostitutas...), resulta detonante para los poderes constituidos. Denuncia, sin concesiones, los valores dominantes en la sociedad: la acumulación del rico que se cierra a la necesidad del pobre; el consumismo hedonista del que atesora para el disfrute; la afirmación del poder absoluto del Estado sobre la voluntad de Dios («al César lo que es del César...»). Provoca con su confraternización con la gente sencilla y su desprecio por los honores y símbolos de poder mundano... Todo eso es demasiado para instituciones, grupos, y poderes dominantes de la sociedad, que deciden quitarlo de enmedio. No politiza su mensaje (desilusionando al pueblo, que busca hartarse de pan y hacerlo rey [Jn 6, 15], y a sus mismos discípulos que sueñan con tronos y grandezas [Mc 9, 34-35; 10, 37]), pero la proclamación de su visión de Dios y del hombre tiene inevitablemente consecuencias políticas. Si los hombres se abren a su mensaje, no tiene más remedio que cambiar la sociedad, en la medida en que sus ciudadanos configuran su conducta según las directrices del evangelio.

En los siglos posteriores se perseguirá a los cristianos en el imperio romano por motivos similares. Una religión que habla de Dios, de la relación del hombre con Dios y de las relaciones interpersonales como habló Jesús, necesariamente se convierte en un peligro para las formas de opresión y de dominio que hay en el mundo. No es necesario hacer del cristianismo una doctrina política: basta actuar como Cristo, denunciar como incompatibles con Dios y con el cristianismo valores, actitudes y formas de conducta que se dan hoy en la sociedad. Cuando la Iglesia, que somos todos los cristianos y no sólo los curas, profetiza desde y como Jesús, y enseña su doctrina (con la misma concreción, cercanía al hombre y claridad que tuvo el Maestro) necesariamente se produce la persecución y la amenaza de la cruz. Es el mismo Cristo el que así lo predijo, y la historia del cristianismo (incluida la de nuestro tiempo) es la que mejor atestigua la verdad de esa predicción.

En realidad, una Iglesia que no inquiete, que no suscite reservas ni temores a los poderes constituidos en el mundo y en la sociedad, es la que tiene que plantearse hasta qué punto es fiel al mensaje de Cristo. No hay espacios neutros para Dios, ni siquiera en el terreno político. Hay que ser cristiano siempre, y procurar actuar como y desde los valores proclamados por Jesús en todos los ámbitos de la vida. No se puede ser cristiano en la vida privada, y afirmar que esos valores no sirven para la actividad profesional, o los problemas económicos, o las actividades políticas. Si la Iglesia no inquieta, y los poderes que controlan y dominan en la sociedad la halagan, la respetan y la estiman, sólo puede darse una disyuntiva: o es que esos grupos, instituciones y poderes se han convertido al evangelio, y viven desde los valores del reinado de Dios (y entonces eso tiene que notarse en la sociedad, que poco a poco se va acercando al ideal evangélico y va eliminando la injusticia, la desigualdad, la insolidaridad, la marginación...), o es que la misma Iglesia ha caído en la tentación del poder, del prestigio o del dinero, como les pasó ya a los primeros discípulos, y consiguientemente ha abandonado a Jesús⁷. Cuando la Iglesia no cuestiona, ni plantea interrogantes, tenemos que preguntarnos muy seriamente los cristianos por nuestra coherencia con el mensaje de Jesús y por la posibilidad de que nos hayamos prostituido de nuevo con los valores del antirreino (ya en la época antigua, se hablaba de la Iglesia como de la «casta prostituta», siempre tentada de prostituirse por dinero, poder o prestigio, y siempre casta, en cuanto que en ella se daba el Espíritu y el evangelio de Jesús)⁸. Cristo murió porque su visión de Dios y de los hombres colisionaba directamente con los valores imperantes en la sociedad. Esto es un *leitmotiv* del cuarto evangelio.

La teología actual resalta la importancia de esta correlación entre la cruz y la vida de Jesús, contra todo intento de espiritualizarla, y de verla como algo abstracto. La *memoria Jesu Christi* es un recuerdo peligroso, que nos interroga (¿por qué se llegó a esa muerte? ¿por qué no cuestionamos nosotros?) y nos plantea la validez de nuestro seguimiento. No se puede espiritualizar la cruz, ni hacer de ella algo abstracto que no nos remita a la vida de Jesús. No podemos tampoco privatizarla, ni individualizarla, eliminando todas sus connotaciones y consecuencias políticas y sociales. No podemos, ni siquiera, evadir el hecho de que Cristo se enfrentó con las instituciones religiosas de su tiempo, y que la Iglesia actual (nosotros los cristianos, y nuestros

antimundano es característico de las sectas cristianas, que contraponen al carácter más «mundano» de las iglesias.

6. Véase la excelente síntesis de A. Vargas Machuca, *¿Por qué condenaron a muerte a Jesús de Nazaret?*: Estudios Eclesiásticos 54 (1979) 441-470, espec. 464-470.

7. J. A. Estrada, *Las tentaciones de la Iglesia*: Proyección 25 (1978) 265-278; J. Rovira Tenas, *Jesús contra el sistema*, Bilbao 1976, 57-91.

8. H. U. v. Balthasar, *Casta Meretrix*, en *Ensayos teológicos II*, *Sponsa Verbi*, Madrid 1964, 300-325.

representantes jerarquicos) tambien tiene el peligro de legitimar iniquidades como las que se cometieron contra el⁹

3 La actitud y la conciencia de Jesus

No hacia falta que Jesus fuera el hijo de Dios para que pudiera tener conciencia de la inevitabilidad de su muerte. En realidad, si Cristo era un hombre medianamente inteligente y sensible podia prever con bastante seguridad la posibilidad de su muerte. Todos los datos coincidian en la prediccion: por un lado el testimonio de los profetas del antiguo testamento, la misma muerte de Juan el Bautista, la creciente violencia de las autoridades con las que se enfrenta y que en repetidas ocasiones quieren agredirle o capturarlo, la reflexion veterotestamentaria sobre el justo oprimido y el siervo sufriendo, que tan viva esta en el pueblo desde el exilio (sobre todo desde el tiempo de los Macabeos). Los evangelios ofrecen una gran abundancia de testimonios y predicciones en los que se indica la conciencia que tenia Jesus de su futura muerte violenta. Es evidente que esas predicciones y avisos sobre la inminencia de su final tragico, han recibido toda clase de retoques, reelaboraciones y complementos en la tradicion cristiana posterior, pero no cabe duda de su veracidad historica en cuanto que acusan la conciencia de Jesus. No es posible que todos esos avisos y alusiones sean totalmente falsos, y que Cristo viviera angelicamente, sin darse cuenta del peligro que se cernia contra el, y sin que nadie se lo advirtiera. El mismo hecho de que los avisos, indicaciones y noticias sobre su muerte se concentren en la segunda parte de los evangelios es probablemente un reflejo de la evolucion y creciente toma de conciencia de Jesus ante el cerco cada vez mas estrecho que se formaba en torno a el¹⁰

Jesus es consciente de la tragedia que se le avecina. Y sin embargo, no cambia su actitud, ni altera el sentido de su mision. No se trata de una actitud estoica, indiferente al dolor, ni de una dinamica necrofila. Cristo ama la vida, no la muerte, y no busca la pasion, ni queria el sufrimiento. Jesus no exalta el dolor, y la experiencia del sufrimiento ni produce en el amargura y frustracion, ni le endurece y le cierra en si mismo, como nos ocurre muchas veces a nosotros. Ante la experiencia del dolor el hombre, o se bloquea en si mismo, endureciendose

9 J. I. Gonzalez Faus *Acceso a Jesus* Salamanca 1983 75-94. J. B. Metz *El futuro a la luz del memorial de la pasion* Concilium 76 (1972) 317-334.

10 Un estudio detenido de textos sobre la postura de Jesus ante la muerte puede encontrarse en M. Bastin *Jesus devant sa passion* Paris 1976 espec. 53-82, 169-174. Tambien vease J. Guillet *Jesus devant sa mort* en *Annoncer la mort du Seigneur. Un dossier theologique* Lyon Fourviere 1971 57-58.

ante el sufrimiento propio y del otro (amargandose y deshumanizandose), o se abre con compasion y ternura ante el dolor ajeno, con la toma de conciencia que supone el propio sufrimiento. Jesus es presentado en los relatos evangelicos como un hombre tierno y compasivo, que sabe condolerse con los otros (sea Lazaro, o los pecadores, o los enfermos), y que siempre esta abierto a las necesidades de los demas. Este rasgo de Cristo al que el sufrimiento ennoblece en lugar de deshumanizarle, sera luego recogido en la Carta a los hebreos como una de las caracteristicas de su vida sacerdotal, en la que tuvo que aprender a ser sacerdote compartiendo nuestras debilidades y sufrimientos y compadeciendose de los demas (Heb 2, 10-11; 17, 5, 1-4, 7, 27)¹¹

Pero si Jesus es sensible ante el dolor, no es, ni mucho menos, un masoquista que lo exalta, ni tampoco lo utiliza para la compasion excitando la sensibilidad ajena (Lc 23, 29)¹². Cristo, como cualquier hombre, siente miedo y rechazo ante el dolor y le asusta el sufrimiento y se vuelve a Dios en Getsemani pidiendo que, si es posible, se le evite esa prueba. Es la reaccion normal de un hombre sano ante el sufrimiento. Jamas se nos dice en los evangelios que Jesus buscara la cruz, y en diversas ocasiones se indica que quieren apresarle y que el procura esquivarles y no darles ocasion de que lo capturen. No busca la muerte, ni la desea, pero esta dispuesto a asumirla como pago por su conducta.

Jesus es libre ante la muerte, en el sentido de que la asume y la acepta como precio que tiene que pagar por mantener su fidelidad a si mismo, a Dios, y a los hombres, a los que se dirige. Con la misma consecuencia con que ha hablado de las persecuciones y de la necesidad de afrontar la muerte, sabe encararse con ella, no con una impavidez estoica, sino con la decision que surge de un compromiso libremente asumido. Hasta el final permanece fiel a su proyecto historico, y asume el miedo que le produce sin apartarse de su camino. Es valiente, no porque no tenga miedo (eso seria temeridad e insensatez), sino porque sabe aceptar y superar el mismo miedo natural que todo hombre siente ante el dolor y el sufrimiento¹³.

Esa fidelidad la mantiene hasta la prueba final, que es la que se expresa en el calvario. El grito de Jesus, recogido de diversa forma por los evangelistas (Mc 15, 34; Mt 27, 46; Lc 23, 46; Jn 19, 30), y que la multitud interpreta como una llamada a Elias (Mc 15, 35; Mt 27, 47)

11 Vease A. Vanhoye *Cristo es nuestro sacerdote* Mexico 1974 26-49.

12 Sobre la actitud de Jesus ante el dolor cf. X. Leon Dufour *Face a la mort Jesus et Paul* Paris 1979 29-72. J. I. Gonzalez Faus *Acceso a Jesus* 95-110.

13 Esta fidelidad mas alla de la misma muerte es uno de los rasgos que mas destacan algunas cristologias actuales. Cf. L. Boff *Jesucristo el liberador* Santander 1981 113-132. J. I. Gonzalez Faus *La humanidad nueva I* Madrid 1974 124-136.

es la última expresión de su situación animica. El dolor de Jesús es injusto e infundado (no hubo motivo justificado), es el sufrimiento del hombre inocente, víctima de la opresión e injusticia humana. Vive el sinsentido del dolor inexplicable, ¿por qué Dios permite esto?, y se queja ante un Dios al que interpela, porque lo sabe presente en su mismo silencio y en su aparente ausencia. El quejido de Jesús expresa la complejidad de sentimientos que le embargan: soledad ante el abandono de los suyos, impotencia ante las burlas y el menosprecio de los que le rodean (Mc 15, 31-32), conciencia de fracaso en su intento de convertir a su pueblo (cf Mt 23 37-39, Lc 19, 42), y también, la angustia y la perplejidad ante un Dios silencioso y que no actúa. Los evangelistas oscilan al marcar su angustia y su confianza en Dios, y es que su grito probablemente ininteligible y balbuciente¹⁴ es explicitado por cada uno de ellos teológicamente. Se nos dice que muere abandonando en Dios su causa y poniendo en él su último aliento. Los teólogos indican las diversas citas de salmos del antiguo testamento, a las que pueden aludir esas expresiones que nos cuentan los evangelistas. En último extremo, nunca sabremos con seguridad la mezcolanza de afectos, sentimientos, interrogantes y aspiraciones de los últimos momentos de Cristo. En todo caso, no hay la menor alusión a que el sufrimiento le haya endurecido, y muere como ha vivido, perdonando a los otros y abandonándose en Dios.

Su muerte, una vez más, remite al significado que él mismo ha anunciado en vida. En cualquier caso, no cabe duda del sentido consciente de donación y de entrega a los hombres que el mismo dio a su muerte en la alianza de la cena, y en el ofrecimiento de su vida como rescate por muchos (Mc 10, 45=Mt 20, 28). Hasta el final persevera en actitud de servicio a los demás, y de fidelidad profética a la misión de Dios. La cena es el último signo del hombre consciente, que libremente asume la fidelidad a Dios y a su propia obra, y que se entrega en un gesto de amor y de donación. A la vista de los datos convergentes del nuevo testamento, parece difícil negar que el mismo Jesús viera la muerte como la última expresión de una vida entregada a los hombres, y que a la luz de las tradiciones veterotestamentarias sobre el siervo sufriente de Yahve y sobre el martirio de los profetas, vislumbrara el sentido salvífico de su misma muerte. Esa conciencia es la que se refleja en los relatos de la cena, que a pesar de ser ya interpretación de la comunidad, se basan en un núcleo histórico fidedigno.¹⁵

¹⁴ Sobre el grito de Jesús en la cruz, su ininteligibilidad, y la diversidad teológica de formulaciones de los evangelios me resulta sugerente la explicación que da X. Leon-Dufour, *o.c.* 145-168.

¹⁵ Sobre el carácter soteriológico y salvífico que el mismo Jesús da a su muerte véase sobre todo H. Schurmann, *¿Como entendió y vivió Jesús su muerte?* Salamanca

4. El papel de Dios en la muerte de Jesús

La muerte de Jesús es una nueva versión cristiana de la problemática sobre el sufrimiento humano, planteada ya en el libro de Job. Es la pregunta fundamental de toda teodicea: ¿por qué Dios permite el mal en el mundo? ¿por qué Dios tolera el sufrimiento sin sentido del justo aplastado en la historia? ¿por qué Dios permite el triunfo de los opresores y el fracaso del hombre honesto?

Todas estas preguntas se han visto reforzadas por algunas formulaciones y reflexiones cristianas que presentan la muerte de Jesús como algo exigido, preparado y predeterminado por Dios. Así se habla, a veces, de la sustitución vicaria, en la que Cristo suple al pecador para que Dios descargue sobre él la cólera del pecado, se ha afirmado que, con la muerte de Jesús, se ofrece a Dios una reparación por el pecado del hombre; se ha formulado con categorías como las de sacrificio, reparación, como algo predeterminado y querido por Dios, se postula una necesidad que se impone en la historia como una ley divina que preconditiona la libertad del hombre.

Estas reflexiones hay que analizarlas siempre teniendo en cuenta que son pensamientos y consideraciones cristianas *a posteriori* sobre el significado de la pasión de Cristo. Una muerte que inicialmente se vive desde el desconcierto, la incompreensión y el desaliento. A pesar de los esfuerzos e intentos de Jesús, es un hecho histórico, que, cuando llegó el tiempo de la pasión, la comunidad de discípulos le abandonó y que no fueron capaces de encajar lo sucedido. Sólo después de la experiencia de pascua de resurrección, tienen los discípulos una comprensión distinta de su muerte y comienzan a vislumbrar su valor salvífico. Sólo entonces, comienza una reflexión que integra su muerte en la tradición martirial de los profetas del antiguo testamento, y que lleva a una lectura de la Escritura buscando en ella datos que clarifiquen el porqué de su muerte y su sentido salvífico.

Desde diversas perspectivas se comienza retrospectivamente a explicar el porqué de lo que en un primer momento constituyó un escándalo inexplicable. En Hebreos se busca un sentido a su muerte viéndola como la inauguración de un nuevo culto y un nuevo sacerdocio existencial. Y en esa misma línea, desarrolla Pablo su teología de la muerte de Cristo, que es para él un sacrificio de expiación por la multitud que contrasta con la ineficiencia de la ley y que lleva al

1982, 58 ss. También cf. J. Gnlika, *Wie urteilte Jesus über seinen Tod?* en *Der Tod Jesu*, Freiburg 1976, 13-50, R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, *ibid.*, 137-187. En una línea mucho más crítica y reservada respecto a una interpretación jesuana de su propia muerte. A. Vogtle, *Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu* *ibid.* 51-113.

sacrificio existencial de los cristianos, recordado en el bautismo y en la eucaristía. Cristo establece una nueva alianza y sustituye el sacrificio ritual por uno personal, nos dice san Pablo. El cuarto evangelio, a su vez, nos habla de la cruz como el tránsito a la gloria, de la pasión como un triunfo, y de Cristo sufriendo como un rey que voluntariamente consuma su entrega a los hombres¹⁶.

Cada uno reflexiona, a la luz del Espíritu, sobre la muerte de Cristo e intenta sacarle todas sus consecuencias. Para eso se utilizan los conceptos de la teología y de la cultura del tiempo: sacrificio, redención, expiación, ofrenda... Son categorías tomadas, en su mayoría, del antiguo testamento y de las religiones paganas. Pero son interpretaciones teológicas, y ninguna de ellas puede explicar la riqueza de significado de la muerte de Jesús. Además, son categorías teológicas desarrolladas por la comunidad cristiana posteriormente a la muerte de Jesús, y no tenemos la menor seguridad histórica de que ninguna de ellas tenga su origen en la autocomprensión personal de Jesús sobre su propia muerte. Que Jesús viera su muerte como un último gesto de donación, de amor y de fidelidad a Dios y a los hombres, parece bastante verosímil a la luz de los datos convergentes de las diversas tradiciones. Como también que aceptara (incluso sin saber cómo) el significado salvífico que Dios daría a su propia fidelidad y entrega. Pero no tenemos la menor constancia de que esos términos teológicos, usados por la comunidad para expresar e interpretar su propia muerte, fueran los que él tenía. Más bien parece probable lo contrario: que son creación de la comunidad a la luz de la pascua de resurrección¹⁷.

Sin embargo, estas diversas interpretaciones no deben ocultarnos lo más esencial: que Dios no quería la muerte de Jesús. Dios no es ni un ser vengativo que exige una víctima por el pecado del hombre, ni un padre despiadado que condena a su propio hijo, ni una divinidad fatídica que establece una ley histórica que tiene que cumplirse inexorablemente y que lleva a Cristo a someterse ante su destino. Ninguna de estas presentaciones de Dios son compatibles con la imagen jesuana del Padre, y con la significación que él mismo da a su muerte. Dios no desea su pasión y muerte, sino que, por el contrario, busca que el pueblo se convierta y que escuche su mensaje. Dios no

16 Esto ha sido desarrollado por X. Leon Dufour, *o. c.* 98-99, 202-212.

17 R. Schnackenburg, *Ist der Gedanke des Sühnestodes Jesu der einzige Zugang zum Verständnis unserer Erlösung durch Jesu Christus?* en *Der Tod Jesu* 205-230, E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid 1981, 248-268. Una síntesis de las diversas interpretaciones exegéticas sobre el sentido expiatorio y redentor de la muerte de Jesús, puede encontrarse en M. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*. Göttingen 1977, 275-335, 394-404. Véase también G. Bader, *Jesu Tod als Opfer*. Z. f. Theologie und Kirche 80 (1983) 411-431.

quiere ese final, pero lo acepta y asume, como la respuesta del hombre al ofrecimiento que el hace en su hijo.

El trágico final de Jesús es el resultado de la decisión del hombre, es la consecuencia de la libertad humana, no es la obra de Dios. Hay que acabar con una visión de la historia, en la que hacemos a Dios culpable de todo lo que hace el hombre. Tenemos que aceptar que realmente somos libres, y que la historia es nuestra, y que no somos marionetas en las manos divinas. Dios nos ha creado libres, con capacidad para hacer de la historia humana un paraíso o un infierno. Si las cosas van mal en la sociedad, la culpa la tiene el hombre y no él. Dios se ha «atado las manos» respecto del hombre. lo ha creado como un ser libre y creador, a su imagen y semejanza, capaz del bien y del mal. Y así se ha comprometido a aceptar la libertad humana hasta sus últimas consecuencias. Incluso cuando la utilizamos contra el hombre y caemos en el homicidio, y cuando la usamos contra el mismo Dios y cometemos un delito.

Si Dios no respetara la libertad del hombre para hacer el bien y el mal, podríamos, con toda justicia, quejarnos de que no valora nuestra autonomía, de que a la hora de la verdad interviene, como si fuéramos niños, para evitar que hagamos mal. Pero Dios no es así, acepta el «riesgo de nuestra libertad» (E. Fromm), y nos toma en serio. Por eso permite la muerte de su hijo, para mostrarnos hasta qué punto es verdad eso de que somos «pequeños dioses» en el cosmos, hechos a su imagen y semejanza. Libres, a pesar de los muchos condicionamientos de nuestra libertad, para pecar y matar. Y Dios permite el asesinato de su hijo: es la última instancia que tiene, para decirnos lo mucho que nos valora (podemos asesinar a lo que Dios más quiere) y lo mucho que nos ama (no es indiferente al sufrimiento del hombre, y se conmueve ante nuestros asesinatos, y se identifica con nuestras víctimas, haciéndose una de ellas, ¡a ver si así dejamos de matar!). Actualmente se discute mucho sobre el significado de la muerte de Jesús, como instancia que nos llama a liberarnos de nuestra dinámica de violencia y de destrucción. Ante Jesús, víctima inocente, tiene que comprender el hombre el extremo al que nos lleva nuestra violencia y capacidad del mal, y aprender a perdonar renunciando a la venganza y al odio¹⁸.

Este es el sentido del «es necesario» que Jesús muera. Necesario, en tanto que el no está dispuesto a renunciar a su obra y a su misión, ante la amenaza de la muerte y tiene que afrontarla. Y también, en

18 Esta cuestión se ha planteado en teología a partir de los planteamientos antropológicos y psicológicos de R. Girard. Véase R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, München 1978, 143-239, H. U. v. Balthasar, *Theodimatik III*, Einsiedeln 1974, 276-295, J. I. González Faus, *Violencia, religión, sociedad y cristología*. Actualidad Bibliográfica 35 (1981) 7-37.

cuanto que Dios quiere la conversión del hombre y no el asesinato de Jesús, pero asume con todas sus consecuencias la encarnación en una historia de muerte y de injusticia, como es la humana. Cristo se encarna en la historia real, asumiendo su conflictualidad y su injusticia, e identificándose en ella con las víctimas inocentes. Es necesario que muera, porque Dios no va a sacarlo de la historia real, ni va a impedir el libre desarrollo de la libertad humana. No lo impide cuando hacemos daño al prójimo, aunque no lo quiere, aunque lo lamenta. Y tampoco en el caso de su Hijo. Su solidaridad es total, como lo es su respeto al hombre. Pero si tiene que asumir la tragedia de una libertad usada para destruir y no para construir, prefiere ocupar el puesto de las víctimas (no de los verdugos) y desde ahí lanzar una última llamada al corazón del hombre: ¡que acabe nuestra larga historia de muertes!

La identificación de Dios con el hombre se muestra paradójicamente, en el asumir la cruz, y en la no intervención de la «ira de Dios» (legiones de ángeles que le defiendan, Jn 18, 1-11). Cristo forma parte de la historia de los vencidos, y su muerte es un capítulo de los dictados por la ley de la selva, en la que se impone la ley del más fuerte. El Dios fuerte se hace débil con los débiles, y desde ahí proclama el perdón ofrecido por el mismo Jesús en la cruz, y reiterado con la experiencia de la resurrección.

A partir de Jesús todo homicidio es ya un deicidio porque Cristo se identifica con el prójimo en necesidad, y lo que con él decidimos con el mismo Dios lo hacemos (Mt 25, 31-46). Por eso el problema del mal en la vida es iluminado desde la cruz de Jesús: Dios no quiere el mal en el mundo, pero permite su existencia en la historia. Es al hombre al que toca abolirlo convirtiéndose al mensaje de Cristo. Si el hombre es capaz de asumir su papel en la historia, viviéndola como y desde Jesús, Dios no le promete que la cruz vaya a estar ausente en su vida, pero sí que ésta tendrá la misma significación que la de Jesucristo.

En la cruz acaba la rivalidad contra Dios. No hay una antítesis entre Dios y el hombre, no es necesario rebelarse contra la ley del Padre, que no deja crecer al hijo y alcanzar la adultez. No es la divinidad que crece con la orfandad y debilidad humanas. Al contrario, es el Dios de la llamada, el que apela a nuestra adultez, el que nos invita a asumir el riesgo de nuestra libertad para construir nuestra propia historia, el que nos llama, incluso a reconciliarnos con el problema de la muerte. Hay que superar el miedo a la muerte, y el miedo al Dios del castigo para recibir la buena noticia de su amor. Hay que acabar con la rebelión contra un Dios que no quiere imponerse sino convencer, y que sabe esperar hasta conquistar el amor humano. Dios no es verdugo del hombre, y hay que saber encontrarlo en su silencio ante el mal. Dios no abandona al hombre,

ni siquiera cuando vivimos su ausencia, y espera que como su Hijo nos abandonemos a él, al sufrir en nuestra carne su mutismo en medio de la injusticia¹⁹. La cruz no elimina el problema del mal en el mundo, pero le da un sentido y una respuesta. Lleva a superar el miedo natural a la misma muerte, para relativizarla, y poder ser fieles a la tierra y a los valores con los que Cristo vivió su existencia histórica.

5. La teología de la cruz

Entre las diversas interpretaciones cristianas, la «teología de la cruz» cobró un aspecto impugnatorio y de controversia a partir de Lutero y de la Reforma protestante. Lutero polemiza contra la «teología de la gloria», que achaca a la teología católica, para defender el primado de la cruz como punto de partida de toda la teología. Según esto, la encarnación de Cristo mira ya a la cruz como su última consecuencia y finalidad. Sólo podemos conocer a Dios a través de la cruz, no de la razón humana, y de ahí se deducía el rechazo de todo conocimiento natural de Dios, y de todo intento humano de conocerle. De ahí derivaba, también, una visión de Dios lejana a la inmutabilidad y estaticidad de la filosofía griega, para dejar paso a un Dios apasionado y comprometido con el hombre, que se revela plenamente desde el escándalo de la cruz²⁰.

No es este el momento, ni el sitio, para desarrollar la *theologia crucis* luterana. Aparte de que ha perdido gran parte de su sentido crítico o de controversia anticatólica. Actualmente la teología de la cruz es defendida tanto por teólogos protestantes como por teólogos católicos, e incluso algunos subrayan su actualidad en la teología católica actual y su deterioro en la ortodoxia y teología liberal protestante²¹. La teología de la controversia luterano-católica, ha

19 Cf J C Sagne, *El clamor de Jesús en la cruz* Concilium 189 (1983) 403-415, G. Geffre, *Padre, nombre propio de Dios* Concilium 163 (1981) 377-379, J Moltmann, *El padre maternal Patripasianismo trinitario y patriarcalismo teológico*. Concilium 163 (1981) 381-389, A. Vergote, *Análisis psicológico del fenómeno del ateísmo*, en *El ateísmo contemporáneo* 1/1, Madrid 1971, 249-254

20. Sobre la teología de la cruz en Lutero, vease P Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gutersloh 1962, 34-42, W v. Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, Witten 1967, espec. 18-26; R Prenter, *Zur Theologie des Kreuzes bei Luther* Luther Rundsch 9 (1959) 270-283, también cf U Luz, *Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament* Evangelische Theologie 2 (1974) 116-141

21. En este sentido E. Käsemann, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus*, en *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 59-69, J Moltmann, *Experiencias de Dios*, Salamanca 1983, 29-32, 78-84 Käsemann resalta la influencia de la teología de la cruz en Unamuno. También H. Schutte, *Zur Kreuzestheologie Martin Luthers* Lebendiges Zeugnis 38 (1983) 23-27

dejado hoy paso a una teología de la convergencia y del consenso²² que permite redescubrir y asimilar antiguos puntos controvertidos, superando los extremos de la teología escolástica y de la teología luterana del siglo XVI. Sin embargo, la teología de la cruz sigue siendo válida en la actualidad, y tanto desde el ámbito católico como protestante recibe diversos acentos.

Así por ejemplo, se subraya actualmente la imagen del Dios apasionado y comprometido con el hombre, que surge de la teología de la cruz. Dios es incomprensible y permanece como un misterio trascendente al hombre, pero la cruz de Cristo nos descubre a un Dios pasional, poderoso en su debilidad y Señor en la humillación. Por eso, la cruz es la fuerza de Dios que denuncia el esfuerzo humano por autojustificarse, y el narcisismo voluntarista del que quiere alcanzar la perfección por su propio esfuerzo. La cruz de Cristo es la denuncia radical a la conciencia prometeica del hombre occidental, que quiere construir un paraíso en la tierra, y que sueña con una autosuficiencia histórica, que le hace independiente de Dios y constructor único del reino de la libertad y de la emancipación, de la utopía del reinado de Dios.

La cruz es un aviso. El hombre autosuficiente que quiere construir el cielo en la tierra, acaba con frecuencia edificando un nuevo infierno totalitarista, y el prescindir de Dios lleva directamente a negar la necesidad del complemento humano, de los otros hombres. El que se basta a sí mismo y a su idea, acaba imponiéndola de forma fanática y creando los diversos «gulags» y «Auschwitzs» que tanto han proliferado en el siglo XX. Por eso, la teología de la cruz, es la afirmación de la necesidad de la gracia y de la gratuidad de esta, la postulación de la fragmentariedad del esfuerzo humano y de la búsqueda de nuestra identidad contra todo sueño de inmediatez y de totalidad. La utopía del reinado de Dios en medio de los hombres, es siempre, en última instancia, obra de Dios, que complementa gratuitamente el esfuerzo humano y que corona los esfuerzos en pro de una humanidad distinta, más cercana a la utopía de los valores del Reino.

Esta presentación de un Dios últimamente incomprensible y misterioso para el hombre, y de una gracia gratuita que relativiza todo esfuerzo humano, y que pone a la cruz en el centro del conocimiento de Dios y del mismo hombre, sigue siendo un punto candente afirmado por la teología luterana actual²³. Sin embargo, también en la

22 He analizado este cambio de una teología de la controversia a una del consenso y de la convergencia en J. A. Estrada *Teología católica y protestante ¿dos modelos convergentes?* Proyección 29 (1982) 95-103.

23 El gran exponente actual de la teología de la cruz luterana es J. Moltmann *El Dios crucificado* Salamanca 21977 274-399 *El Dios crucificado el moderno problema de Dios y la historia trinitaria divina* Concilium 76 (1972) 225-347. Algunas anotaciones

teología católica ha tenido sus acentos, sin negar la validez de lo anterior, resaltado por la teología protestante.

El hombre tiene siempre un puesto en la construcción del reino de Dios. El Reino es el resultado de la gracia de Dios, pero en el ser humano tiene un papel insustituible. Y esto es así ya desde el hombre Jesús, que hace de su vida una entrega a la construcción del reino, y continúa hasta nuestros días. Dios no puede redimir a la humanidad sin el hombre mismo, no puede, porque el mismo se ha cerrado ese camino. La historia es siempre obra humana, aunque se de bajo la inspiración y la fuerza del Espíritu de Dios, y es el hombre el que es responsable de ella ante Dios y ante sí mismo. No hay una providencia divina que elimine el papel humano, ni se puede postular una antítesis entre Dios y el hombre como si Dios creciera cuando este disminuye. El hombre, con su razón y su fe, se encuentra ya impregnado de la gracia para encontrar las huellas de Dios en su mundo, ya que el Dios de la creación es al mismo tiempo el Dios de la cruz. Él es el constructor de su historia, para bien o para mal, y Dios no va a sustituir su puesto y su función esencial aunque sí puede guiarla, inspirarla y completarla dando fuerzas al hombre para que responda a su llamada.

La cruz y el reino son algo más que una teoría teológica, o que una sistematización intelectual. Son una llamada al compromiso y a la liberación, con, desde y como Jesús. Hoy es, quizás, la teología latinoamericana de la liberación la que mejor represente una teología de la cruz dentro del panorama teológico, tanto católico como protestante. Es una corriente que parte, no del racionalismo prometeico e ilustrado del occidente autosuficiente, del primer mundo, sino que toma como punto de partida de toda la teología, a los crucificados vivientes de la actualidad, que son los pobres y los oprimidos. Es una reflexión que quiere hacerse desde la cruz y desde la opresión, como el lugar privilegiado en el que Dios se revela al hombre y descubre su verdadero rostro. Es por ello, una teología crítica y discerniente, que busca señales de la liberación en la misma experiencia del sufrimiento: el cristiano se acoge en Dios, cuando muere víctima de los que no soportan su denuncia. Es por ello una teología martirial y de la persecución, una interpretación que privilegia la ortopraxis respecto a la ortodoxia, y que se niega a construir una historia salvífica al margen, o yuxtapuesta, a la historia humana.²⁴

críticas de teólogos católicos a Moltmann pueden encontrarse en H. G. Link *Problemas actuales de una teología de la cruz* en *Teología de la cruz* Salamanca 1979 179-190. P. F. Momose *Kreuzestheologie* Freiburg 1978 141-173.

24 Véase L. Boff *Teología del cautiverio y la liberación* Madrid 1978 espec 95-179 *Jesucristo liberador Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida* en *Jesucristo en la historia y en la fe* Salamanca 1978 175-200. H. Brandt *Tras las huellas de la*

Es una teología para la que la cruz no es un objeto de pura especulación, como ha ocurrido tantas veces en la reflexión protestante y católica, y que afirma la dignidad del pobre, del oprimido y en suma del hombre. Es por eso una teología del conflicto, del cautiverio y de la liberación. Y sobre todo, es una interpretación que afirma el sentido de Dios en medio del sinsentido de una vida crucificada. Es el exponente más vivo de que la *memoria Iesu Christi* sigue siendo un escándalo y un acicate para los cristianos. Algo que nos intranquiliza, que cuestiona nuestra buena conciencia, y que descalifica, de forma brutal, los pretendidos valores cristianos de unas sociedades supuestamente cristianas, que viven en el consumismo y en el despilfarro más hiriente, en medio del hambre e indigencia de la mayor parte de la humanidad.

La teología de la cruz es una teología de la ausencia de Dios en el mundo. El Dios vivo, que entró en la historia humana, abandonando su trascendencia, para hablarnos desde la inmediatez y cotidianidad del judío Jesús. Está ausente, y su hueco queda vacío en la historia tras la muerte del hombre Jesús. Tenemos que tomar conciencia de la falta de Dios, mirando a nuestro alrededor, en nuestro presente y en nuestro pasado. La cruz es también una llamada a vivir en un mundo y en una sociedad que excluye y se margina de Dios. Esa ausencia crea una desesperanza ante los signos de muerte que, abundantemente, crea esta sociedad injusta e irracional en la que vivimos.

Y sin embargo, era necesario que Dios se marchara de dentro de la historia. Tenía que dejarnos, morir y partir. Era imprescindible que se fuera, para que por fin llegáramos a ser adultos, para que retomáramos el peso de nuestra tarea y responsabilidad vitales. El sentido de la historia humana, ya anunciado en la cruz de Jesús, queda así pendiente de la responsabilidad de los «suyos», de la capacidad de su comunidad para asumir su tarea y su lucha, y el lugar histórico que él ha asumido. Después de la muerte de Jesús el sinsentido de la vida queda al descubierto: injusticia, desigualdades, insolidaridad... Dios permite estas cosas, aunque no las quiere, y deja al hombre ante una opción de sentido. Se radicaliza así la exigencia de la fe por parte de Jesús. La fe como un compromiso, como un riesgo y como una opción libre y responsable del hombre. Lleva incluso a asumir el fracaso de la propia existencia porque Dios es el más grande y se hace presente incluso en la cruz. La nostalgia de Dios en un mundo, en el que palpamos más la ausencia que la presencia, nos remite de nuevo a

nuestra responsabilidad histórica: somos nosotros los que damos sentido a la vida humana, los que afirmamos a Cristo y el sentido de su cruz. Somos libres para afirmarlo y negarlo, para hacerlo válido y rechazarlo. Su muerte es nuestra libertad, y esa libertad nos pesa, como en la *Historia del gran inquisidor* de Dostoievski. Nos pesa nuestra responsabilidad en un mundo ambiguo, y tan carente de sentido. Le pesa a nuestra comunidad eclesial, a nuestra jerarquía, a cada uno de nosotros. De ahí la tentación de querer obligar al otro a creer, del proselitismo, de la intransigencia ante el que deserta y agrava nuestra propia inseguridad. Pero no hay más remedio que optar y que comprometerse. La cruz sigue siendo escándalo e irracionalidad, engendra mala conciencia ante las posturas triunfalistas y los espiritualismos interioristas en los que caemos con frecuencia los cristianos, tanto a nivel personal como en cuanto comunidad eclesial.

La resurrección: la vida de Jesús sigue adelante

La resurrección de Jesús, ¿mito o leyenda? Esta pregunta surge, de mil formas, desde los tiempos más antiguos del cristianismo. Ya desde los comienzos del movimiento cristiano, el tema de la resurrección se convirtió en el centro de la polémica cristiana con los judíos y con los gentiles. Modernamente la controversia se radicalizó, así como las impugnaciones que se hacen a las pretensiones cristianas. Ya desde Nietzsche (que ve a Pablo como el auténtico fundador del cristianismo, y que al mismo tiempo sostiene que «el único cristiano murió en la cruz»), y desde el programa desmitificador de Strauss, que culmina con R. Bultmann, ha ido desarrollándose una interpretación de los textos bíblicos marcada por la sospecha y el cuestionamiento. Desde diversas instancias se proponen diferentes explicaciones: ¿se trata simplemente de un fraude de la comunidad de discípulos, producto de su resentimiento anti judío? ¿es el fruto de una alucinación colectiva? ¿un símbolo legendario y mitológico en el que se expresa la identificación de la comunidad con la «causa» de Jesús? Las más diversas interpretaciones, teológicas o no, se desarrollan entre dos extremos contrapuestos: desde una extrema objetividad, que afirma que Jesús resucitó en cuerpo y alma, y que hay que leer los relatos bíblicos de forma literal y realista, hasta un subjetivismo extremo que reduce los textos a leyenda, símbolo, o mito, en los que se expresa la conciencia subjetiva de la comunidad, y su identificación con los valores, actitudes y conducta de Jesús. Entre estas dos polarizaciones, pura subjetividad o hecho objetivo expresado con un crudo realismo, se ubican hoy las diversas interpretaciones¹

¹ Véase la síntesis de posturas e interpretaciones que ofrece J. Dore, *Creer en la resurrección de Jesucristo* Razon y Fe 205 (1982) 366-372, X. Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* Salamanca 41985, 7-23

En este trabajo voy a proceder a interpretar los textos, indicando primero algunas cuestiones de índole histórica, para pasar luego a desarrollar algunos aspectos de su significación teológica. Trato simplemente de presentar una panorámica general de los problemas que conciernen a la resurrección.

1 Algunas cuestiones relativas a los hechos

El punto de partida para captar la dinámica de la resurrección hay que ponerlo en la *situación contextual y ambiental* de la comunidad de discípulos tras la muerte de Jesús. No cabe duda que esa muerte fue un gran *shock*, para el que la comunidad no estaba preparada. Todos los relatos coinciden en subrayar la deserción masiva de los discípulos que abandonan al Maestro a su suerte. El evangelio de Marcos es el que intenta desarrollar de forma más radical la cerrazón y la incompreensión de los discípulos durante la vida de Jesús; no aceptan su comprensión mesiánica y no participan en su concepción del reino de Dios². Esto explica el porque su muerte les coge desprevenidos y faltos de recursos para asimilarla.

Históricamente lo más probable es que la comunidad se dispersara tras la muerte de Jesús. Muchos huirían de Jerusalén y volverían a sus casas con su familia, esposa e hijos, a reanudar la vida que habían dejado, cuando se decidieron a seguir a Jesús. Se cerraba un capítulo en sus vidas y todo volvía a ser como al comienzo. El relato de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35) es bien expresivo del desencanto, resignación y escepticismo que se había apoderado de muchos de sus discípulos. Es una reacción normal ante el hundimiento de las expectativas de un grupo mesiánico, cuyo líder ha sido asesinado y cuyas promesas han sido desmentidas. El texto de Zc 13, 7 que el evangelista Marcos pone en boca de Jesús («heriré al pastor y se dispersarán las ovejas», Mc 14, 27) expresa probablemente esta misma situación de disolución del grupo. (Es posible que sea *propheta ex eventu*).

No hay el menor síntoma de exaltación fanática, de resentimiento antijudio, o de confianza y autoafirmación grupal. La idea de un mesías crucificado no entraba en sus categorías, ni en las tradiciones religiosas del tiempo. Mucho menos la alusión a su posible resurrección. Por eso, no se explica la dinámica, el ímpetu y el convencimiento que reflejan los textos posteriores, si aquel grupo de personas no tuvo

² Cf J Gnlika, *Die Verstockung Israels* Munchen 1961, 30-44, J A Estrada, *Las relaciones Jesus-pueblo-discipulos en el evangelio de Marcos* Estudios Eclesiasticos 54 (1979) 161-170, J Mateos, *Los doce y otros seguidores de Jesus en el evangelio de Marcos*, Madrid 1982, 252-257

una experiencia que le llevó a cambiar esa situación anímica de crisis. Algo tuvo que ocurrir para que las fuerzas centrífugas de disgregación se invirtieran de signo.

Un segundo aspecto que hay que valorar es el que se refiere al papel *de las mujeres*. Es sabido que éstas son las primeras que se convierten en testigos de la resurrección, las que tienen las primeras experiencias de que Cristo ha resucitado, y son enviadas a contarlo a los otros discípulos. Esta afirmación, en la que coinciden todos los relatos, tiene bastantes visos de credibilidad histórica. Si no es así, no se explica que el punto de partida de la fundamentación de la resurrección comience en las que se considera testigos de segunda categoría e incapaces de dar un testimonio oficial. En la cultura semita, la mujer era, y en parte lo es todavía, un «don nadie» que se pone a la misma altura que los niños o los esclavos (Mt 14, 21, Mc 6, 44, Lc 9, 14 ni siquiera las enumera. Sólo cuentan los hombres). Hablar del testimonio de las mujeres equivale a contar «cuentos de viejas», que generan el escepticismo de los hombres, como les ocurre a los mismos discípulos (Lc 24, 11; Mc 16, 10-11). Puestos a inventar una historia creíble de la resurrección, no se les puede ocurrir comenzar con mujeres, ya que esto les hace más vulnerables a la crítica judía. Si lo refieren así, es porque exactamente eso fue lo que ocurrió: entre los discípulos y seguidores de Jesús, son las mujeres las que no le abandonan en la cruz, y ellas son los primeros testigos históricos de la resurrección.

Esto explica también la insistencia en fundamentar la resurrección en testigos creíbles (varones), y en este sentido todos los testimonios coinciden en afirmar que Pedro fue el que tuvo la «protoepifanía» (1 Cor 15, 5, Lc 24, 34). Probablemente fue Pedro el testigo aceptable que necesitaba el grupo para volver a reunirse. Esta podría ser también la explicación del nombre Simón «Pedro», que designa una función y no es un nombre personal. El trasfondo histórico de Mt 16, 16-18 podría ser fácilmente explicado a partir de los sucesos pascuales. Simón tiene una experiencia de Cristo resucitado y comienza a llamar y a congregarse a los discípulos dispersos. Se constituye en la «piedra» sobre la que comienza a edificarse la comunidad que estaba disgregada. Sobre el (o mejor, sobre su experiencia de la resurrección) se edifica la Iglesia. De ahí su apelativo (aunque no se puede excluir su origen prepascual y el hecho de que se lo pusiera el mismo Jesús) que designa su función apostólica en los orígenes de la comunidad cristiana. Esta sería la causa fundamental del prestigio de Pedro en la Iglesia primitiva, confirmado por el Señor como primero en tener experiencia de la resurrección. De ahí la función universal petrina (aceptado por judeocristianos y gentiles convertidos) y la significación de un ministerio petrino como garante de la unidad de la Iglesia (desgarrada

por las tensiones entre Jerusalem y Pablo) Mateo habria puesto esta funcion postpascual en un suceso prepascual, segun la tendencia retroactiva que se da en los evangelios. Por eso, los otros evangelios no relatan esta promesa mateana de Jesus antes de pascua, aunque si contienen pasajes que relatan en la misma linea la importancia de Pedro en la constitucion postpascual de la Iglesia.³

El tercer elemento a tener en cuenta es el de *la tumba vacia*. No cabe duda de que esa tumba es un signo que expresa la creencia de los discipulos, pero nunca encontramos en la tradicion que se valore como una prueba. En los estratos mas antiguos de las tradiciones no aparece conectado con la afirmacion de la resurreccion. Tampoco la polemica anticristiana del tiempo rebate la posibilidad de la tumba vacia, ni alude al cuerpo encontrado en el sepulcro. No hay tampoco en las viejas tradiciones la menor alusion a un culto sepulcral congregado en torno al cuerpo o al sepulcro, como ocurre con otros personajes famosos de la antiguedad. Todo el mundo parece aceptar el hecho de la tumba vacia, aunque esta es una señal ambigua y susceptible de diversas interpretaciones.⁴

Tampoco hay que entender la resurreccion *al tercer dia* como una medida de tiempo. No se trata de algo cronologico (72 horas), y de hecho las expresiones oscilan entre «al tercer dia» o «a los tres dias». Lo que se quiere indicar simplemente es que Jesus realmente murio (este es tambien el sentido del «bajo al lugar de los muertos»). Quizas, en la mentalidad del tiempo, el tercer dia era la prueba irrefutable e inequivoca de la muerte real de la persona. Estuvo realmente muerto.

En cuanto a la posible definicion de la resurreccion como un *hecho historico* hay que indicar que se trata de un hecho real, que acontecio, pero no necesariamente de un acontecimiento historico. Por un lado, tenemos que comprender, que lo que realmente acontece y vivimos, es muy superior a lo que podemos calificar de «historico». La historia se funda en hechos que se pueden atestiguar y comprobar objetivamente, y constituye una minima parte de lo que realmente acontecio (aunque no haya testimonios que puedan contarlos). En este sentido, hay que tener en cuenta, que nunca se describe la resurreccion, no se nos da el hecho «bruto», sino que se nos cuentan las experiencias posteriores que tuvieron los discipulos de que Jesus vivia. Lo historico

3 Esta interpretacion goza de creciente audiencia entre los exegetas. Cf. A. Vogtle *Zum Problem der Herkunft von Mt 16 17 19* en *Orientierung an Jesus (Festschrift J. Schmid)* Freiburg 1973 372 393. W. Trilling *Ist die katholische Primatslehre schriftge-mäss?* en *Zum Thema Petrusamt und Papsttum* Stuttgart 1970 54 59. F. Hahn *Die Petrusverheissung Mt 16 18 f* en *Das kirchliche Amt im Neuen Testament* Darmstadt 1977 543 563. R. Pesch *Simon Petrus* Stuttgart 1980 48 59. Tambien vease *Pedro en el nuevo testamento* Santander 1976 98 102.

4 Vease X. Leon Dufour *o. c.* 149 171.

es el testimonio de los discipulos, no el hecho primario y original que posibilita esas experiencias. Ademas, se trata de algo que esta mas alla de lo historico, lo cual solo abarca al ambito de lo espacio-temporal, y no se pronuncia en absoluto sobre un hipotetico mundo mas alla de la muerte. Lo unico que es historia, es que hay personas que afirman haber tenido un contacto con seres que han muerto, pero la historia nunca se pronuncia sobre la hipotetica realidad historica de esos seres, existan o no. Los sucesos historicos se refieren al aqui y ahora de nuestra realidad mundana y terrenal. Historicamente, Jesus acaba con su muerte. Todo lo demas no es historia, aunque si lo es la afirmacion de sus discipulos de que vive. Por otro lado, no es tampoco un sueño, como el que tenian a veces personajes del antiguo testamento o de la antiguedad, en la que se daban revelaciones a grandes hombres en estado de inconsciencia. Estan en situacion de vigilia y se refieren a un acontecimiento real y no onirico.⁵

Por ultimo, hay que afirmar, que todos se refieren, *no a un milagro* que rompe con las leyes naturales, sino a algo distinto. No se trata de la reanimacion de un cadaver, que vuelve a su situacion anterior.⁶ Es un acontecimiento que les invade y se les impone, pero que desde el primer momento aparece como diverso a la situacion precedente. No es un hecho cuantitativo mas, sino algo cualitativamente distinto.

En resumen, no cabe duda de que algo ocurrio en aquel grupo de hombres. Algo acontecio y se les impuso con toda su fuerza creando en ellos una clara conviccion: el Maestro vivia, habia superado el dominio de la muerte (el, que habia vencido en vida el miedo a la muerte). Es una conviccion basada en una experiencia. No es un hecho objetivo y al margen de nuestra subjetividad personal, sino que se enfrentan a algo que tiene resonancias y correspondencias con su propia experiencia y sensibilidad. Tienen una experiencia referida a una persona (personal), y por tanto no puede referirse al tipo de sensaciones que tenemos respecto a las cosas. Cuando tenemos una experiencia del amor que nos tiene una persona, no podemos reducirla a pruebas empiricas de las que podemos hacer con las cosas. Tampoco es una experiencia no subjetiva, ya que somos nosotros los que experimentamos ese sentimiento que tiene hacia nosotros. Es una experiencia real, tanto o mas que la que podemos hacer al mezclar dos liquidos o al oler un perfume, pero no es catalogable con los criterios que utilizan las ciencias para medir y calibrar esas cosas.

Y esa experiencia interpersonal se da, de forma repetida, a personas muy diversas (1 Cor 15, 3-8), ubicadas geograficamente en sitios distintos, y en tiempos diferentes. Evidentemente, para el que parta

5 H. Kung *Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens* ThQ 154 (1974) 107 9.

6 *Ibid.* 111 114.

del *apriori* de que un muerto no puede resucitar, y de que tras la muerte no puede haber ninguna forma de vida, esas experiencias no tienen sentido. Son pura ilusión, cuando no un engaño pretendido. Por eso, aunque pudiéramos carear hoy a esas personas y confrontar sus opiniones lo más que podríamos establecer es un consenso entre ellas, sin que de ahí se deduzca necesariamente su veracidad y la realidad del fenómeno al que aluden.⁷ Para el que de antemano rechaza la posibilidad de la resurrección, incluso la aparición o un encuentro con un resucitado no sería prueba suficiente. Siempre se podría aludir a una ilusión, alucinación, sugestión o cualquier otra hipótesis de tipo parapsicológico o similar. Y el hecho de que otras personas afirmaran que ellas han tenido el mismo encuentro o experiencia, solo podría aumentar los visos de credibilidad de tal afirmación, pero nunca sería prueba irrefutable. Se podría seguir descalificando tal creencia como irrazonable, siempre que se mantuviera la premisa de partida: no puede ser, porque es imposible. No puede haber experiencias de resurrección, porque la muerte es lo último e insuperable. Pero esta última afirmación también es subjetiva, no empírica-objetiva, e indemostrable.

2 El significado de la resurrección

Una vez establecidos estos puntos, que nos ayudan a captar las circunstancias y el contexto en el que se producen los hechos, tenemos que atender ahora preferentemente a su significación. Es decir, vamos a analizar la interpretación y el significado que dan los primeros cristianos al anuncio de la resurrección, y a establecer algunas consecuencias que se deducen de ese testimonio de la Iglesia, y que nos conciernen directamente a nosotros.

a) La resurrección es una revelación del Dios trino

Normalmente, cuando nosotros buscamos la significación y las modalidades de la resurrección de Cristo, nos concentramos en los textos de los evangelios, y más concretamente en las apariciones de Cristo resucitado. Sin embargo, hay que atender a la larga historia en la que se han producido estos relatos. Los textos de la resurrección más antiguos no son los de los evangelios sino viejas fórmulas o profesiones de fe que se han elaborado en medios catequéticos o

culturales (especialmente eucarísticos) en los que se celebraba y anunciaba la victoria de Cristo sobre la muerte. Inicialmente tenemos una comunidad que repite y transmite de forma fundamentalmente oral el significado de su fe y los hechos sobre la que esta se fundamenta.

No cabe duda de que las tradiciones evolucionan haciéndose cada vez más complejas, y que en ellas se meten con el correr del tiempo diversos elementos legendarios e idealistas, que van enriqueciendo a los relatos y que, al mismo tiempo, les hacen diverger en algunos de sus elementos. Esto ocurre siempre cuando se da una transmisión oral, y en realidad el hecho de que un mismo acontecimiento se transmita en una gran variedad de fórmulas (algo ha pasado y todos hablan de ello), es una prueba más de que no ha existido desde los comienzos una tradición oficial y exacta, resultado del consenso de un grupo que acuerda inventar una historia y la transmite de forma fiel y mecánica. Los textos sugieren una tradición rica y variada, que acusa variabilidad redaccional, y que asume elementos nuevos en el curso de su evolución.

Esto se revela en las tradiciones de los evangelios, que son el resultado final de un proceso. En ellos se puede notar ya tendencias redaccionales y compositoras: se busca establecer un relato global, combinando diversas tradiciones y complementándolas. De ahí, por ejemplo, que se mezclen relatos sobre la tumba vacía con otros de apariciones, como ocurre en el evangelio marciano que inicialmente acababa en Mc 16, 8, y luego se le añadió un apéndice. O también en el evangelio de san Juan cuyo relato se completa con el c. 21. También hay tendencias apologeticas (por ejemplo, en el evangelio de san Mateo se ponen los guardias en la tumba para salir al paso de las críticas judías, que acusaban a los discípulos de haber robado el cadáver), y tendencias teológicas, que denotan un proceso de reflexión y de maduración comunitaria (como ocurre con la fórmula trinitaria y universal que cierra el evangelio de Mateo).⁸

Los relatos denotan una larga evolución, a partir del hecho fundamental, que es el de una teofanía en la que Dios revela al hombre el sentido y significado del hecho que proclama la comunidad, y del que esta fue testigo: la resurrección de Jesús. Nunca se describe el hecho mismo en sí, sino que se alude a un encuentro con un ángel del Señor que anuncia la resurrección y que interpela y cuestiona. Los discípulos no son testigos del hecho mismo, sino de la revelación divina (expresada en el ángel: Mc 16, 7, Jn 20, 14-17, 1 Cor 9, 1, 15, 5, Hech 22, 17-21), y del encuentro con Cristo resucitado.

⁸ Sobre la evolución de las tradiciones y los diversos elementos que entran en su composición cf. G. Lohfink, *o. c.* 40-51; H. Schlier, *La resurrección de Jesús Christ* Paris 1969, 7-21; K. Rahner, W. Thusing, *Cristología. Estudio teológico y exegetico* Madrid 1975, 147-149; K. Schelkle, *Schöpfung des Glaubens* ThQ 153 (1973) 242-43.

⁷ Esto lo desarrolla G. Lohfink, *Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik* Bibel und Leben 9 (1968) 51-53.

Se trata de una revelacion trinitaria, segun la cual Dios resucito a Jesus (como afirman las tradiciones mas antiguas, que ponen a Jesus como agente pasivo de la resurreccion) y derramo su Espiritu sobre aquellos que fueron sus testigos. Con otras palabras, pentecostes y la resurreccion son un mismo suceso, como muestra el pentecostes juanico (Jn 20, 22-23). Se tiene, al mismo tiempo, una experiencia de que Cristo vive, resucitado, y de que el Espiritu de Dios les embarga y fortalece. Es una iluminacion escatologica de Dios (y comienza el proceso lento de reflexion que lleva a la cristalizacion de la unidad y pluralidad del Dios trino) en la que se sienten concernidos por Dios como Padre, como Hijo y como Espiritu. Ya sabemos que Lucas tiende a separar la resurreccion y pentecostes quizas por motivos pedagogicos (busca establecer una historia salvifica en la que diferencia el tiempo de Jesus que culmina con la resurreccion, y el tiempo de la Iglesia que arranca desde la resurreccion en cuanto que es fortalecida con el Espiritu de Dios), o aludiendo a los cuarenta dias, para indicar que las experiencias de la resurreccion se dieron de forma repetida y continua durante un periodo largo de tiempo, o para subrayar que las apariciones son insuficientes sin la experiencia del Espiritu⁹.

En cualquier caso, ellos viven la experiencia de la resurreccion, como el anuncio de que ha comenzado el tiempo final y que por fin se ha producido la intervencion decisiva de Dios en la historia humana. De ahí la firme creencia de los primeros cristianos en la cercania del fin y en la brevedad del tiempo que faltaba para que Dios completara su intervencion con el triunfo definitivo de Cristo en la historia. El anuncio del reinado de Dios, pregonado por Jesus durante su vida publica, deja paso ahora a la proclamacion de la proxima parusia del Cristo (el predicador pasa a ser objeto de la predicacion comunitaria, la idea del reinado de Dios cristaliza ahora en la de Cristo rey, que personifica en su propia persona al Reino. El «venga a nosotros tu Reino» se traduce ahora como «¡Maranata, ven señor Jesus!»). La comunidad esta realmente convencida de que ha llegado el tiempo final anunciado en el antiguo testamento. Por eso comienza una lectura de las tradiciones veterotestamentarias aplicandoles el esquema cumplimiento (desde la clave de comprension que es la persona de Jesus) —promesa (que son las viejas tradiciones). Esta creencia en la proximidad del fin se encuentra en muchas tradiciones del nuevo testamento y es una consecuencia de la experiencia de la resurreccion¹⁰.

⁹ Veanse las exposiciones de W Kasper *Jesus el Cristo* Salamanca 51984 169 197 E Schillebeeckx *Jesus La historia de un viviente* Madrid 1981 303 320 351 356 Ambos autores resaltan el caracter escatologico de la resurreccion

¹⁰ La conexion entre la parusia y la resurreccion ha sido detenidamente estudiada

Esto supone el fin de la «prehistoria» y el comienzo de la verdadera «historia». Los cristianos dividen la historia en antes y despues de Cristo, porque estan convencidos de que con la vida, muerte y resurreccion de Jesus se ha producido el hecho decisivo de la existencia humana. La experiencia pascual desencadena una dinamica misional y liberadora, que exige vivir en el mundo de forma diferente. Supone la confirmacion de Jesus y de su estilo de vida, y la desautorizacion de sus adversarios y de las diversas instancias que le condenaron. La Iglesia nace con una experiencia, que le da un sentido y que ofrece un porque a la vida y a la muerte de Cristo. Y esta es una nueva oportunidad que Dios ofrece al hombre, confirmando a los discipulos que habian desertado. Se renueva así su ofrecimiento al pueblo de Israel, por medio de la comunidad de discipulos que permanecen en Jerusalem, e intentan triunfar allí donde fracaso el Maestro. Y se proclama la buena noticia pascual a todos los pueblos (aunque la toma de conciencia cristiana del universalismo salvifico sea lenta y no exenta de tensiones intracomunitarias). Es una utopia generadora de historia. El encuentro con Cristo lo libera de su pasado y lo salva. Nace el hombre nuevo y se da un significado cualitativamente distinto a la historia humana¹¹. La resurreccion aparece así como la que desvela el sentido oculto de la vida de Jesus. Creer en la resurreccion, implica convertirse al estilo de vida y a los valores defendidos por Jesus. Se supera el miedo a la muerte, en tanto que se esta dispuesto a afrontarla, viviendo como Cristo. La resurreccion no es un hecho aislado, ni un evento que saca de la historia con todos sus conflictos y dificultades (esta es la tentacion de algunos cristianos, tanto en tiempos de Pablo como ahora se espiritualiza la resurreccion, y se vive como una evasion interiorista, y como una forma de marginarse de los problemas de la sociedad y de la responsabilidad personal en un mundo conflictivo). La pascua es la ultima experiencia confirmatoria de Dios, que cree en el hombre, y se abre a la responsabilidad humana.

A partir de la resurreccion, un cristiano sabe que no hay otra forma de vivir la vida sino es acercandose cada vez mas al estilo de vida y los valores de Jesus, y asumiendo que asemejarse al maestro supone aceptar pagar el precio que pago el. No se trata de que todos

por W Thusing *Erhohungsvorstellung und Parusieerwartung in der altesten nachosterlichen Christologie* Stuttgart 1969 83 105 Tambien J I Gonzalez Faus *La humanidad nueva* I Madrid 1974 166 179 *Acceso a Jesus* Salamanca 51983 133 141

¹¹ Estos aspectos han sido desarrollados por D M Stanley *Christ's resurrection in Pauline soteriology* Rom 1961 1 33 *Moderno enfoque biblico de los ejercicios espirituales* Madrid 1969 260 286 Tambien M Gesteira *La resurreccion de Jesus clave de interpretacion de la historia* en *Jesucristo en la historia y en la fe* Salamanca 1978 353 366 W Pannenberg *Resurreccion de Jesus y futuro del hombre* *ibid* 338 352

necesariamente seamos crucificados, como Cristo, si vivimos de forma parecida a la suya. Pero sí de que aceptemos las dificultades, contradicciones y persecuciones que antes o después se dan al que le confiesa de palabra y de obra. Después de la muerte y resurrección de Cristo ya no hay confusión posible: tenemos la clave de comprensión de cómo ve Dios la historia humana.

Por eso, creer en la resurrección, lleva retroactivamente a la identificación con lo que se vivió antes de pascua. Implica que un cristiano tiene que estar dispuesto a ser antes víctima que verdugo, en una sociedad, como la nuestra y como la de Jesús, en la que el hombre sigue siendo lobo del hombre. La resurrección revierte a la cruz y a la vida, al inconformismo que caracterizó a Jesús. Hoy, todo nos llama a la resignación y al conformismo. Son tantos los problemas que tenemos planteados en la vida, que uno se siente impotente ante ellos. En una sociedad que todo lo manipula, en la que el pez grande se come al chico, y las fuerzas facticas siguen imponiendo el peso de su poder y de su violencia, la ley de la jungla (que es la del más fuerte), el cristiano se siente impotente y desesperanzado.

Hoy todos vivimos con mucho desencanto y desesperanza. La década de los sesenta (la de los Juan XXIII, Lutero King, Hélder Câmara, el mítico Kennedy, los Beatles. .), fue una década de esperanza y de ilusión: el cambio era posible y el sueño de una sociedad más prospera, con menos desequilibrios e injusticias, era alcanzable. Era fácil, entonces, creer en el hombre, y apostar por el futuro y por la transformación de la sociedad.

Y tras los sesenta vinieron los setenta, y los ochenta. Los nuevos líderes y las nuevas figuras mundiales han perdido, salvo raras excepciones, esa confianza en el hombre, ese deseo de transformación y ese coraje por ser creativos y construir un futuro siglo XXI cada vez más cercano. El pesimismo, el desencanto, la desesperanza, la tentación de la resignación se extiende, tanto a nivel de una Iglesia tentada de volver a la restauración, como de una sociedad que en los tiempos de crisis revela la inhumanidad y la injusticia sobre la que se asienta.

En este contexto surgen las voces que llaman al conformismo y a la resignación. Esto no tiene ninguna posibilidad de cambio, hay que aceptar las cosas como son, hay que integrarse en el sistema (ya que no es posible cambiarlo), y procurar salir adelante lo mejor posible, hay que aceptar que nadie tiene las manos limpias en esta sociedad y que hay que condescender con ella para triunfar o simplemente para mantenerse. . Escepticismo, resignación ante la historia, y ante la bruta facticidad del poder y de la injusticia.

Creer en la resurrección es oponerse a eso. Creer que Jesús tiene razón cuando se opone a esa sociedad, y la denuncia, y pone nombres concretos a sus instituciones de muerte. Creer en la resurrección es

superar el miedo a la muerte: al aislamiento social, al desprestigio, a la burla, a la incompreensión, al rechazo, a la difamación .. de los de siempre. De los «realistas», que están convencidos de que las cosas fundamentalmente no tienen cambio posible, y de que los idealistas que sueñan con una sociedad distinta y con unos ideales más cercanos al evangelio, tienen que acabar como aquel loco nazareno. Creer en la resurrección no es tanto algo que pertenece al ámbito de los afectos, de los sentimientos y de las motivaciones emotivas, cuanto una resolución firme, un compromiso, un convencimiento arriesgado que genera capacidad de lucha, y de crítica, y de oposición para ir contra corriente en una sociedad «que pasa de Dios, y de religión, y de resurrección». . Creer en Cristo resucitado en una sociedad que margina a Dios para poner en su lugar el dinero y el consumo y reducir al hombre a sus necesidades más primarias y más cercanas al animal. Y la resurrección de Cristo, es la negación de Dios a la sociedad y los valores que le llevaron a la cruz, y la legitimación divina de los D. Quijotes, que, como Jesús, sueñan con un mundo fraterno y regido por los valores del evangelio, y que en nombre de esos valores se enfrentan con instituciones, autoridades, ideologías y grupos que legitiman el antiorden constituido.

b) *La resurrección afecta al mismo Jesús terreno*

La resurrección implica una experiencia de los discípulos en la que ellos tienen la confirmación y la vivencia de que Jesús vive, de que ha triunfado de la muerte, y de que Dios lo ha confirmado y se ha identificado con él. Se trata, como he indicado, de una revelación divina, una teofanía y ésta concierne al mismo personaje con el que habían vivido durante su tiempo terreno.

No cabe duda de que sucedió algo, que es lo que les hizo cambiar, y que ese algo es el suceso que nosotros llamamos resurrección. Esa experiencia concierne al mismo personaje anterior a la muerte, y al mismo tiempo se le vivencia como diferente. Es una experiencia en la que hay elementos de continuidad (que en las apariciones de los evangelios se resaltan subrayando la corporeidad del resucitado. El cuerpo sirve así de señal de identidad y de continuidad), y de discontinuidad (ya que no es posible establecer con él el mismo tiempo de relación que se ha dado anteriormente). Es el encuentro con Cristo triunfante de la muerte, con el que tenemos un contacto y una experiencia en la fuerza del Espíritu. Es el mismo que se aparece a los que le conocieron antes (excepto el caso de Pablo) de una forma cualitativamente distinta. Es una experiencia en la que se vivencia la

presencia de Cristo triunfante y exaltado, la presencia de Cristo resucitado¹²

Despues de esa experiencia (cualquiera que sea su contenido y su forma, que en ultima instancia se nos escapan), los discipulos no pueden dudar de que Cristo esta con Dios. De que la fe en la resurreccion, que ya se habia proclamado antes en el judaismo, y que defendian los fariseos en el tiempo de Jesus, se actualizaba ahora en una experiencia, que a ellos les daba la conviccion de que Cristo habia resucitado. Si ellos aplican a Jesus el esquema de la resurreccion judio, es porque estan convencidos de que la experiencia que ellos tienen se expresa adecuadamente en terminos de una teologia de la resurreccion. Es una experiencia de exaltacion, de triunfo, de resurreccion. No se trata de que Cristo este en el cielo, sino de que Cristo esta inmerso en Dios, y donde esta Cristo alli esta el cielo. El cielo no es un lugar espacio-temporal mas alla de la muerte, ni es un espacio o tiempo intermedio, ni mucho menos algo localizable en nuestra galaxia, como ingenuamente pretendia el piloto del primer spuknit soviético. El cielo es estar con Cristo en Dios, la superacion de la muerte como algo que no es la ultima palabra en la vida y existencia del hombre¹³

Y esto concierne a la persona misma de Jesus, no simplemente a su obra, o a su significacion, o al sentido de su vida. No es tan solo una conviccion de que vale la pena vivir como vivio Jesus porque Dios le respalda, sino que en la predicacion original de los cristianos se afirma que eso tuvo consecuencias para Jesus mismo. El eliminar este elemento personal referido a Jesus seria una desvirtuacion de la afirmacion que hacen los discipulos¹⁴. Para ellos seria impensable una comprension de la experiencia de la resurreccion como algo que afectara solamente a los discipulos, y que solo tuviera repercusiones para la comunidad. Tiene repercusiones, antes que nada, para el Maestro con el que habian compartido su vida.

Es verdad que esa experiencia ilumina la personalidad del hombre con el que habian convivido. Es como, si de pronto, tuvieran con esa cristofania una comprension adecuada de la rica personalidad e identidad del Maestro, al que no habian conocido suficientemente despues de tanto tiempo de vivir juntos. Podriamos, desde esta

¹² Estos elementos de continuidad y discontinuidad de triunfo y de exaltacion del Jesus terreno son analizados por X. Léon Dufour o c. 288-311. H. Schlier *La resurreccion de Jesus Christ* 18-31.

¹³ G. Lohfink *Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik*. Bibel und Leben 9 (1968) 37-40.

¹⁴ Esta tendencia es clara en W. Marxsen *La resurreccion de Jesus como problema historico y teologico*. Salamanca 1979. 48-67. tambien en R. Pesch *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*. ThQ 153 (1973) 222-228. Una critica a estas posturas puede encontrarse en W. Kasper *Der Glaube an die Auferstehung Jesu von dem Forum historischer Kritik*. ThQ 153 (1973) 231-237.

perspectiva, comparar la experiencia de la resurreccion como un desvelamiento de la personalidad oculta de Jesus. Habian convivido mucho tiempo con el, teniendo una imagen falsa del personaje. Este tenia algo asi como una doble vida, y ellos solo habian sido capaces de captar «una cara de la moneda». Es decir, empiezan a reflexionar sobre muchos sucesos que habian acontecido antes y que ahora cobran nueva luz y significado. Comienzan una «relectura retrospectiva» de la vida de Jesus, que se va a reflejar en los relatos de los evangelios. Porque ya no nos cuentan lo que realmente paso, tal y como ellos lo vivieron en aquel momento, y segun como lo vivieron realmente. Al contrario, se nos relata lo que paso, a la luz de la experiencia que esta sucediendo ahora, se nos indica, no lo que se vivio cronologicamente cuando ocurrieron los sucesos de su vida publica, sino el significado que se encuentra ahora en esos acontecimientos y que no se capto entonces. Por eso, los evangelios (y el caso extremo lo constituye el cuarto evangelio) no cuentan lo que realmente paso segun lo que entonces vivieron sino segun lo que ellos actualmente viven.

La experiencia pascual de la resurreccion supone el comienzo de una toma de conciencia que poco a poco va madurando y evolucionando, descubriendo nuevos significados y repercusiones a sucesos prepascuales. Entonces, no se comprendian los acontecimientos mas que desde una perspectiva inmediata, que actualmente aparece como unilateral e insuficiente. Ahora se tiene una comprension mucho mas plena, mas rica, y en ella se mezcla tanto lo prepascual como lo pospascual, tanto lo que acontecio cronologicamente como lo que se vislumbra *a posteriori* como su significacion mas importante. La historia se teologiza desde una perspectiva de fe, y la interpretacion esta mediada por la experiencia pospascual.

Comienzan las preguntas acerca de la misma personalidad de Jesus a la luz de esa experiencia vivenciada como revelacion de Dios. Este hombre, ¿quien era? La reflexion avanza, y la toma de conciencia va haciendose cada vez mas profunda. Los discipulos, hasta pascua de resurreccion, no solo han comprendido mal las pretensiones mesiánicas sobre Jesus, sino que no han captado todas las implicaciones de la persona con la que han vivido. Este hombre, que vivio de esta manera tan humana y al mismo tiempo tan divina, ¿quien era? Poco a poco, la experiencia de revelacion, que surge de lo que conocemos como la resurreccion, va abriendose paso. Este hombre no era uno cualquiera, ni siquiera el mas grande que ha existido, era Dios mismo hecho hombre, palabra de Dios encarnada en la historia, trascendencia divina inmanente a la historia humana. Hasta la resurreccion, los discipulos no tienen conciencia de filiacion divina, y las confesiones que encontramos en este sentido en los evangelios son ya mezcla de lo

prepascual y de lo postpascual. Ahora se comprende que la filiación de Jesús no es mera fórmula de devoción hacia Dios, ni expresión de una paternidad/filiación adoptiva sino algo mucho más consustancial con la divinidad misma¹⁵.

Los evangelios van dejando trazas de la reflexión postpascual: en el evangelio de Marcos (el más antiguo) encontramos ya la afirmación de que Cristo es Hijo de Dios en la cruz, puesta en boca de un centurion (Mc 15, 39). En el evangelio de Mateo ya tenemos una afirmación expresa de la divinidad de Jesús durante su vida pública, expresada por sus discípulos (Mt 14, 33; 16, 16) y se nos presenta ya la teofanía en la que Dios revela a su hijo en el bautismo (Mt 3, 17) En el evangelio lucano la teofanía divina se da ya desde la misma anunciación a María: ya desde la encarnación se da la filiación divina (Lc 1, 32-36). Esta reflexión teológica, impulsada por la revelación de Dios, culmina en el cuarto evangelio, en el que se afirma ya la preexistencia divina del Verbo, Hijo único del Padre (Jn 1, 1.14)¹⁶.

Jesús es el Cristo (Jesucristo), es el Hijo de Dios. El rígido monoteísmo judío se resquebraja aquí al afirmar a un Dios que no es individuo, sino comunidad intrapersonal, y al postular que un hombre es Dios. Se realiza aquí el sueño de la humanidad («ser como Dios») pero no porque el hombre ha arrebatado a Dios su divinidad, sino porque Dios ha divinizado al hombre al hacerse él mismo hombre. La causa del hombre y la de Dios se revelan aquí como convergentes, en último extremo coinciden. Para enaltecer a Dios no hay que denigrar al hombre, porque en Jesucristo se revela al máximo la grandeza humana. El humanismo cristiano, que absolutiza al hombre como lo único sagrado y el lugar por excelencia de la revelación divina en el cosmos, arranca del suceso pascual. La resurrección es la coronación de la creación, es el anticipo de una etapa cualitativamente distinta en la hominización de la humanidad (a lo Teilhard de Chardin) que será la obra de Dios, y que se prefigura ya en la historia humana en la persona de Jesús.

¿Como es Dios? Como Jesús. La pregunta por Dios revierte en la del hombre. Algo escandaloso para el judaísmo del tiempo, del que participan los discípulos, y que sólo es explicable si el acontecimiento pascual fue el paso decisivo en la autocomprensión del Dios de la tradición judía y de la identidad de Jesús Cristo, hombre perfecto porque es el más semejante a Dios, del cual es la imagen misma. Comienzan las reflexiones cristológicas de los cristianos que le dan diversos títulos y denominaciones para expresar su plenitud humana

¹⁵ Véase K Rahner-W Thusing, *Cristología Estudio teológico y exegetico* Madrid 1975, 47-54, L Boff, *Jesucristo el liberador*, Santander 1981, 169-188

¹⁶ Esto ha sido desarrollado por R E Brown, *El nacimiento del mesías* Madrid 1982, 20-27, *Jesús Dios y hombre* Santander 1973, 43-62

y divina: es la palabra, la verdad, la vida, el Cristo, el Salvador, el Kynos. . La utopía de la venida del reinado de Dios adquiere ahora una significación próxima (de ahí la espera comunitaria de que Dios finalizará en breve tiempo lo que ya había comenzado con la resurrección de Cristo), y cristocéntrica. El predicador, pasa a ser el objeto central de la predicación, la idea de reinado de Dios es desplazada por la de la parusía del Cristo...

Pero todas estas reflexiones y conclusiones teológicas de la comunidad primitiva sólo tienen validez si es que han llegado al convencimiento de que la resurrección afecta a la persona misma de Jesús. No es un fantasma, ni un espíritu, ni se trata simplemente de su obra y de su causa... Es el mismo de antes de forma distinta, y con la resurrección comienza algo nuevo (recreación, dirán muchos teólogos ya desde los primeros siglos) que no es un mero apéndice a la vida histórica de Jesús sino una novedad y al mismo tiempo un complemento. Algo ha cambiado para el crucificado ya muerto, y ese cambio tiene repercusiones para su comunidad y para toda la humanidad.

c) *La resurrección experiencia de fe*

Algo decisivo y nuevo se ha producido, y esa novedad se expresa afirmando que Cristo ha resucitado (o que Dios lo resucitó), y que «está sentado a la derecha del Padre» (que se encuentra ya inmerso en Dios como Cristo triunfante). Esta es la convicción unánime de los cristianos, fruto de una experiencia. Pero esa experiencia de la victoria y resurrección de Cristo no es la resurrección misma, sino la vivencia que ellos tienen, en la que experimentan la fuerza del Espíritu de Dios, y adquieren un nuevo conocimiento sobre Jesús, el significado de la cruz y el plan de Dios.

Esa experiencia es la que comunican a todos, comenzando por el pueblo judío. A la luz de la revelación que han vivido comunican esa «novedad» al pueblo, buscando abrirles los ojos y ofrecerles la segunda oportunidad que Dios les brinda. Este es el sentido de los discursos petrinus elaborados por Lucas en el libro de los Hechos (Hech 2, 14-39; 3, 13-26; 4, 5-12, 5, 28-32). Asumen de nuevo la predicación y las luchas de Jesús porque creen en la resurrección y han perdido el miedo a la misma muerte. Este es el criterio necesario para el que afirma creer en la resurrección. está dispuesto a afrontar el destino de Cristo. Asumen su pasado, y la experiencia de la resurrección es una reconfirmación de la comunidad, comenzando por Pedro, y desde ahí (libres ya del peso de la culpa ante su vergonzosa deserción) ofrecen a Israel la liberación de su culpa y de su pecado: arrepentíos y convertíos.

Es una amonestación que exige la libre decisión del hombre. Una decisión de fe, basada en la credibilidad del mensaje que se pregonaba,

en el testimonio de los testigos, en los signos y señales que les acompañan, en los frutos que produce. Pero sigue siendo una llamada a la libertad del hombre, que exige fiarse de Cristo y optar por el superando el escándalo de la cruz y el terror a la muerte. No elimina la inseguridad, ni el riesgo, ni la opción. Al contrario, el hombre sigue siendo libre para crear su historia, y darle un sentido a la misma muerte, desde el mensaje que proclama la comunidad o desde otro mensaje o doctrina cualquiera. No hay seguridad, ni evidencia ninguna, pero no hay más remedio que optar y comprometerse con una respuesta. Y según la opción del hombre y la respuesta con la que se compromete, así también resulta una forma de vida. La cruz radicaliza el problema del sentido en la vida humana (ya no podemos escaparnos de ella) y nos obliga a tomar partido ante la afirmación de la resurrección. No hay evidencias ni certezas últimas que nos eviten el problema de la opción y del compromiso: ni para el creyente, ni para el que rechaza el anuncio de los primeros cristianos. En cualquier caso es nuestra opción, *muestra* y en ella expresamos nuestra dinámica histórica y nuestro enfoque último de la vida. Hasta el final seguimos siendo creadores de nuestra vida (imagen y semejanza del Dios creador) dándole un sentido, que es radicalmente propio. Porque no somos solo mero presente, sino también proyecto de futuro que se expresa en nuestros deseos, aspiraciones y compromisos últimos. Cada hombre trasciende su presente histórico y se abre al futuro. A este nivel nos interpela la resurrección.

La resurrección es el sí de Dios a la vida humana. El principio del deseo y el principio de la realidad se identifican finalmente en la experiencia de la resurrección. Es un no radical a la vida entendida como absurdo, como frustración y como sinsentido. El hombre no es el animal enfermo de sentido, del que habla Nietzsche. Es un animal que se hace preguntas para las que no encuentra nunca una respuesta objetiva que elimine el riesgo y la libertad. Pero ese inevitable hacerse preguntas responde a una aspiración última del hombre, a una búsqueda de sentido que es afirmada positivamente en la resurrección. No es que el hombre sea un enfermo irremediable que se hace ilusiones sobre una salud imposible. Es que fundamentalmente está sano y tiene que mantener su fe en la posibilidad de salud en medio de sus enfermedades, como condición necesaria para superarlas. No se puede demostrar con pruebas irrefutables y objetivas que la vida tiene un sentido, incluso asumiendo la crisis de la muerte. Solo se puede mostrar la razonabilidad de creer en ese sentido, asumir el mensaje de la resurrección, y de comportarse de acuerdo con él. Pero tampoco se puede demostrar la afirmación de que la vida no tiene sentido y que la muerte es la frustración absoluta de todas nuestras esperanzas e ilusiones. Y si se opta por esa conclusión, y sobre todo si se es

coherente con ella, la vida puede volverse un infierno para el que la asume y para los que tienen la desgracia de convivir con él.

El mensaje de la resurrección solo es accesible al hombre que tiene la mirada de Jesús o se abre a ella. Cristo desaparece a los ojos de los que se han absolutizado a sí mismos y se aparece a los que renuncian a sí para abrirse al hombre y a Dios. Por eso la resurrección es una clave de interpretación de la historia que lleva a renunciar, de una vez por todas, a la autosuficiencia humana. Es la identificación de Dios con la historia de los vencidos y de los oprimidos, cuyo exponente más claro es el mismo Jesús injustamente machacado por la rueda de los vencedores.

Cristo renace, aunque sean pocos los que creen y se reencuentren con su historia. Su mensaje continúa y sigue siendo actual en la medida en que hay personas que creen y se ponen a vivir como él. La suya es una causa que desde hace dos mil años ha encontrado seguidores en la historia. Es algo vivo, que se identifica con la experiencia que muchos siguen teniendo de él en la historia. Es un hecho que trasciende las fronteras visibles de su misma Iglesia, dentro de las que no están todos los que son, ni son todos los que están. En fin, la causa de Jesús, es su misma persona que llama a la imitación y al seguimiento. Creer en la resurrección es identificarse con el estilo y la forma de vida que la hizo posible.

No es verdad que ante el problema de la muerte el cristiano se encuentre con ventaja respecto al no creyente. La conciencia de la finitud del hombre se presenta a todos con la misma fuerza, como una evidencia cruel que cuestiona el sentido de la misma vida humana. La esperanza que dimana de la fe en la resurrección no es más que el resultado de una opción libre, en la que postulamos una superación de la muerte, que es más deseo que realidad empírica. En realidad no sabemos, y la cercanía de la muerte de un ser querido pone a prueba la profundidad de nuestras convicciones y deseos, que en último extremo expresan la postura que asumimos ante ella.

La gran tentación es la sublimación, que niega la veracidad de la muerte confundiendo el postulado de la resurrección con su realidad misma. Esperamos en la resurrección, pero no lo sabemos. En la afirmación de la resurrección hacemos realidad aquella propuesta que se hizo celebre en mayo de 1968, cuando el movimiento de protesta estudiantil «Sed realistas, pedid lo imposible» Pedimos lo imposible, superar la certeza cruel de la muerte, con la esperanza de una resurrección que nos haga partícipes de la que creemos referente a Jesús. Pero es *nuestra* esperanza. Algo que está más allá del hecho mismo, una significación que damos a la ambigüedad de la realidad empírica dándole un sentido como fruto de una opción libre y personal.

La resurreccion es un hecho mas que se integra en nuestra historia como parte de la tradicion cristiana, como un suceso mas del devenir del hombre y del mundo. No es la resurreccion la que se deja asumir por la historia, sino que por el contrario es la historia la que recibe su significado de la postura que tomamos ante la resurreccion. La muerte nos presenta una cruel disyuntiva: o afirmarla como el unico absoluto de la vida del hombre, o relativizarla (no negarla) desde la opcion de fe por la resurreccion. En cualquier caso la significacion que le damos es algo «añadido», que nosotros mismos ponemos en el hecho bruto y en la facticidad de la experiencia. El hecho factico siempre permanece mudo, esperando nuestra valoracion y nuestra toma de postura. Y todos estamos obligados a tomar postura, creyentes y no creyentes, sin la seguridad de que esa opcion sea la adecuada o la acertada.

Segun el significado que damos a esa experiencia asi resulta un sentido para la vida. Si la muerte es lo ultimo y absoluto hay que confesar la esterilidad de los deseos humanos y la frustracion fundamental de nuestras ansias de felicidad. El hombre es realmente un ser absurdo, que solo puede aspirar y desear lo imposible, sabiendo que en ultima instancia «el tiempo es breve y la vida corta» para satisfacer nuestros deseos y apetencias mas elementales. Hay que asumir de forma adulta que el hombre es un animal «mal hecho» que pregunta por aquello que no tiene respuesta, que espera lo inalcanzable, y que persigue siempre una felicidad esquiva y huidiza. «Vivamos y comamos, que morir habemos», es la filosofia que surge de esta vision de la muerte, tan cuestionable y relativa como la que tiene el creyente.

Desde la experiencia de la resurreccion de Cristo, asumida como la clave de nuestra historia personal y colectiva, afirmamos que de la misma forma que la vida humana es cualitativamente distinta de la del animal, asi tambien lo es nuestra muerte. Supone el asumir la certeza de la muerte como inevitable, pero encarandola en la esperanza y en la fe de que no es lo ultimo ni lo definitivo en la vida del hombre, y que en ultimo extremo es posible la esperanza y la afirmacion del hombre. En ultima instancia, la apertura y el amor al otro, la renuncia y el sacrificio por unos ideales y valores, el intento de vivir la vida mas alla de la dinamica del instinto y de la gratificacion placentera, se revela como una apuesta y una opcion de fe en la resurreccion. Al final la fundamentacion ultima de la etica y del humanismo se basan en una esperanza que trasciende el presente empirico, y que para el cristianismo se llama resurreccion de los muertos. Y esa fe en la resurreccion es la que mueve montañas, la que a lo largo del devenir historico genera historia y se convierte en una fuerza operante y transformadora. La resurreccion, que no es un suceso historico, se convierte asi en una creencia utopica inherente a la historia misma.

La fe en Cristo hoy

La situacion actual

La fe como problema. Esta es la primera afirmacion que podemos hacer hoy. La fe ha dejado de ser un elemento connatural, generalizado e inmanente a nuestra cultura. Durante siglos lo «normal» era que un hombre tuviera fe, y concretamente fe cristiana mientras que por el contrario la excepcion eran los «ateos», los «incredulos». En realidad, en la sociedad española, la creencia catolica era algo tan consustancial culturalmente como el «ser español». Podemos decir que era un elemento mucho mas integrador que la misma nacionalidad, y por tanto un factor de identificacion socio-cultural de primera magnitud. Ya que si bien es verdad que respecto a la «españolidad» habia reticencias por parte de «nacionalidades» o regiones que forman parte de lo que llamamos España, el catolicismo ha sido un elemento incuestionado por los pueblos que componen la peninsula iberica. Por eso el «ateo» era necesariamente elitista, pertenecia a una minoria «librepensadora» y de poco arraigo popular. En los medios populares mas antieclesiasticos se distinguia claramente entre Dios y la Iglesia, de ahí la distincion «yo creo en Dios pero no creo en los curas». Todos conocemos el profundo enraizamiento popular de cofradias, procesiones, santos, devociones en los que se mezcla la cultura popular, la expresion de la conciencia e identidad del pueblo, con la creencia mitica y religiosa en el mas alla.

Y sin embargo la situacion actual ha cambiado. El proceso de transformacion, al que se ha visto sometida la sociedad española, no ha dejado de expresarse tambien en el plano religioso. El fenomeno de la increencia ha ido progresivamente extendiendose y hoy ya no es ni

* Esta exposicion ha sido publicada en un articulo de *Proyeccion* 28 (1981) 179-192. En el presente texto he hecho algunas correcciones y complementaciones.

tan periférico ni tan minoritario¹. Incluso desde un punto de vista cultural se puede decir que se han cambiado las tornas. Hoy se podría afirmar que la «increencia» está de moda, aparece en algunos ambientes como signo de madurez intelectual, y por lo menos es aceptada en amplios grupos de la población como algo natural. Evidentemente hemos pasado de una situación socio-cultural que podríamos caracterizar por la «fe del carbonero» (una fe poco ilustrada y mucho menos cuestionada), a la de la problematización de la fe. Unamuno con su búsqueda ansiosa de la fe, con su lucha existencial ante la duda podría ser un buen símbolo de la situación del creyente, (al menos de muchos creyentes), en la sociedad actual. El creyente está a la «defensiva» y lucha por conservar su fe en un entorno que frecuentemente es hostil.

Indudablemente el proceso es muy complejo y tiene múltiples motivaciones: la secularización de la sociedad, el pluralismo ideológico, el agnosticismo y escepticismo, la permisividad social y la neutralidad ante los valores... Se trata de una situación resultante de un cúmulo de factores que han configurado lo que nosotros llamamos «modernidad»². Y no es que el hombre moderno no necesite la religión y la creencia. Al contrario, el hombre de hoy necesita, tanto como el de ayer, creer en unos valores e ideales, que den un sentido a su vida, que lo configuren dentro de un contexto significativo. El hombre no es sólo un ser inmanente, un ser de «aquí y ahora», un sujeto pragmático que se presenta metas a corto plazo. El hombre es esencialmente un proyecto, es el ser que se hace preguntas que muchas veces no tienen respuesta, es el que se preocupa por las cuestiones que rebasan el campo de lo que se puede responder, el ámbito de la inmanencia, de lo experimentable³. En suma, el hombre es un ser «religioso» y «metafísico». El «homo religiosus» es en este sentido transcultural y transhistórico, porque se da siempre en toda cultura, región y momento de la historia. La «dimensión religiosa y metafísica» impregna al hombre en general, como también la estética, o la dimensión humorística, o la económica. Es evidente que se dan hombres más «religiosos» que otros, como también se dan los «artistas», que tienen más sensibilidad estética que el resto. También hay momentos en la historia, y pueblos o culturas más religiosos que otros (por ejemplo, el pueblo indio ha elaborado una cultura muy «religiosa»), y en el ámbito de la cultura occidental el «español» siempre ha sido un pueblo muy caracterizado por la problemática religioso-metafísica en comparación con otros dotados de un «talante» distin-

1 Veanse los datos sobre la evolución de las creencias y religiosidad en España en *Cambio social y religión en España* (Colaboración) Barcelona 1975, espec 117-128, 41-57

2 T. Luckmann, *La religión invisible* Salamanca 1973, P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión* Barcelona 1971, 151-219, 247-258

3 E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Vorrede A VII), Hamburg 1956, F. Meiner, 5

to, por ejemplo el anglosajón) Pero la dimensión religioso-metafísica siempre está presente y se hace patente cuando el hombre está en situaciones límites en que se pone en cuestión la existencia humana (la muerte, la enfermedad, la guerra...). Entonces el hombre no acepta los «hechos» sino que los cuestiona aunque no obtenga respuestas.

El desarrollo de la cultura occidental ha sido precisamente una confirmación de esta afirmación. La ilustración en el siglo XIX hizo al hombre adquirir la conciencia de su inmanencia y de su capacidad. El tipo del hombre del siglo XX es «prometeico». El desarrollo de las ciencias y de las técnicas, el crecimiento económico, la vuelta a la inmanencia, a lo terreno, a lo inmediato; el talante pragmático y empirista..., hicieron que el hombre creyera ciegamente en sus posibilidades. Así comienza en Occidente la era del *self made man*, la de un desenfadado optimismo según el cual la humanidad por fin abandona la «prehistoria» para internarse en la etapa decisiva que lleva a la «humanidad emancipada». Consecuentemente el hombre vuelve la espalda a la trascendencia, a la filosofía y más en concreto a la metafísica, y sobre todo a la religión que aparece como un residuo de la época «prehistórica».

Los profetas de este tiempo son los que anuncian el endiosamiento del hombre y la muerte de Dios: Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche... Cada uno desde un ángulo distinto nos llevan a la actitud crítica, racional y condenatoria de la religión. Comienza el proceso a la religión (proyección, neurosis, conciencia alienada, enfermedad cultural...) y consecuentemente al cristianismo (religión de esclavos, antropología idealizada, expresión cultural del complejo de Edipo, reflejo «ideológico» del capitalismo burgués). Y junto a esto las distintas formas de positivismo y la mentalidad tecnocrática marginan el problema religioso como carente de significado. La ciencia, la política, la sexualidad, la técnica y la economía son los perfiles que se ponen en primer plano.

Pero cuando el hombre niega «el absoluto» se fabrica sus propios absolutos, se construye sus ídolos⁴. Por eso el desarrollo del s. XIX y del s. XX son la constatación del gran fracaso de la Ilustración, y sobre todo del «Prometeo occidental». Como el hombre no puede reducirse solo a esas dimensiones prescindiendo de lo trascendente tiene que absolutizar esos perfiles, hacerlos «dioses» y adorarlos.

Y todos conocemos el resultado de este proceso: la deshumanización del hombre. Los nuevos «dioses» repiten las peores historias de las viejas religiones dejando atrás el sadismo de los inquisidores más crueles. El nacionalismo, el racismo, el fanatismo político y la dicta-

4 E. Fromm, *The sane society* New York 1965, 120-152, *El corazón del hombre* México 1966, 86-107

dura de los «nuevos salvadores» se cobran el triunfo de las masas sacrificadas en los altares de la intolerancia a los nuevos «absolutos». La exaltación desenfundada del cuerpo, el instinto y el sexo crean una sociedad consumidora, hedonista y materializada, en la que el hombre se despersonaliza en unas relaciones vacías y carentes de sentido. La técnica se escapa al control del hombre «maquinizándolo», haciendo que su «alienación» se interiorice a niveles internos, y el control social del hombre-masa por los medios de comunicación social permite una explotación mucho más refinada y eficiente.

Es el fracaso de la época ilustrada. Y la filosofía comienza su autocrítica analizando despiadadamente a la misma ilustración.⁵ Mientras, la utopía, la religión y la trascendencia recobran un interés que parecía ya imposible para las corrientes herederas de los grandes maestros del XIX.⁶ Occidente busca de nuevo el reencuentro con una dimensión perdida, lanzándose a veces de manera desenfundada al encuentro de formas religiosas de otras culturas, intenta una vuelta «imposible» a la vieja religiosidad de otro tiempo (la nostalgia de una «seguridad» que no se tiene), o se prueban nuevos medios de dar sentido a una cultura desprovista de él (drogas, espiritismo, parapsicología). Asistimos a un «renacer religioso» que es más la conciencia de un fracaso y de una ausencia que el anuncio de un reencuentro y de una nueva etapa. La «crisis» económica, política, cultural no hace más que reforzar la angustia y el hombre está dispuesto a creer a cualquier líder carismático que ofrezca seguridades y liderazgo.

La fe en Cristo ¿fe o religión?

Y en este contexto es donde hay que plantearse la fe cristiana. ¿Es posible creer hoy? ¿Que significa creer en Jesús de Nazaret? ¿Que puede hacer un hombre integrado en la modernidad para vivir su fe siendo al mismo tiempo hombre «de su tiempo»? ¿Como se puede remontar la crisis de fe del cristianismo?

Estas son las preguntas que inspiran mi exposición. No busca sino dar pistas, sugerencias e indicaciones para hacer más factible la creencia en Jesús y la experiencia de la fe en nuestro tiempo. Son más reflexiones fragmentarias que pretenden ayudar a andar camino, que

5 Este es uno de los puntos básicos de la Escuela de Frankfurt. Cf. M. Horkheimer y T. Adorno *Dialéctica del Iluminismo* Buenos Aires 1971. H. Horkheimer *Crítica de la razón instrumental* Buenos Aires 1973.

6 L. Kolakowski *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas* Buenos Aires 1973. J. Muguerza *La razón sin esperanza* Madrid 1977. *A la búsqueda del sentido* (M. Horkheimer, H. Marcuse, K. Popper) Salamanca 1976. A. Neuss *Utopía* Barcelona 1971. E. Bloch *El principio esperanza* I II Madrid 1979 1980.

respuestas exhaustivas a nivel teórico. No tratan tanto de comunicar una «teoría» de la fe (una teología), cuanto de transmitir una forma de abordar el problema y posibles maneras de vivenciarlo. Pretenden ser un inicio de diálogo entre la propia comprensión de la fe y los posibles lectores.

La vida y la muerte de Jesús son una constante llamada a la fe. Hay que decidirse, optando por el significado que ha dado Jesús a su propia vida. Y esa opción compromete a toda la persona.

Cristiano es aquel que tiene fe en Jesús, es decir, aquel que se identifica con los valores, formas de ver la vida, experiencias y praxis de Jesús. Pero esa fe se expresa como la afirmación de unos contenidos ideológicos (de una doctrina) y genera una serie de prácticas simbólicas (bautismo, eucaristía, sacramentos), así como una praxis ética y una forma de relacionarse los hombres entre sí que es la que constituye a la comunidad cristiana.

La fe cristiana aparece con una serie de características que explicitan su dimensión cognoscitiva, praxica y experiencial. El que asume los contenidos ideológicos, praxicos y experienciales propios del cristianismo es al que nosotros llamamos cristiano, ya que no hay forma de identificarse con la persona de Jesús si no es a través de esa serie de mediaciones y de símbolos que concretizan y encarnan esa fe. Por eso, podemos hablar de una «religión cristiana», entendiendo por tal, esa totalidad de mediaciones, experiencias y símbolos que caracterizan al cristianismo respecto a otras formas de concebir y relacionarse con la divinidad que nos presenta la historia de las religiones. Las ciencias religiosas analizan al cristianismo desde una perspectiva objetiva, antropológica, psicológica y sociológica y establecen comparaciones entre cristianismo y otras grandes religiones de la humanidad.

Desde este punto de vista es evidente que el cristianismo no es «fe» que se opone a «religión», sino que lo primero se vehicula y canaliza en lo segundo. Sin embargo, sabemos que en la teología se ha expresado muchas veces que el cristianismo es «fe» y no «religión». ¿Que es lo que se quiere expresar con esto? Ante todo hay que decir que esta definición proviene del ámbito protestante, tanto luterano como calvinista, que se caracteriza respecto al catolicismo porque concede mucho menos valor a realidades tan importantes para el catolicismo como los sacramentos, las devociones, las prácticas «religiosas», el culto, etc. Los autores que han llevado a esta afirmación y que han tenido influencia mucho más allá del protestantismo han sido Barth y Bonhoeffer.

Karl Barth hacia la afirmación de que el cristianismo era «fe» y no religión, porque establecía una dualidad entre el hombre y Dios. El hombre, para Barth, es absolutamente pasivo y receptivo ante Dios.

Dios se comunica a la humanidad, se revela, y el hombre solo puede recibir con fe esa revelación. No hay actividad ninguna del individuo, ni continuidad entre la búsqueda de Dios por el hombre y el hecho de la revelación de Dios a la humanidad. Esta solo puede recibir lo que se le ofrece de forma gratuita por parte divina y por eso Dios lo es todo y el hombre nada. Esta concepción lleva al «fideísmo», a ver la religión como mera recepción pasiva de la revelación divina, y desde este punto de vista las otras «religiones» son nada, mera obra humana, meros intentos del hombre. Por eso, para Barth solo el cristianismo es verdadero y lo demás es falso, solo el cristianismo es «fe» y lo demás es «religión».

Es evidente que esta perspectiva es insostenible no solo para un católico, sino también para un humanista: hay que anular la significación del hombre para que todo lo sea Dios, reducir al hombre para engrandecer a Dios. Aquí tenemos la clave tanto del ateísmo contemporáneo (que buscara negar a Dios para salvar al hombre, aniquilar a Dios para defender el valor absoluto del hombre) como también de la acusación de etnocentrismo que se ha hecho a veces al cristianismo, de la misma forma que creemos ser el centro del universo y la cultura dominante, así también pensamos que *nuestra religión* es la única válida y verdadera, con menosprecio de las tradiciones religiosas de la humanidad. «Dios es europeo» y de aquí surgen las intolerancias y dogmatismos que han llevado a las páginas negras de la historia. Inquisición en nombre de la «verdadera» fe, aniquilación de las otras religiones, «porque el error no tiene derecho a subsistir», e intolerancia dogmática contra los «herejes» que se han apartado de la verdadera «fe».

Esta visión es inaceptable para un cristianismo conocedor de que el Espíritu de Dios sopla donde quiere, más allá de las fronteras visibles de la religión cristiana y de la Iglesia católica. Hoy el cristianismo es consciente de que incluso el hombre que busca a Dios con su razón ya está bajo el efecto de la gracia universal de Dios y se relaciona con él en grado diverso.

Junto a esta crítica tenemos una mucho más matizada y sugerente la de Bonhoeffer. Bonhoeffer critica la identificación del cristianismo con una serie de prácticas, devociones y experiencias que pertenecen a una forma de religión, la burguesa. Lo que Bonhoeffer critica es que hablemos de Dios «religiosamente», es decir, con categorías sacrales y culturales en un mundo secularizado. Bonhoeffer está en la línea de los que quieren despojar al cristianismo de su ropaje epocal, con el que se ha identificado en forma de absolutismo sincretista, y postula un lenguaje adaptado al mundo «moderno», que es un mundo profano, secularizado, «arreligioso». Para Bonhoeffer, la crítica del cristianismo estriba en que ha pasado de «fe» a «religión», entendiendo por tal

una cristalización sacral de la fe, una separación de espacios, tiempos, experiencias y prácticas en las que hemos metido a Dios, reduciéndolo y sacándolo de la vida diaria.

Si la crítica de Barth estriba en relativizar las obras humanas para proclamar la absolutez de Dios (y por eso la «religión» era equivalente al pecado del hombre que absolutiza su intento de encontrar a Dios), la de Bonhoeffer incide en una corrupción del cristianismo que se ha identificado con una forma epocal, con una «religión» y con unas «religiosidades», es decir, formas de vivir el cristianismo. Y esto es un error, porque precisamente la característica peculiar del cristianismo estriba no en que no cree mediaciones (no en que la fe no genere «religión»), sino en que relativiza esas mediaciones, en que rechaza el intento de absolutizar espacios, tiempos, formas y símbolos como si estos fueran el camino absoluto para encontrarse con Dios.

El cristianismo está emparentado con una gran tradición judía que se circunscribe a la prohibición de hacer imágenes de Dios. Dios es siempre misterio, trascendencia, inalcanzable en sí mismo. Ninguna imagen, símbolo, dogma o experiencia se puede identificar con Dios, aunque se refieran a él. Dios está más allá de todas las mediaciones y símbolos con los que el hombre expresa su relación con él. Y esto el cristianismo lo vive en una dinámica secularizante: a Dios se le encuentra en todas partes y el centro de la relación está en la vida diaria, en la existencia cotidiana. Dios se ha identificado con el hombre y por eso para relacionarse con Dios hay que preguntarse como se comporta uno con el prójimo. Paradójicamente, el cristianismo nos dice que busquemos a Dios no en el cielo sino en la tierra, en las relaciones interpersonales, y que la imagen de Dios por excelencia no es la de las figuras «sagradas» (las de nuestros cristos y vírgenes), sino la del prójimo que nos necesita.

Así el cristianismo desplaza antropológicamente la experiencia de Dios a la vida diaria. No niega la necesidad de símbolos, experiencias, prácticas y formas a través de las que el hombre toma conciencia de su relación simbólica con Dios. El cristianismo insiste en la necesidad de sacramentos, de oración, de formas comunitarias de celebrar la fe (el culto), pero al mismo tiempo relativiza todo esto y afirma que no vale nada si no está avalado por los comportamientos de la vida diaria. Así desplaza del culto a lo existencial, de lo sagrado a lo profano y de Dios al hombre, para desde ahí volver a Dios. Esta dialéctica del cristianismo le lleva a relativizar espacios, tiempos, objetos y personas como «sagradas» en cuanto que el cristianismo paradójicamente lo «sacraliza» todo y seculariza lo sagrado, ya que a Dios se le puede y debe encontrar en todos los sitios y no podemos circunscribirlo a la esfera de lo cultural, devocional o sacramental.

En este sentido, *pedagógicamente*, sí podríamos hablar del cristianismo como «fe» contrapuesta a «religión», en cuanto que relativiza las obras del hombre (sin negarlas) y las mediaciones y símbolos (desacralizándolos), sin rechazarlos, pero integrándolos en un contexto existencial, universal y profano. Es la fe la que abarca a la religión, y no viceversa.

1. El nivel teórico de la fe

Es evidente que la fe tiene siempre un aspecto intelectual y cognoscitivo. Se cree en «algo» o en «alguien», o se cree a alguien que inspira «confianza». «Se tiene fe en lo que él dice». La fe es tanto un conjunto de creencias de una religión («fe católica»), como de una ideología política, o filosófica... (fe socialista, tradicionalista)⁷. Implica por tanto una doctrina, unas «verdades», un programa al que uno se adhiere. La fe es por tanto distinta de la evidencia, no es equiparable a un silogismo como «dos y dos son cuatro». La fe implica un riesgo, una opción del hombre porque es siempre libre. Presupone frecuentemente una elección entre diversas formas o instancias que compiten entre sí y que ofrecen una respuesta a una pregunta. Por eso en la fe nunca se puede alcanzar una absoluta clarividencia, porque entonces ya no sería tal sino evidencia.

Y sin embargo, el hombre no puede prescindir de ella, tiene que aceptar vivir con «convicciones» que no son sin más demostrables, que no se pueden obtener por pura deducción, que no se pueden verificar. En la sociedad estamos constantemente «creyendo», dando nuestra confianza a personas, ideas, doctrinas que nosotros no podemos comprobar. Cada persona se fía del otro y de lo que dicen otros según la garantía o «credibilidad» que ofrece (un periódico, un político, un profesor, una teoría). Evidentemente esta credibilidad tiene que ser «razonable», lo que no implica que se pueda demostrar racionalmente quitando todo posible margen de duda (entonces tendríamos «evidencias» y sería innecesaria la fe). Es razonable que creamos «algo» o a «alguien», cuando, por ejemplo, la persona tiene una autoridad basada en su saber, en los conocimientos que ha acumulado y demostrado, o tiene una autoridad formal (basada en un cargo que le confiere socialmente tal autoridad: así por ejemplo un maestro en una escuela). Es evidente que en la sociedad actual cada vez ofrece menos credibilidad la autoridad formal y se exige más una autoridad argumentativa, basada en la facultad de ofrecer argumen-

tos convincentes, persuasivos, que merezcan confianza. Antes quizás bastaba que algo lo dijera un político, o un periódico, o un sacerdote. Hoy esto no basta, sino que le pedimos «razones» para aceptar lo que nos dice.

Y es que el hombre moderno, aunque critique «la ilustración» esta ya impregnado de una mentalidad ilustrada. Como bien afirmaba E. Kant «el que una vez ha gustado la crítica tiene repugnancia a todo ropaje dogmático»⁸. Cada vez hay menos «dogmas», entendiendo por tal algo que creemos por la credibilidad que nos ofrece la autoridad que los emite. Al contrario, el hombre de hoy se ha convertido en un ser hipercrítico y que, como deseaba Kant, se ha atrevido a hacer uso de su razón. La misma situación de la sociedad le obliga a ello: el pluralismo ideológico impide que una «verdad» se presente como absoluta e inmune a la crítica (ya que siempre existen «verdades competidoras»). Y a esto hay que añadir el «recelo» del hombre moderno ante las diversas ideologías y doctrinas. Los «maestros de la sospecha», como los definía certeramente P. Ricoeur, Freud, Marx y Nietzsche, nos han llevado a sospechar de todo y de todos. El hombre moderno es desconfiado por naturaleza (social), y en esto contrasta con la ingenuidad y apertura de otras culturas y momentos históricos.

Y esto tiene consecuencias para la fe y para nuestras creencias cristianas. Hoy no es posible aceptar esas «creencias» porque la mayoría de la gente «cree», porque están socialmente difundidas y forman parte del patrimonio cultural que aprendemos en la infancia. Eso bastaba en otros momentos históricos más tranquilos, uniformes y estables, pero no hoy. La creencia como resultado de la «presión social», lo que nosotros podríamos llamar «fe sociológica», es absolutamente insuficiente. En cuanto que cambie el contexto social y la persona se vea sometida a otros influjos, ideologías y entornos, esa fe que no tiene base personal, sino social, se tambalea y las convicciones caen. Ya dejan de tener credibilidad, y aparecen como «anacrónicas» y desfasadas. Es, por ejemplo, lo que ocurre frecuentemente entre los que abandonan un medio rural para pasar a la urbe, o lo que sucede con los adolescentes que tan pronto empiezan a abandonar el seno familiar más cerrado y estable comienzan a cuestionar lo que han aprendido y asimilado, incluso es algo casi «normal» que el paso del Instituto o Colegio a la Universidad produzca un *shock* religioso.

Podríamos decir que hoy toda la teología (en cuanto ciencia de la fe, como expresión racional de la fe) tiene que convertirse en cierto modo en «teología fundamental» y tiene siempre una dimensión «apologética». En otros tiempos se hacían dos clases de teologías: una

⁷ Este es el conjunto de acepciones y significados de la palabra «fe». Cf. M. Moliner, *Diccionario del uso del español*, Madrid 1975, 1289-1290.

⁸ E. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* en Cassirer IV 121.

que estaba fundamentalmente dirigida hacia afuera (teología fundamental) y que buscaba salir al paso de la increencia y de los críticos del cristianismo, y otra para los creyentes (la teología dogmática que buscaba sistematizar las verdades de la fe de una forma coherente y sintética) Esto no es posible hoy La teología tiene que ser simultáneamente dogmática y fundamental, porque la increencia no se da sólo fuera del cristianismo, sino que también se da, al menos marginalmente, dentro de él Es imposible que la increencia de nuestro entorno cultural no nos afecte de algún modo, sobre todo por los medios de comunicación social Por eso la «fe del carbonero» es cada vez más difícil y es necesario que tengamos una fe personal, autónoma y capaz de la crítica No hay más remedio que afrontar las críticas, y la superación de ella solo puede darse cuando tenemos convicciones que son nuestras y no sólo fruto de la presión social

Esto se hace más necesario si atendemos al hecho de que la teología ha evolucionado, y que el mensaje cristiano no se nos enseña hoy como hace unos decenios. Todos tenemos conciencia por ejemplo de que los relatos del Génesis sobre el origen del mundo y del hombre no se pueden leer como relatos históricos, creyendolos literalmente. Hay que distinguir entre el mensaje que se nos da y la forma de darlo. Y esto es aplicable a muchas enseñanzas de la Biblia y del cristianismo. Por eso la fe de un hombre actual tiene que ser «ilustrada», es decir, fundada en un conocimiento de las verdades esenciales del cristianismo.

Por el contrario, hay muchas personas que se encuentran con problemas de fe porque tienen una formulación religiosa desfasada. Hay quienes tienen una buena cultura en múltiples aspectos de la vida y, sin embargo, siguen conservando una enseñanza religiosa que es la que aprendieron en la infancia. Esto es frecuente incluso entre intelectuales y personas pertenecientes al mundo universitario. El resultado es el desprecio por la teología, que en realidad no se conoce y que se ve solo como cosa de curas, y la falta de formación cristiana con sus consiguientes crisis y tensiones.

Esta necesidad de clarificación intelectual de la fe, saber en que se cree y por que, esta además reforzada por el pluralismo teológico que se da en la actualidad. Hay diversas teologías, que explican de forma distinta muchos problemas religiosos y esto plantea un problema serio de identidad a muchos cristianos. Pasamos de una doctrina segura, estable y bastante homogénea a un pluralismo en el que se defienden puntos de vista contradictorios y difícilmente armonizables. En esto la teología es también un reflejo y al mismo tiempo causa de la complejidad de la sociedad y de la cultura, y no parece probable que en un futuro próximo vaya a desaparecer este problema⁹ En

realidad esto sólo podría resolverse en la medida en que la teología fuera llegando a un *consensus* por un proceso de convergencia y clarificación como fruto del progreso y la discusión teológica. Por el contrario, el querer llegar a esto imponiendo una teología sólo serviría para aplazar el problema sin resolverlo, como ocurrió en la primera mitad del siglo XX.

Por eso es necesario más que nunca que el creyente haga un esfuerzo por clarificar su fe y que entre las diversas teologías y explicaciones vaya asumiendo unos puntos nucleares de los que este convencido y que puedan servir de base para su propia identidad cristiana. Es evidente que en esta síntesis personal juega un papel decisivo la enseñanza oficial de la autoridad eclesiástica, y que exige un interés y esfuerzo formativo en el terreno religioso exactamente como ocurre en otras áreas del saber.

No hay duda de que esta situación de «tránsito» de un momento cultural religioso a otro hace las cosas más difíciles a un creyente. Cada uno puede responder de su propia fe, dar razones de lo que cree y de por qué lo cree, pero en cualquier caso no puede responder de la fe del otro y de sus «creencias» Bajo unas mismas palabras (Dios, Cristo, la salvación, el pecado) se esconden muchas veces concepciones muy diversas, incluso en algunos casos antitéticas, que hacen equívoco el lenguaje y el mismo cristianismo. Esto explica, por ejemplo, por qué hay católicos que se sienten a veces más cercanos a posturas tomadas por protestantes, que a las que defienden otros que están en la Iglesia católica. Se ha complicado la división confesional por otra ideológica mucho más honda y que cruza las confesiones y las Iglesias Lo que para unos es más importante y nuclear es negado a veces por otros que lo ven como secundario e incluso como algo espúreo.

Logicamente en esta situación la autoridad oficial de la Iglesia tiene un papel importante. Hay que distinguir claramente entre la doctrina oficial de la institución eclesiástica a la que se pertenece, y las doctrinas y opiniones emitidas por particulares Y aun entre estas últimas hay que diferenciar entre lo que dice «uno» y lo que es opinión «común» o mayoritaria. Como también es importante «quien» lo dice, y que argumentos da. La autoridad eclesiástica tiene aquí una misión: mantener la unidad eclesial, regular el diálogo teológico, indicar la oportunidad o inoportunidad de determinadas doctrinas, y exigir que se tenga claramente una postura de lealtad y de aceptación a la comunidad eclesial a la que se pertenece.

Pero no podemos olvidar que también la autoridad eclesiástica se encuentra afectada por este proceso, y que sobre todo cuando actúa de forma individual (un obispo, un presbítero) debe tener en cuenta el pluralismo teológico que está presente en el mismo cuerpo episcopal y

9 K. Rahner, *Cambio estructural en la Iglesia* Madrid 1974, 89-101

presbiteral¹⁰ En estos casos identificar la opinion de la «Iglesia» con la «propia» opinion, sin mas mediaciones eclesiales, puede ser peligroso y hasta un factor mas de equivoco

Volviendo al problema de la fe, indudablemente no basta con una clarificacion personal de lo que se ofrece, que en ultimo extremo solo es plenamente posible para una minoria inquieta y con el necesario bagaje cultural y circunstancial Hay que aceptar que siempre habra dudas y oscuridades, y cuestiones confusas La sistematizacion mas completa y mas madura no esta exenta de estas inseguridades, a menos que se inmunice a la critica y se rehuse el dialogar con instancias que puedan cuestionar la propia creencia (Y esto resulta casi imposible en la sociedad actual, a menos que se lograra un *ghetto* inmune al influjo exterior)

Por eso, no hay que ver la «duda de fe» como algo negativo sin mas Puede ser tambien el signo de una fe viva, siempre en busqueda, y que no llega nunca a «instalarse» La duda es en realidad una consecuencia de la «fe», en cuanto que si esta no permitiera la duda se transformaria en fanatismo o en evidencia Es una actitud que implica el riesgo, y cuando se asume con honestidad puede prestar un servicio valioso de purificacion del mismo cristianismo En este sentido podriamos interpretar una frase famosa y un tanto ambigua «Solo un ateo puede ser un buen cristiano, solo un cristiano puede ser un buen ateo»¹¹ Solo el que es capaz de decir a Dios que no, puede decir que si, y viceversa Para ser cristiano hace falta ante todo ser libre, libre para optar, para arriesgarse sabiendo que no hay ninguna explicacion de la vida y del hombre que pueda excluir *a priori* la duda Dios ha respetado tanto esa libertad humana que incluso ha aceptado el «decidio» antes que suprimirla o limitarla

Hoy la tentacion para escapar a la duda es tanto el fanatismo doctrinario que no permite el ser cuestionado, como el «pasotismo» que no es mas que la eliminacion del problema negandolo, «pasando» de el Aqui se trata de vivir sin convicciones, de forma pragmatica y consumista, para no tener problemas No hay problemas porque en el fondo no se cree ni se lucha por nada «Se pasa» de todo marginando los problemas mas serios por los que otros hombres se sacrifican, dimitiendo de la responsabilidad de ser hombres y de construir la historia, en beneficio del pragmatismo consumista y de un conformismo hedonista Se trata solo de hacer «carrera» y de «pasarle bien» Y claro, entonces no hay autenticos problemas de fe, ni dudas, ni nada Se cree lo que hay que creer (lo que impongan los que

mandan, sean cristianos, ateos o teistas) porque se es masa sin mas y falta personalidad y capacidad para ser individuo (singular)

Pero el cristiano que se enfrenta seriamente con su dimension religiosa y metafisica no elude los problemas que esto plantea Lucha, busca, y defiende en caso dado, sus convicciones sabiendo que nunca tendra la seguridad total y por lo tanto la paz de no dudar Acepta el «riesgo de su libertad» contra falsas seguridades que ofrecen estabilidad a cambio de su autenticidad¹²

2 El nivel experiencial de la fe

Pero la fe no es tan solo abordable desde un punto de vista intelectual o cognoscitivo La fe se tiene tambien en «una persona», en «alguien» de quien uno se fia Por eso la fe cristiana rebasa con mucho lo teorico-doctrinal y remite a una experiencia El evangelio de Jesus de Nazaret, no es simplemente una coleccion de escritos que nosotros podemos conocer muy bien, con una erudicion abrumadora Un estudioso puede acercarse al libro del nuevo testamento viendo en el un documento interesante de un pasado historico que ha ejercido un gran influjo en la humanidad y que por tanto interesa desde un punto de vista cultural En este sentido el nuevo testamento es un libro «universal», abierto a todos y no solo a los cristianos Y esto porque el cristianismo es tambien un fenomeno cultural de primera magnitud (algo que olvidan muchas veces los que rechazan al cristianismo como «no-creible» y deducen que la teologia solo interesa a los curas y en todo caso a los cristianos ¿Como si la teologia fuera algo esoterico y no afectara a una de las corrientes mas importantes para definir lo que es cultura de occidente!)

Pero si el cristianismo y el nuevo testamento se reduce solo a eso es letra muerta Y entonces se puede no ser cristiano y sin embargo ser un buen especialista en cuestiones «cristianas» La fe, sin embargo, nos situa en otro campo Jesus se caracterizaba no tan solo por su doctrina sino tambien por sus obras, por sus señales, por sus actitudes, por las posturas que tomaba ante los problemas mas importantes del hombre y de la sociedad el dinero, la religion, las leyes, los grupos e instituciones sociales todo eso es parte del mensaje cristiano y sin ello no se puede comprender ni a Jesus ni al cristianismo De hecho sabemos que muchos consideraban a Jesus como a un maestro (otros lo veian como un profeta, como un lider, e incluso como un potencial y peligroso enemigo politico) Y sin embargo lo caracteristico de Jesus de Nazaret es que no se comporta como un rabino la relacion de

10 K Rahner, *o c 89 94 Tolerancia libertad manipulacion* Barcelona 1978 7 86

11 E Bloch *El ateismo en el cristianismo* Madrid 1983 9

12 E Fromm *El miedo a la libertad* Buenos Aires 1971

Jesús con sus discípulos no es la de enseñar/aprender, sino la de enseñar/seguir¹³. Y la enseñanza de Jesús es no sólo su doctrina sino también la de su forma de actuar. Jesús amonesta a que le sigan, a que se metan por el mismo camino que él, a que se reproduzcan sus comportamientos.

Esto es lo que nos expresan los evangelios al contarnos escenas en que Jesús llama radicalmente al seguimiento cuando el hombre se encuentra en situaciones límites (abandonar la familia, la casa, el cadáver del padre..). No se trata en cada una de esas escenas de darnos un relato histórico (quizas históricamente eso no sucedió así, o simplemente esa escena no ocurrió). Pero esos relatos son una expresión de las intenciones de Jesús, nos explican su significado, son doctrina «narrativa». Por eso ninguno puede llegar a saber más o tanto como Jesús e independizarse de él (como hacían los rabinos). Se trata de vivir con él, de repetir su forma de enfocar el mundo y la sociedad, su estilo y su comprensión del hombre. Por eso la persona de Jesús es incomprensible cuando la aislamos de su entorno social, de su contexto cultural, político, económico, religioso. Entonces se convierte en una abstracción cuya doctrina se presta a la fácil manipulación y se convierte en algo lejano, y desprovisto de consecuencias prácticas. Y lo terrible de Jesús es que ese estilo de vivir tuvo para él la consecuencia del fracaso histórico de la cruz, de su rechazo por la sociedad y por el pueblo.

Jesús llama al seguimiento y nos da el ejemplo enseñándonos de palabra y de obra como debemos vivir. Jesús no viene a enseñarnos un conjunto de doctrinas, mandamientos y obligaciones, sino a mostrarnos una forma de ser hombre. Jesús es el segundo Adán, el que realiza verdaderamente el plan de Dios que el hombre estropeó con el pecado. Por eso Jesús de Nazaret con su obediencia al Padre inaugura una nueva etapa de la humanidad, y se constituye en el «engendrador» de una raza nueva, la de los hombres que viven como él.

La fe en Jesús implica repetir su historia, y vivir como él. Se trata de hacerse otro «Cristo» identificándose con los valores, actitudes, y experiencias de Jesús. Ser cristiano es una forma de ser hombre «según Jesús». Porque Cristo nos enseña un camino, una doctrina, y un estilo de vida. Y nos promete que el que viva así recibirá en esta vida el ciento por uno y luego la vida eterna. Su promesa no es solo para el «más allá», sino también para el «acá». Si vivimos como él, nos dice, comprobaremos que tenía razón y que su doctrina nos lleva a la plenitud, nos humaniza, y nos hace vivir como quiere el Padre.

¹³ Cf M Hengel, *Seguimiento y carisma* Santander 1985. A Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen* Munchen 1962

De esta forma la fe significa participar de una experiencia, la de Cristo. No es tanto una doctrina, algo que se conoce, cuanto un estilo de vida que se experimenta. Lo que se ha aprendido de la doctrina se convierte en experiencia, y entonces la pura idea se convierte en una vivencia. Así surge una convicción, que aunque tiene una base teórica la rebasa. Ya no se trata de creer algo que me dicen, sino de obrar de una forma determinada porque se tiene la experiencia de que eso es lo razonable y lo correcto. La propia experiencia se constituye así en la base de la fe. Y desde la experiencia se reinterpreta la «teoría»: la doctrina se comprende plenamente cuando se vive y no sólo se conoce intelectualmente. A Jesús se le sigue cuando uno comienza a tomarse en serio el compromiso que supone vivir como él, y entonces muchas cosas que teóricamente son oscuras se clarifican. Y esto es así porque lo intersubjetivo y lo personal no puede ser captado plenamente por las teorías sino que remite a una praxis. Cuando uno vive por primera vez una experiencia de la que se ha leído mucho, por ejemplo cuando uno se enamora, entonces lo que se ha aprendido y conocido teóricamente cobra una dimensión nueva que antes era inalcanzable. Y esto se refuerza además cuando atendemos al hecho de que, como dice Pascal, «hay razones del corazón que la razón no puede entender».

Por eso se puede ser un buen erudito en cuestiones de teología o de la Biblia y no ser cristiano. Se conoce la «teoría» pero no se ha recibido todavía la «buena noticia». Un gran crítico del cristianismo, F. Nietzsche, decía que el único cristiano murió en la cruz. De ser cierto, sería la mayor objeción que se podría hacer al cristianismo.

No debemos olvidar por otro lado que esa identificación con Jesús y con su experiencia implica también aceptar su destino. Jesús murió acusado de blasfemo y rechazado por las instituciones religiosas y políticas de la sociedad. Y es el mismo Cristo el que ha anunciado que los que vivan como él tendrán que aceptar la condena, el rechazo y la burla de las instituciones y grupos sociales, como le ocurrió a él. La historia oficial de Jesús acaba con su muerte criminal. Pero junto a esa historia, que W. Benjamin denominaba la historia de los vencedores, está la otra historia: subterránea, cruenta, y muchas veces latente. Es la historia de los vencidos, de los que murieron injustamente, de los oprimidos. Y la historia de Jesús forma parte de ella. Es una historia que solo puede esperar de Dios la justicia que se le niega intrahistóricamente¹⁴.

La historia de nuestra fe la contamos mucho más con lo que hacemos que con lo que vivimos. El mismo Jesús decía que algunos

¹⁴ R. Tiedemann, *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus*, en *Materialien zu Benjamins Thesen über den Begriff der Geschichte* (ed. P. Bulthaupt), Frankfurt a. M. 1975, 77-121.

apelarian al Señor para no ser reconocidos por el. Hay gestos, momentos y decisiones en la vida de un hombre que son mas reveladores que mil palabras. Por eso la fe es una relacion de vida personal entre el Maestro y el discipulo. Y esa relacion en ultima instancia solo es discernible por Dios, y ni siquiera la Iglesia puede juzgar ultimamente en ese fuero interno que se le escapa.

3 Nivel de experiencia interior de la fe

Junto a esta dimension experiencial que se traduce en los hechos y obras del hombre, hay una tercera dimension de la fe. Es la experiencia interior, que ha sido cultivada plenamente por los que nosotros denominamos misticos y hombres de oracion.

Sabemos que el hombre es subjetividad y tiene un mundo interior, un fondo «anímico» en el que se desarrolla lo afectivo, lo vital, lo vivencial. El hombre no esta referido solo a lo externo, al entorno que nos rodea, sino tambien se encuentra confrontado a si mismo. Las diversas filosofias, ciencias del hombre, y religiones han intentado sistematizar y explorar ese mundo interno del sujeto. Así se habla del alma, del espiritu, del fondo endotímico, del ello, del *Dasein* de lo pulsional, de lo instintivo. Cada sistema busca abordar a su manera esa complejidad que es el hombre.

Y es ahí donde se encuadra la experiencia interior. El hombre puede vivir volcado en lo externo, en las relaciones con las personas y cosas, en el encuentro con lo objetivo y con la subjetividad del otro. Y al mismo tiempo puede despreocuparse de si, desconocer su propia subjetividad, no tener un nucleo unificante que coordine su mundo «interior» con el exterior. Entonces se produce la dispersion, el «desconocimiento» de si, la falta de personalidad, de convicciones, la masificacion y en definitiva el vacio. Nuestra cultura se caracteriza precisamente por esta tendencia: produce mas hombres-masa que personas, es una cultura en la que las personas no soportan el silencio, la contemplacion y la quietud, que exige la sensibilidad para degustar las «obras inmortales del espiritu»: la musica, la pintura, las diversas artes, o incluso el encuentro con la naturaleza y con las otras subjetividades personales. Por eso, el hombre actual necesita sofocar su vacio engañandose: ponemos rapidamente el aparato de radio en marcha o el televisor porque no soportamos encontrarnos con nosotros mismos, porque nos asusta el silencio y la soledad. Buscamos estar con los otros, aunque nuestras relaciones sean tan impersonales como superficiales, aunque no nos conozcamos realmente. Ocupamos nuestra existencia con el trabajo (muchas veces una fuga de la vaciedad de nuestra vida privada), y nos aturdimos con la bebida, el

consumo y la actividad desenfrenada que es la fuente del *stress* y de muchas de nuestras tensiones. Vivimos en suma en una sociedad despersonalizante y despersonalizada, embrutecidos por el consumo y atareados en huir de nosotros mismos.

Y evidentemente un hombre que no se conoce dificilmente puede conocer a otro, como uno no comienza a aceptar a los otros hasta que ha hecho lo mas costoso, «aceptarse a si mismo». Y ese hombre disperso, vacio, incapaz de unificarse y estar consigo es muy dificil que pueda encontrarse con Dios, y que tenga una experiencia interior en la que Dios pueda hacerse presente. Por eso las religiones y las filosofias han buscado que el hombre se adentre en ese mundo que es el suyo pero al que solo tiene acceso por medio de un esfuerzo (exactamente como cuando queremos explorar en el mundo «externo»). La contemplacion, la oracion, el silencio, la soledad, son los medios de los que se han valido los hombres que han buscado tener una experiencia interna de Dios. Del mismo Jesus de Nazaret se dice con frecuencia que «se apartaba para orar». La experiencia interior es la refutacion del «saber», la desnudez del ser uno mismo (cuando incluso la palabra «silencio» es un ruido), el cesar de las operaciones intelectuales, la escucha de nuestros movimientos intimos por una sensibilidad apartada de lo objetivo, y que hace de caja de resonancia de nuestro interior¹⁵. Es lo que han intentado las religiones y filosofias de distintas culturas desde el yoga hasta la mística cristiana y no cristiana.

Así es como se vive la experiencia de la fe. En la contemplacion, en la oracion, en la meditacion, en el dejarse impregnar por quien fue Jesus. El «troquelado» de nuestra intimidad segun los rasgos de una subjetividad como la de Jesus: un hombre profundamente unificado, que se conocia y por eso conocia a los otros, que sabia leer en la naturaleza, en la vida cotidiana, en los acontecimientos y en la intimidad del otro. Un hombre que atraia y fascinaba porque irradiaba su interioridad, y esa irradiacion «curaba», expulsaba los «demonios» que todos llevamos dentro (como le ocurrio a aquella Maria Magdalena). Era la personalidad de Jesus la que se constituia en «signo» y en palabra de Dios. Toda la actividad que desarrollaba brotaba de su mismidad, no era el resultado de un dejarse llevar por las circunstancias, sino el fruto coherente de su «ser-él», que se explicita en sus acciones.

Por eso esta dimension es vital para la experiencia de la fe. En ella se da la restructuracion de la personalidad a esos niveles hondos de lo afectivo, vivencial y experiencial. Se produce una unificacion de la personalidad que luego se trasluce en las relaciones con los demas y en

15 G. Bataille *La experiencia interior* Madrid 1972 13-43

la vida social Y al mismo tiempo, en esta dimension del hombre se «escucha» a si mismo Se capacita para comprenderse como proyecto, como un constante trascenderse respecto a lo concreto y lo inmediato Toma conciencia de que es un «anhelo», una busqueda de inmortalidad y de eternidad, que siempre se nos niega en la experiencia fugaz del encuentro con el otro Desde esa dimension se comprende el hombre como lo hicieron Juan de la Cruz, Teresa de Jesus y otros muchos cristianos que son ademas maestros de la vida interior

Esta experiencia complementa por tanto a las otras dos dimensiones de la fe, y se constituye en algo fundamental para la vida del cristiano Evidentemente exige un desarrollo y es el fruto de un esfuerzo Puede ser dirigida y ayudada por tecnicas, reglas y formas de enseñar la oracion Sin embargo, antes o despues, se escapa a todo esto Lo que inicialmente puede ayudar a un «principiante» se convierte de forma inexorable en un impedimento para el «iniciado», que tiene que desprenderse de ese bagaje para encontrar su propia forma de encontrarse con Dios, y de cultivar su vida interior Y es que esta dimension, como las otras dos de la fe, llevan a que el hombre se conozca y se capacite para establecer una relacion personal con Dios Y toda relacion personal tiene algo de intransferible, de unico, que no se puede sistematizar completamente desde el punto de vista teorico Tener fe significa comenzar a seguir a Jesus, y estar dispuesto a realizar su historia de nuevo

La oracion se convierte asi en la expresion de una experiencia de fe Es por un lado toma de conciencia de la ausencia de Dios, con el que se quiere entrar en contacto, y al mismo tiempo expresa la fe del orante que cree en una presencia y vivencia del Espiritu, que siempre desde una perspectiva humana es ambigua e insegura Humanamente hablando no sabemos con quien nos comunicamos si realmente se da un encuentro con Cristo en el Espiritu, o si en ultima instancia permanecemos en un dialogo con nosotros mismos, prisioneros en nuestra propia subjetividad

La presencia y la ausencia de Dios en la oracion es lo que constituye a esta en expresion de fe Vivimos el deseo de Dios, y al mismo tiempo respetamos la alteridad transcendente de un Dios que se nos escapa y al que nunca poseemos La sospecha ante la propia experiencia de Dios es la contrapartida a la aceptacion humilde de que deseamos a Dios, pero que no lo poseemos La oracion nos abre asi al mundo de nuestra propia subjetividad solitaria (encontrandonos con nuestra propia soledad y al mismo tiempo con lo mas singular y genuino de nuestra personalidad) La oracion es experiencia que media y posibilita el encuentro del hombre con Dios, manteniendo las diferencias y la alteridad de Dios y del hombre Sigue siendo experiencia humana, y solo en esa obra del hombre se hace presente Dios (si es que se hace presente) haciendola una experiencia divina

Por eso la oracion es expresion de fe Hay que superar la actitud consumista en la oracion, que busca compulsivamente la satisfaccion (la «consolacion») y que hace dependiente de ella la permanencia en la oracion Entonces la oracion deja de ser una experiencia de fe y una expresion de la busqueda (y al mismo tiempo de la afirmacion) de sentido por el hombre Entonces confundimos esas presencias intermitentes que nos gratifican con el Dios transcendente, y al poseerlo le hacemos un objeto de nuestras necesidades y carencias Dios deja de ser Dios y se convierte en un objeto mas consumible por el hombre El deseo de Dios, que siempre se vive desde la fe, amenazado por el absurdo y la sospecha de la misma oracion, se convierte asi en voracidad consumista, que confunde a Dios con las experiencias sensibles que nos procura la dinamica de la oracion¹⁶

La oracion es experiencia de fe en Cristo, en tanto en cuanto intentamos superar simbolicamente el espacio y el tiempo para entrar en contacto con su persona Es una accion simbolica que busca integrarnos en el proyecto historico que dimana de la persona de Jesus A traves de un proceso de *mimesis* de identificacion afectiva con la persona y el mensaje de Cristo buscamos «cristificarnos» en nuestras practicas, en nuestras teorias y sobre todo en nuestras vivencias y afectos mas intimos Es la accion del Espiritu, sin duda, la que debe operar esa transformacion, pero es tambien resultado de la libre opcion del hombre que se pone en situacion de oracion

Por eso la oracion revierte a la vida El criterio fundamental de discernimiento no esta en la experiencia misma de la oracion, sino en los frutos que produce La oracion, en cuanto mediacion subjetiva, permanece siempre impregnada de su caracter de ambigüedad y equivocidad, y se mantiene hasta el fin la gran pregunta ¿hay realmente un encuentro con Dios, o simplemente un dialogo conmigo mismo? La sospecha y la duda es inherente a la oracion e inseparable de ella

Los criterios, por tanto, son los efectos que produce Una oracion cristiana es la que lleva a adoptar en la vida las actitudes, compromisos y puntos de vista de Jesus Es la que lleva a repetir su historia, sus opciones y sus preferencias Cuando esto se da y progresa en la vida de la persona podemos asegurar sin duda la validez de esa vida segun el Espiritu (lo que llamamos «vida espiritual») Por el contrario, la acumulacion de oraciones es estéril cuando no va acompañada de los frutos del Espiritu En ese caso tenemos, quizas, grandes orantes, pero ciertamente no orantes cristianos que se encuentran con el Dios

16 Todo esto ha sido desarrollado desde una perspectiva psicologica por D. Vasse *Le temps du desir* Paris 1969 17-57

de Jesús, sino con otra divinidad incompatible con el estricto mono-teísmo cristiano (¿no hay más Dios que el de Jesús!)

Al final siempre queda lo mismo. El proyecto de Jesús es una invitación y una interpretación que se dirige a la totalidad del hombre y que abarca todos los ámbitos de la vida humana. El cristiano refleja su opción radical de sentido en Cristo en todas las expresiones de su vida, y todo queda impregnado por la fe, que es la que transforma las cosas santificando las actividades más profanas y haciéndolas agradables a Dios cuando se viven como y desde Cristo. Ser cristiano es ser vicario de Cristo en el mundo, sabiendo que la historia de salvación se da en el mundo y en la historia profana, y desde la fe consagrando a Dios todas las realidades de la vida.